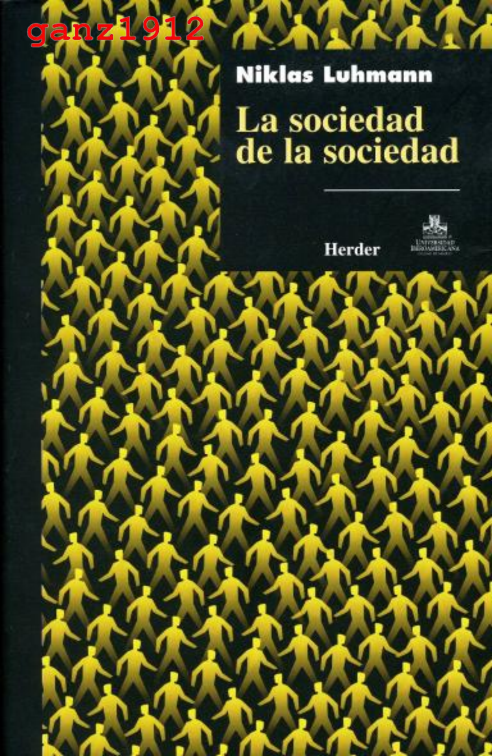


ganz1912
Niklas Luhmann
La sociedad
de la sociedad
Herder
UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

NIKLAS LUHMANN

La sociedad de la sociedad

Herder



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Luhmann, Niklas, 1927 - 1998
La sociedad de la sociedad

1. Sociología. I.t. Torres Nafarrate, Javier. II.t.

HM 590 L8418.2006

Título en alemán: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*
Traducción: Javier Torres Nafarrate bajo el cuidado conceptual de Darío Rodríguez Mansilla, y estilístico de Marco Ornelas Esquinca y de Rafael Mesa Iturbide.

1a. Edición en español, 2006

Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Formación electrónica:
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.
qae@prodigy.net.mx

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar
En 2006 en Tipográfica, S.A. de C.V.
tipografica@gmail.com

ISBN 968-5807-20-5

Este libro fue publicado en colaboración con la
Universidad Iberoamericana, A.C.
www.uia.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Herder
www.herder.com.mx

Id quod per aliud non potest concipi,
per se concipi debet.

Spinoza, *Ethica I, Axiomata II*

AGRADECIMIENTO

Porque consideré que el tiempo ya estaba maduro para la traducción de esta obra, decidí irme un año a Alemania, junto con mi familia, aun en situación económica apretada. Detrás de las instituciones que hicieron posible el proyecto —Universidad Iberoamericana de México, Universidad de Bielefeld (Alemania) y su Centro de Investigación interdisciplinaria (ZiF)— están tres nombres que anudaron las referencias: Dra. Carmen Bueno Castellanos, Prof. Dr. Hartmann Tyrell, Dr. Johannes Roggenhofer. Ellos se dieron en seguida a la tarea —con una generosidad muy por encima de la exigencia de sus cargos— de conseguir los apoyos suficientes; así que en esta iniciativa ellos terminaron siendo el pan y yo la mano...

JAVIER TORRES NAFARRATE





ÍNDICE

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

A mis padres:
vicarios de la divinidad
en mi mundo.

I

Todos los esfuerzos de investigación de la vida académica de Luhmann estuvieron encaminados a la manufactura de este libro. Durante treinta años, con enorme perseverancia, fue registrando —en este 'cuaderno de bitácora'— los resultados de su investigación sobre la sociedad de ahora. No es exagerada la tesis de que este libro es la exposición sistemática más comprensiva que hoy posee la sociología sobre la sociedad moderna. *La sociedad de la sociedad* es un texto equivalente en pretensiones teóricas a *Economía y sociedad* de Max Weber —libro que puede ubicarse entre los cuatro o cinco más importantes de toda la tradición sociológica. La radicalidad de los planteamientos de Luhmann —independientemente de la postura que se asuma ante ellos— coloca a *este opus magnum* entre los textos teóricos más significativos, en los últimos cien años, en el ámbito de la teoría social.

Con el fin de dimensionar adecuadamente la naturaleza de la traducción de esta obra de Luhmann, es conveniente recordar una cita de José Medina Echavarría —coordinador de la traducción al castellano del texto central de Weber:

> Pues bien, cuando el Fondo de Cultura Económica se decidió con notorio valor a emprender la tarea de esta versión, tuvo que encararse con algunos problemas. No era posible, por lo pronto, encargar la obra a una sola persona, si no se quería aplazar en algunos años su publicación. Hubiera sido, además improbable —aunque sólo sea por la variedad de especializaciones científicas que en ellas se contiene— que nadie hubiera aceptado para sí tan pesada carga. Se decidió, pues, entregar la traducción a distintos especialistas... Si a mí se me excluye, bastan los nombres de las personas que colaboraron en la traducción para que el lector pueda esperar con confianza que se haya alcanzado el nivel de seriedad requerido. Los señores Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, de conocidos merecimientos en el mundo intelectual, no regatearon esfuerzo alguno...

En este tratado de Luhmann se presenta una situación similar respecto a las dificultades lógicas, disciplinarias y lingüísticas implicadas en la traducción. Por eso, un esfuerzo de esta índole no se explica sin el apoyo fundamental de una institución académica —como fue, en este caso, el de la Universidad Iberoamericana de México. La Dra. Carmen Bueno Castellanos (directora del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas) alentó decididamente la iniciativa de que me dedicara un año en Alemania —exento de mis compromisos docentes— a redactar la última versión de este texto de más de mil páginas. El Dr. Arturo Sáenz Ferral —director en ese momento de la División de Estudios Disciplinares— secundó el proyecto otorgando los apoyos administrativos.

Las dificultades del proyecto —en oposición diametral a Luhmann, *vid.* el Prefacio— no fueron estimadas con realismo. En 1993, en la Universidad Iberoamericana, habíamos publicado en español aquella parte del manuscrito de *La sociedad de la sociedad* que Luhmann llevaba registrado hasta el año 1990. Esta traducción fue hecha a partir del escrito de Luhmann sobre la teoría de la sociedad traducido al italiano: Niklas Luhmann y Raffaele de Giorgi, *Teoria de la società*, Milán, 1992. Miguel Romero Pérez (sacerdote jesuita cercano a Juan José Arreola —también por su talento literario) fue quien hizo la traducción al castellano, con la estimada colaboración de Carlos Villalobos.

Por tanto, para el cálculo de mi estancia en Alemania, se trataba tan sólo de redactar la versión última de las cerca de 600 páginas agregadas por Luhmann en el período de 1990 a 1997. Nos hicimos a la tarea —que por cierto resultó extremadamente complicada— de integrar una versión electrónica donde al manuscrito en castellano de 1993 simplemente se añadiera lo que entonces considerábamos las nuevas 600 páginas. La tarea no resultó tan lineal como pensábamos, porque Luhmann —en 'ese cuaderno de bitácora'— no sólo añadía nuevas páginas, sino que volvía sobre lo anterior corrigiendo frases, perfilando palabras y agregando párrafos. A esta tarea de integrar un manuscrito definitivo se dedicó, primero, el Dr. Jorge Galindo Monteagudo, hasta que en 2001 se fue a Munich a proseguir sus estudios de doctorado; después lo reforzó Enrique Alcántara Granados, actualmente en la Universidad Humboldt de Berlín. Contaron con la cooperación de los 'asistentes de ese entonces del proyecto Luhmann': Mónica Elivier Sánchez y Héctor Luis Estrada.[1] Una vez localizadas —en buena medida— las ampliaciones de Luhmann, el encargado de hacer una primera traslación de ese material al español fue Wolfram Giffei

[1] Betzabé Xicohténcatl Vázquez y Judith Bautista Pérez, ayudantes recientes en el 'proyecto Luhmann', fueron las encargadas de preparar el manuscrito final para darlo a la imprenta.

(sabio ermitaño recluido en un pueblo de Morelos cercano a Tepoztlán) a quien en verdad esta última versión adeuda mucho.

Desgraciadamente, en aquel momento, no conocíamos la advertencia —hecha por el mismo Luhmann— de que los materiales editados en italiano habían sido 'afinados y reajustados varias veces' para que pudieran tener cabida en la universidad. Esto —en último término— quería decir que el texto italiano conscientemente se distanciaba por momentos del original alemán para hacerlo más accesible a los estudiantes. Así que finalmente se hacía necesario hacer una versión última al castellano de *La sociedad de la sociedad,* no de 600 páginas sino de las 1200 del texto originario.

En un principio terminé, en Alemania, abrumándome porque me di cuenta que una redacción final —afinadamente cotejada— era una tarea casi imposible para una sola persona, en el término de un año. Vinieron en mi auxilio —directamente del 'coro de los ángeles', como dice Rilke— Marco Antonio Ornelas y Rafael Mesa Itubirde quienes leían, desde México, a través del correo electrónico, las últimas versiones y me hacían de inmediato sugerencias tanto estilísticas como de contenido. Finalmente, fue el Dr. Darío Rodríguez Mansilla, desde Chile, quien con gran desprendimiento me ofreció verificar —palabra por palabra— la versión castellana con el original.

Así, en esta última etapa de redacción del texto, podría decirse —con todo lo que terminan omitiendo los procesos de atribución— que la cadencia y la forma del escrito se deben a mí y el último toque de precisión a Darío. Aunque —para decirlo, de nuevo, con Rilke— una obra de esta grandiosidad pone al descubierto la estructura más íntima de la ciencia: "no ser sueño de nadie bajo tantos párpados"...

Javier Torres Nafarrate
México, Julio 2006.

II. La sociología y la teoría de la sociedad

1. La crisis teórica de la sociología

El presente libro hace su aparición en castellano a diez años de su publicación en alemán el año 1997. Entonces parecía haberse debilitado la fuerza con que un siglo antes comenzara el cultivo científico de la sociología. Con poco más de cien años, ya no correspondía considerarla una disciplina joven, pero tampoco podía exhibir los logros que sus promisorios comienzos hubieran hecho esperar. La "ciencia de la sociedad" no contaba aún con una teoría de la sociedad moderna y sus cultores preferían orientarse más bien por procedimientos metodológicos, criterios normativos o acudir una y otra vez a los clásicos para buscar explicaciones y reinterpretarlos.

La sociología había nacido con otras expectativas. En las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX, distintos autores se ocupaban de sentar los cimientos de una disciplina que debería encargarse de estudiar los fenómenos sociales científicamente. Se buscaba una mirada, un modo de aplicarla y un objeto sobre el cual posarla. Se requería construir teorías y diseñar metodologías capaces de constituir el ámbito de estudio e investigarlo, bajo estricta observancia de las exigencias del método científico. Autores, hoy clásicos, desarrollaban un esfuerzo impresionante para reflexionar sobre los fenómenos propios de la sociedad y su cambio. Weber encuentra en el proceso de racionalización el hilo conductor para comprender los procesos que conducen a la sociedad contemporánea. Pareto ofrece una teoría cíclica del cambio social y propone que las explicaciones sociológicas han de ser necesariamente abstractas si no se las quiere agotar en el inútil e imposible camino de la descripción minuciosa. Durkheim explica la transformación ampliando el concepto económico de división del trabajo. Antes que ellos, Marx postula la importancia de las relaciones sociales que se originan en la producción organizada de bienes materiales.

La obra de estos autores contiene las bases de lo que deberá ser una ciencia dedicada al estudio de lo social. Cualquier lectura, por somera que sea, de alguno de los textos de los fundadores de la sociología hace posible

darse una idea de su enorme creatividad y lo fructífero que parece el campo de reflexión para esta nueva ciencia social. Cada uno de los autores mencionados propone una teoría propia, que se levanta sobre fundamentos diferentes y que conduce a configurar de un modo particular cómo se han de entender y estudiar los fenómenos sociales. Sus marcos conceptuales logran originar corrientes de investigación apropiadas para la comprensión de los procesos que caracterizan la sociedad de la época.

En la generación posterior, nuevos desarrollos de teoría y método hacen abrigar confianza en que la ciencia de la sociedad seguirá ofreciendo frutos de cada vez mayor calidad. Parsons hace un primer intento de síntesis y genera un armazón conceptual en el cual se propone integrar los aportes hechos por sus predecesores superándolos. Éste es el sistema general de la acción. En cada acción intervienen elementos culturales, sociales, psicológicos y orgánicos, los que forman un sistema integrado desde uno de sus subsistemas encargado de esa función: el sistema social.

Es indudable el impacto del pensamiento parsoniano en la sociología del siglo XX. La envergadura de su proyecto, su elevado nivel de abstracción y sus igualmente altas pretensiones lo convirtieron en el centro de la discusión sociológica. El que haya inscrito su teoría dentro de un paradigma científico muy difundido, el funcionalismo, lo hizo acreedor a la crítica ideológica. Su teoría tendría que ser conservadora, porque se pensaba que todo funcionalismo necesariamente lo era. Esta crítica, aunque se basa en la incomprensión del funcionalismo, como lo demuestra detalladamente Robert Merton[2], logra bastante acogida probablemente porque —hay que decirlo— los sociólogos consideran que la crítica social es su *métier* y rechazan horrorizados todo lo que pueda parecer conservador.

Con mayor seriedad, el mismo Merton postulaba que la sociología no estaba aún en el nivel de desarrollo y madurez necesario para embarcarse en la construcción de una gran teoría pensando que "parecería razonable suponer que la sociología progresará en la medida en que su mayor interés esté en producir teorías intermedias, y se frustrará si la atención se centra sobre la teoría en general (Merton, 1965: 19).

Ambas críticas se divulgaron con rapidez siendo concienzudamente enseñadas a las nuevas generaciones de estudiantes que las aprendieron laboriosamente y las repitieron con gran entusiasmo, porque —entre otras ventajas— los liberaba de leer y comprender el abstracto y no siempre

[2] Véase Merton, Robert K. 1965. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 46-55.

amigable lenguaje de Parsons: ¿Para qué leerlo, si su esfuerzo era vano y conservador?

Sin quererlo, sin embargo, con esto la sociología dejaba de lado su interés primordial. A la pregunta que Merton pone en boca de jóvenes sociólogos llenos de desesperanza: "¿Es *realmente* posible una ciencia de la sociedad?" (Merton, 1965: 16), la paradójica respuesta parecía ser: "Sí, pero sin teoría de la sociedad".

Y también se renunciaba a la crítica. Porque el lenguaje contestatario terminó por instalarse y pasar a ser "políticamente correcto", perdiendo al banalizarse todo efecto posible.

Enfrentados a la necesidad de explicar los fenómenos sociales y ante la carencia de marcos explicativos suficientes, los sociólogos volvían la mirada a sus clásicos. Sin atender a los enormes cambios experimentados por la sociedad, se interrogaba los viejos textos tratando de inferir de ellos lo que los padres de la sociología "realmente quisieron decir" o lo que "habrían dicho" sobre una sociedad que no alcanzaron a conocer. Ante la incapacidad de observar el presente, se optaba por escudriñar el pasado, como el pájaro imaginario descrito por Borges, "que construye el nido al revés y vuela para atrás, porque no le importa adónde va, sino dónde estuvo" (Borges, 1996: 118). Así, se revisaban reiteradamente los libros de Marx, Durkheim, Weber, Simmel o, incluso antes, del propio Kant, buscando en ellos claves para entender el momento presente.

La misma orfandad teórica conducía a aceptar propuestas provenientes de otros contextos, como la idea originada en el arte de llamar postmoderna a la sociedad actual y que genera polémica al interior de una sociología desorientada. que duda si la modernidad es un proyecto inconcluso, si ha sido superada o contradicha por la postmodernidad, si *"anything goes"*. . .

Hacía falta un trabajo de envergadura que, con la solidez que los clásicos tuvieron para analizar la sociedad en que les correspondió vivir, pudiera ofrecer una teoría solvente acerca de la sociedad actual.

2. Definiendo la tarea

Ésta es la tarea que hacia fines de la década de los sesenta decidió aceptar para sí Niklas Luhmann. La investigación encaminada a cumplir su objetivo tuvo la duración correspondiente a la enormidad del desafío. Durante alrededor de treinta años, el autor elaboró conceptos, construyó hipótesis, acumuló datos, analizó problemas y situaciones, examinó los modos con que la sociedad se autodescribe, sus temores y fantasmas, los procesos que la han llevado al momento actual, etc.

Fue ordenando la información resultante en ficheros —las ya míticas *Zettelkasten*— que llegaron a contener más de cien mil fichas clasificadas según un complejo código que podía alcanzar doce dígitos y que luego permitía extraerlas en las más diversas combinaciones, respondiendo a preguntas referidas a funciones con comparaciones que mostraban sus equivalencias. Estaba ya habituado a trabajar de este modo, porque su actividad con las fichas, comenzó muy temprano en la vida de Niklas Luhmann; en algún momento entre los años 1952 y 1953, a los veinticinco años de edad, al darse cuenta que necesitaba dejar un registro de sus lecturas y, principalmente, de las ideas sugeridas por éstas. Cada vez que leía un libro, tenía a mano un pequeño trozo de papel en cuya parte posterior anotaba los datos bibliográficos escribiendo en el anverso las ideas que le provocaba la lectura y la página correspondientes. Cuando había terminado de leer, revisaba cuidadosamente sus notas pensando qué podría ser de valor para cuál de las fichas existentes y de qué modo. Estaba tan habituado a esto, que siempre que leía, lo hacía pensando en las posibilidades de incorporar lo leído a su fichero. Al principio estimaba que dichos apuntes eran necesarios debido a "su mala memoria", aunque ya al empezar se dio cuenta que su clasificación debería permitir múltiples combinaciones e ideó una codificación en la que cada ficha recibía un número desde el que se remitía a las demás cifras del fichero. En otras palabras, no había un orden lineal de las fichas, sino un entramado sistemático capaz de conectar todo con todo. Esto permitía un alto grado de libertad en los contenidos de una ficha cualquiera, siempre que tuviera conexiones que refirieran a las demás posibilidades. Luhmann afirmaba que si este proceso de fichaje se hacía siempre, emergía una estructura interna la que, si bien nunca había sido ingresada al fichero, se podía sacar de éste. De manera semejante a un computador que al ser alimentado con datos puede proponer soluciones y resolver problemas, el fichero presentaba alternativas de gran complejidad. Si, por ejemplo, tenía un gran número de fichas acerca del concepto de "autodescripción", otro con anotaciones sobre el de "Evolución" y uno más en torno a "Observación", al combinarlas emergían relaciones novedosas que generaban nuevos modos de comprender los fenómenos a los que, según él, jamás habría llegado por la pura reflexión sin las *Zettelkasten*. En un primer momento, entonces, sólo deseaba hacer un acopio de los pensamientos e ideas que sus muchas lecturas despertaban en él, pero gracias al sistema de ordenamiento obtuvo "una reducción para construir complejidad" (Luhmann, 1987: 144-150).

La tarea asumida, tal como el propio Luhmann se la planteaba, consistía en desarrollar un enfoque interdisciplinario que no estuviera atado a conceptos sectoriales, sino que fuera suficientemente abstracto como para dar debida cuenta de todo lo social, vale decir, elaborado con pretensiones de universalidad aunque

no de exclusividad. Este reclamo de universalidad hay que entenderlo, entonces, en el sentido que la teoría ha de ser aplicable a todo fenómeno social, desde una interacción entre dos personas hasta la sociedad mundial y no en el sentido muy distinto de verdad absoluta o única. No es otra cosa que la propuesta de un programa de investigación unitario para la disciplina. No rechaza someterse a la crítica, muy por el contrario, el postulado de universalidad más bien exige ser considerado por la crítica obligándola a proponer alternativas o declarar que renuncia a considerar la sociología como unidad (Luhmann, 1974: 113).

Para insistir en este aspecto tan central de la propuesta luhmanniana, su teoría de sistemas no se jacta de reflejar lo social en su completa realidad, tampoco afirma agotar todas las posibilidades de conocimiento de tal realidad, ni siquiera dice ser la única verdadera. Sólo declara que puede tratar la totalidad de lo social con el mismo conjunto de conceptos y, con ello implica, además, la autorreferencia porque la teoría no sería universal si no pudiera dar cuenta también de sí misma en cuanto fenómeno social (Luhmann, 1987: 163-165).

Pero no sólo la teoría de sistemas es autorreferente. Es capaz también de observar que los mismos sistemas sociales —su objeto de estudio— lo son. Esto implica un cambio de paradigma respecto a la teoría sociológica contemporánea, cuyos conceptos ya no sirven para entender las condiciones de la sociedad actual. Nada nuevo se podrá conseguir si se insiste en mirar la actualidad con los ojos del pasado. Una sociedad que ha mundializado sus procesos económicos, educacionales, científicos, artísticos; que se ha interconectado en una red global de comunicaciones; en la que la moda se difunde hasta el más recóndito paraje; en que las epidemias virales se expanden por el globo transportadas por aviones y siguiendo el ritmo de las estaciones; en que también los computadores pueden ser intencionalmente contagiados con virus de alta peligrosidad; en que una decisión adoptada en otro hemisferio puede afectar considerablemente las condiciones de vida de un campesino, etc.; mal podrá entenderse desde una sociología nostálgicamente aferrada a sus propios obstáculos epistemológicos.

3. Decisiones conceptuales

Era necesario, entonces, seleccionar y elaborar los conceptos que fueran adecuados para explicar la sociedad contemporánea. La sociología clásica contenía demasiada ontología. Era la fiel heredera del pensamiento vétero europeo y, por lo mismo, sus conceptos centrales no permitían ver la realidad de una sociedad como la moderna. Al respecto, es necesario recordar que la sociolo-

gía utiliza conceptos para observar los fenómenos sociales; la elección y delineamiento de estos conceptos son tareas de gran importancia, porque ellos constituyen los esquemas de distinción que la teoría pondrá a disposición para la determinación del objeto de estudio, vale decir, los conceptos seleccionados permitirán resaltar determinadas características, dejando otras en la oscuridad. Ésta es la razón por la cual Luhmann construye un marco teórico nuevo, que se aparta radicalmente de lo que la sociología clásica había dejado tras de sí y también de lo que otros sociólogos contemporáneos más conservadores se encontraban haciendo.

El concepto de autorreferencia es bastante nuevo en el mundo de la ciencia. A fines de la década de los cincuenta, Heinz von Foerster habla de autoorganización. Era posible entender a los sistemas sociales como entidades capaces de elaborar sus propias estructuras. En la década de los setenta, la referencia a la estructura es reemplazada por la referencia a la unidad del sistema, a sus elementos. Los sistemas autopoiéticos producen sus elementos y, para ello, deben referirse a sí mismos tanto en la constitución de sus elementos como en sus operaciones elementales. No existen elementos aislados, previos a la construcción del sistema del que forman parte, como sería el caso, por ejemplo, de las piezas y partes de ordenador que se pueden comprar por separado para luego armar una computadora ensamblando dichas piezas y partes. Las células de un organismo o las comunicaciones de un sistema social, en cambio, son producidas en el mismo sistema del que forman parte. Dado que los sistemas autopoiéticos operan clausuradamente, la autorreferencia es condición necesaria tanto para su constante reproducción como para que puedan diferenciarse y establecer vínculos con su entorno. Los sistemas sociales necesitan desarrollar una descripción de sí mismos —una autodescripción— para aplicarla luego en su propia autopoiesis, vale decir, para reconocer lo perteneciente y lo no perteneciente. Además, han de ser capaces de distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia tanto para orientarse como para producir informaciones. Si hemos reseñado la corta, pero rápida evolución de la autorreferencia, es porque Luhmann la acoge muy temprano y su pensamiento va evolucionando a la par con el concepto. Es así como los primeros escritos hacen uso de una terminología de sistemas abiertos y auto-organización, para posteriormente reformular el planteamiento desde la autopoiesis. Sería equivocado pensar, no obstante, que el cambio terminológico conlleva un cambio considerable en la teoría. Lo que ocurre es que los nuevos conceptos se encuentran definidos de manera más clara y exacta, permitiéndole una mayor parsimonia en lo que antes debía explicar mediante largos párrafos.

La recepción del concepto de autopoiesis trae consigo una serie de otros conceptos con los cuales se encuentra estrechamente conectado. Así, se instalan

en la teoría de los sistemas sociales, nuevos términos que implican distinciones también nuevas y, por consiguiente, una forma de observar la sociedad en la sociedad absolutamente inédita. Acoplamiento estructural, clausura operacional, determinación estructural son estas distinciones provenientes de la biología y cada una debe ser reelaborada para hacerla adecuada a una teoría de los sistemas sociales.

Otra decisión central —que bastaría por sí sola para separar definitivamente la teoría de sistemas de Niklas Luhmann de toda otra propuesta teórica anterior o contemporánea—, es la de renunciar al concepto de sujeto, porque éste tiene un contenido trascendental muy difícil de evitar en la elaboración teórica.[3] Al hacerlo, Luhmann puede también apartarse de la línea troncal de la sociología y el pensamiento social: la acción como la base de todo fenómeno social (Parsons, 1968 81-116). El elemento constitutivo de los sistemas sociales es la comunicación, definida como síntesis de tres selecciones: información, darla-a-conocer y entenderla (Luhmann, 1991: 151-186). Al respecto, es necesario enfatizar que este concepto de comunicación no puede subdividirse en acciones. La comunicación unitaria sucede cuando se produce la tercera selección, vale decir, cuando *ego* distingue entre la información y el darla-a-conocer provenientes de *alter*. La aceptación o rechazo de la oferta contenida en la comunicación no pertenece a la unidad de comunicación, sino que inicia otra.

La decisión de abandonar la acción es posiblemente la más atrevida (y la menos comprendida) de todas las que el autor tuvo que hacer en el desarrollo de su teoría. La acción no sólo se encuentra en la sociología, sino que los mismos sistemas sociales atribuyen acciones con el objeto de facilitar la conectividad de sus comunicaciones. El sistema social ofrece una versión simplificada de sí mismo, para lo cual recurre a la acción atribuida a individuos concretos. Este hecho, no obstante, no debería confundir al sociólogo cuya tarea es, precisamente, dilucidar la operación basal de la autorreferencia de los sistemas sociales sin dejarse encandilar por autopresentaciones simples.

Si, por otra parte, se pretende que sujeto sea el nombre dado a los seres humanos individuales, es indudablemente mejor llamarlos individuos, personas o, como la teoría luhmanniana prefiere, sistemas psíquicos (Luhmann, 1987: 161). En efecto, tras la idea del sujeto como ser humano se oculta una trampa difícil de evitar por quienes optan continuar la tradición y seguir usando el concepto de sujeto. Al hacerlo, se tiene la impresión que se alude al cotidiano de cada ser humano y, por lo tanto, que el enfoque teórico correspondiente lograría aprehender más de cerca la realidad social. Sin embargo,

[3] No lo consiguen Parsons, los franceses ni Habermas.

aunque fuese ésa la intención, sería necesario hacerse cargo de que los seres humanos sobre el globo terrestre superan los seis mil millones, de tal modo que cualquier aproximación que los designara tendría la enorme abstracción correspondiente.

Luhmann conserva el concepto de sentido, aunque ya no puede entender este concepto en referencia al sujeto. El sentido adquiere una posición central en la teoría de sistemas luhmanniana, algo que no sucede en la de Parsons. Si bien este último se apoya en el concepto de acción weberiano, no considera que ésta tenga un "sentido subjetivamente mentado". Para Luhmann, en cambio, ninguna operación de la sociedad puede suceder sin hacer uso del sentido. El sentido es el correlato necesario de la clausura operacional de los sistemas cognitivos y es un producto de las operaciones que lo utilizan. Los sistemas sociales son sistemas constituyentes de —y constituidos por— sentido. Esto significa que el sentido no preexiste a la operación autopoiética del sistema, sino que va siendo producido por ésta y la va haciendo posible al delimitarla de lo no perteneciente. Los límites de sentido establecen una gradiente de complejidad entre el sistema y su entorno.[4]

Lo anterior reviste gran importancia si se considera que la función de la construcción de sistemas es, precisamente, la reducción de complejidad. Los sistemas median entre la escasa capacidad del hombre para elaborar sus vivencias conscientemente y la extrema complejidad del mundo (Luhmann, 1974: 116). En otras palabras, para poder actuar, para que la comunicación tenga lugar, se hace necesario reducir la complejidad y el sentido permite hacerlo, dado que obliga a la selección, bajo la forma de la remisión a otras posibilidades de vivencia y acción (Luhmann, 1991: 80). Esas otras posibilidades no se eliminan, sino que se mantienen suspendidas, pudiendo ser realizadas posteriormente. De este modo el sentido reduce y mantiene la complejidad.

A medida que la teoría se desarrollaba, Luhmann iba incorporando conceptos traídos de otras disciplinas. Es el caso de la lógica formal de George Spencer Brown (Spencer-Brown, 1979), que le permite describir la operación de observar y al observador, sin necesidad de aludir a un sujeto cognoscente ni tampoco a la habitual dicotomía de sujeto/objeto. Al trazarse una distinción, se hiere al mundo dividiéndolo entre un sistema y su entorno, pero la distinción también es una indicación: desde uno de los lados sólo se ve el otro, no la distinción ni el propio lado. Para poder observar la distinción

[4] Luhmann: "Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse" en: Luhmann, Niklas y Jürgen Habermas. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

sistema/entorno, es necesario reintroducirla en el lado del sistema. Así la autoobservación se hace posible, aunque siempre toma tiempo y debido a ello no se puede observar directamente la operación. Toda observación tiene un punto ciego: la propia distinción. Nadie puede mirar sus propios ojos. Pero un observador de segundo grado —agrega von Foerster (Foerster, 1981)— puede observar observadores, aunque no puede observarse a sí mismo ni sus propios esquemas de distinción. Al contar con estos conceptos se puede comprender que los sistemas sociales —¡la sociedad mundial!— sean también sistemas que observan y que se autoobservan.

El psicólogo Fritz Heider (Heider, 1967) para dar cuenta de la percepción a distancia desarrolla la idea de Médium/Cosa, en que el médium cuenta con elementos acoplados flojamente —tal como el aire o la luz— sobre los cuales se puede imprimir una cosa cuyos elementos se acoplan de manera firme. Luhmann cambia el término "cosa" por el de forma y de esta manera puede decir que el sentido es el médium sobre el que se imprimen formas, sin agotar al médium del mismo modo como no se agota la luz al reflejar los objetos ni el aire al transportar los sonidos. El lenguaje es una forma impresa sobre el médium del sonido y también un médium, sobre el que se imprimen palabras y frases, y así sucesivamente.

Finalmente, Luhmann adopta otra serie de conceptos de la obra de Talcott Parsons, aunque tal como en todos los otros casos, redefiniéndolos para hacerlos coherentes con su teoría. El concepto de contingencia y el de doble contingencia tienen un papel angular porque los sistemas sociales se inician en la doble contingencia y se mantienen mientras logren coordinar las contingencias de sus integrantes. Esto conduce a la constatación de que, aunque la contingencia refiere al azar, precisamente por eso es que se requiere que la doble contingencia haga probable la manutención de un sistema cuya existencia es problemática e improbable. De Parsons son también los conceptos de interpenetración, que Luhmann usa para el acoplamiento estructural entre el sistema psíquico y el social, y de medios de intercambio simbólicamente generalizados, que redefine como medios de comunicación simbólicamente generalizados, aunque mantiene los procesos de inflación, deflación y estagnación caracterizados por Parsons. Además, del mismo modo que Parsons, considera que el funcionalismo y la teoría de sistemas constituyen poderosos marcos para la comprensión de la realidad social.

En los comienzos de la cibernética, su fundador vincula información y entropía (Wiener, 1948), de tal modo que una es el negativo de la otra. De aquí se desprende que la equiprobabilidad, vale decir, la situación en que un evento dado tiene la misma probabilidad de aparecer que cualquier otro, es equivalente a desorganización, a entropía. A partir de esta idea de Wiener, se puede comprender que cualquier tipo de orden implica mayor improbabilidad o, para decirlo en términos de información, un evento improbable ofrece mayor información que uno altamente probable (Shannon y Weaver, 1973). Que un cierto suceso sea improbable significa, entonces:

i. Que no ha ocurrido por azar, sino que algo lo hizo suceder
ii. Que es portador de mucha información

Los sistemas sociales reducen la complejidad y, por lo tanto, son improbables. Es un hecho que hay una sociedad mundial, pero cada una de las comunicaciones que la conforman ha de superar las improbabilidades relacionadas. A diferencia del concepto de comunicación diseñado por la Escuela de Palo Alto (Watzlawick, Janet Helmick Beavin y Jackson, 1972: cap. 2), según el cual ésta es inevitable y, por lo tanto, un suceso por demás trivial, con la tesis de la improbabilidad se obtiene un enorme aumento de la información disponible.

Aproximarse a los fenómenos sociales desde la comprensión de su improbabilidad permite, entonces, aprovechar toda la información que aporta el hecho mismo de su emergencia. Este enorme caudal de información permanece desatendido en una observación rutinaria que ha perdido —si alguna vez la tuvo— la capacidad de asombro que obliga a preguntarse: ¿Cómo es posible?

Constatar la improbabilidad de una formación sistémica dada, conduce a escudriñar su historia, los obstáculos que ha debido vencer, los mecanismos de retroalimentación positivos que hicieron posible que se generara como forma nueva, diversa a lo anterior, su morfogénesis y también los procesos caracterizados por la retroalimentación negativa, que facilitaron que se estabilizaran ciertos rasgos característicos, vale decir, su morfostasis. La tesis de la improbabilidad, entonces, impide la explicación fácil y ayuda a encontrar el problema de investigación sociológicamente relevante.

En estrecha conexión con esto, el análisis funcional contribuye a reducir y mantener la complejidad de los sistemas sociales. Una función puede ser cumplida por diversas variables que, desde el punto de vista de la función (y

sólo desde allí) son equivalentes. Un problema social, por ejemplo, puede tener diversos modos de solución, todos ellos equivalentes dado que solucionan el problema. Sin embargo, cada uno de ellos puede generar otros problemas, puede tener consecuencias disfuncionales o cumplir, adicionalmente, alguna función latente. Es por esto por lo que el análisis funcional reduce la complejidad, al ofrecer un punto de comparación, pero también la mantiene al abrir el abanico de posibles soluciones; de funciones latentes y manifiestas. Una vez que se ha descubierto la función que un cierto fenómeno social desempeña dentro del sistema social, el análisis funcional debe buscar aquellas funciones que no son vistas por el propio sistema, vale decir, que se mantienen latentes y también observar los modos que el sistema ha desarrollado para responder a ambos tipos de funciones. La tesis de la improbabilidad puede ser de utilidad al cuestionar la obviedad de un cierto arreglo funcional, exigiendo una mejor explicación que la simple constatación factual: ¿Qué otros arreglos pudieran ser equivalentes y se han desarrollado en otras circunstancias?

El enfoque luhmanniano es decididamente no ontológico, lo que probablemente quede en evidencia en que su punto de partida no es la identidad, sino la diferencia. El cálculo de la forma de Spencer-Brown se inicia haciendo una distinción; el método funcional se basa en la comparación de alternativas equivalentes; la contingencia remite a otras posibilidades; el sentido es la diferencia entre potencialidad y actualidad; la complejidad se entiende como una gradiente entre sistema y entorno; el sistema es su diferencia respecto al entorno; etc. Todo el bagaje conceptual de la teoría tiene por centro la diferencia.

La teoría consiste, entonces, en un armazón conceptual orientado a la observación. Toda observación se apoya en esquemas de distinción capaces de destacar algo respecto a un fondo constituido por "todo lo demás". Los conceptos de la teoría de sistemas confeccionada por Niklas Luhmann constituyen poderosos esquemas de distinción orientados a hacer posible la observación de los sistemas sociales. No son, de ninguna manera, una reconstrucción de lo social en el plano teórico a la manera del realismo analítico de Parsons (Almaraz, 1981: 50-66). Los sistemas sociales, por otra parte, son también sistemas que observan: su entorno, otros sistemas y se auto-observan. La observación de sistemas sociales es, por consiguiente, una observación de segundo orden: una observación de la observación. No se trata de una "doble hermenéutica", en que el observador proveniente de las ciencias sociales ha de procurar comprender con exactitud los conceptos que orientan la conducta del actor (Giddens, 1982: 13), sino de la observación hecha por un sistema social —la sociología— de la observación que hace otro sistema social que puede ser él mismo. Como en el doble sentido del título del libro de

Heinz von Foerster "Observing Systems" (Foerster, 1981), en la observación de sistemas sociales se observan sistemas que observan. Para observar es necesario contar con esquemas de distinción que permanecen como el punto ciego del observador que los usa. En la observación de segundo orden, sin embargo, se hace posible observar los esquemas de distinción del observador observado, pero no los propios. La autoobservación implica tiempo, porque es necesario operar un reingreso de la distinción al interior del sistema que observa. La teoría de la sociedad propuesta por Luhmann lleva el nombre de "La sociedad de la sociedad" precisamente porque da cuenta de la autodescripción que la sociedad hace de sí. Naturalmente, también la sociología es parte de la sociedad y, por lo mismo, su descripción de la sociedad es una autodescripción de la sociedad hecha desde sí misma. No existe un lugar privilegiado, una atalaya, externo a la sociedad desde el cual observar a la sociedad. La sociología, por consiguiente, es un fenómeno social y la autorreferencia una necesidad metodológica que alcanza bastante más lejos que la simple constatación de que "los seres humanos no son simples objetos inertes de conocimiento, sino agentes capaces de —y dispuestos a— incorporar la teoría e investigación sociales en su propia acción"(Giddens, 1982: 16). En efecto, el reingreso de la distinción sistema/entorno al interior del sistema termina con la tradicional distinción epistemológica de sujeto/objeto, a la cual está todavía atado Giddens, y la reemplaza con un diseño teórico de mayor complejidad. El sólo operar de la ciencia implica la diferencia de sistema/entorno y al reintroducirse (re-entry) esta distinción en el sistema de la ciencia emergen los temas del conocimiento, vale decir, las particularidades del entorno como temas internamente concebidos para la investigación científica, incluyendo, naturalmente, las peculiaridades de la misma ciencia (Luhmann, 1990: 382).

Por ejemplo, al examinar el cambio teórico en la ciencia —su desarrollo— señala que éste no puede comprenderse como una racionalidad que se orienta a sí misma. Las causas que desencadenan avances no son idénticas a los fundamentos de verdad del conocimiento. El azar condiciona el impulso evolutivo y por ello no es posible suponer que el conocimiento evoluciona por su propia dinámica. Lo que más bien ocurre, es que el conocimiento cuenta con un cierto potencial de cambio, modelado teóricamente, que se activa por el contacto con el entorno (Luhmann, 1981: 108).

La ciencia tiene a la verdad como medio de comunicación simbólicamente generalizado. Esto implica que la verdad se refiere a la complejidad del mundo, para la cual no puede haber una relación directa, punto a punto, entre el sistema científico y su objeto. La comunicación científica hace, entonces, uso de este medio simbólico de la verdad, para aumentar la probabilidad de aceptación de afirmaciones, aunque den a conocer selectivamente informaciones

que también han sido seleccionadas. Como todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados, la verdad dispone de un código binario: verdadero/falso, ajustado al requerimiento de descomponer un objeto de tan enorme complejidad. Un medio de comunicación simbólicamente generalizado consiste de símbolos generalizados, vale decir, que unen (símbolo) una pluralidad de referencias (generalizados): la verdad es verdad independientemente de quienes la afirmen, del momento en que la afirmen, o de la situación concreta en que sea afirmada. A esta capacidad simbólica, los medios asocian una capacidad motivacional, mediante la cual cumplen su función de hacer más probable (motivar) la aceptación de una cierta comunicación. Recordando a Parsons, entonces, la inflación del medio de la verdad ocurre cuando se ofrecen más símbolos que los que pueden motivar efectivamente la aceptación de una cierta propuesta comunicativa. La deflación se presenta, por el contrario, cuando escasean los símbolos, o se hacen demasiado concretos, habiendo mayor disposición a aceptar. En ambos casos, la comunicación se desaprovecha sea porque no se aceptan los símbolos y se desconfía de su valor efectivo o porque no se llevan a cabo comunicaciones que podrían haber tenido éxito, debido a la escasez de los símbolos necesarios. El pensamiento kantiano sufre una inflación en la doctrina pedagógica del siglo XVIII expresada en una confianza excesiva en la ciencia y la razón; se extiende el uso del concepto de *praxis*. Enseñar se entiende como llevar a la razón. Los fundamentos de este interés en Kant y de la exigencia de clases formativas se encuentran en la necesidad de determinar en una nueva forma la relación entre familia y escuela atendiendo a la función formativa (Luhmann, 1981: 174-175).

La situación referida puede ser observada en otras ocasiones, en distintos sistemas sociales. En términos generales, se puede señalar que hay momentos relacionados con procesos de diferenciación, en los que aumenta la demanda por teoría haciendo posible dejar de lado las precauciones acostumbradas y otros en los cuales se opta más bien por replegarse en la recolección de datos empíricos, evitando la gran teoría. Ambos momentos, de inflación y deflación, en que se producen tensiones en la relación entre las capacidades simbólicas y motivacionales del medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad, se hacen comprensibles a la luz del contexto sistema/entorno de la teoría y no en su texto de fundamentación. No es la interpretación sino el análisis de la teoría el que puede, por tanto explicar esta situación (Luhmann, 1981: 110-114).

5. Teoría de la sociedad

"La sociedad de la sociedad" es la obra de toda una vida académica dedicada al estudio de los fenómenos propios de la sociedad moderna y los procesos que llevaron a ella. Con paciencia, perseverancia y sin descanso el profesor Luhmann fue elaborando conceptos que le permitieran capturar los modos en que la sociedad se describe a sí misma. Con ellos ofrece una descripción de la sociedad contemporánea que también es una autodescripción de ésta: la ciencia es un subsistema de la sociedad del cual es parte la sociología.

Con este trabajo, la sociología recupera su interés disciplinario. La ciencia de la sociedad cuenta con una teoría de ésta. Es una teoría nueva, diseñada para comprender hechos que también lo son: nunca hubo en la historia de la humanidad otra sociedad como la actual. Es por esto que en su elaboración fue necesario observar los fenómenos sociales, sin recurrir a los clásicos en busca de ayuda o inspiración.

La misma disciplina que parecía haber agotado su vigor, que no se atrevía a avanzar por sí sola, con esta obra consigue demostrar la vigencia de sus preguntas y la potencialidad de sus respuestas. El citado libro de Merton, publicado originalmente en 1949, comienza con un epígrafe tomado de "The Organisation of Thought", de Alfred N. Whitehead y que dice: "Una ciencia que titubea en olvidar a sus fundadores está perdida" (Merton, 1965: 13). La nostálgica sociología de fines del siglo XX no parecía dispuesta a olvidar a sus padres. La disciplina que había contribuido a convertir en políticamente correcto su lenguaje progresista, daba señales de bastante conservadurismo respecto a sí misma. Todo debía cambiar, pero no sus explicaciones. La cultivada irreverencia de muchos de sus especialistas no era consistente con el culto a los clásicos practicado con unción por esos mismos especialistas.

Este libro, con el que se inicia el siglo XXI, marca indudablemente un hito en la teoría sociológica. No pretende ser la única, sino simplemente una descripción sociológica posible de la sociedad contemporánea. Sus postulados, método y conclusiones invitan a la reflexión e incentivan el pensamiento y la discusión. También admiten la crítica, aunque la obligan a erigirse en un plano correspondiente. La traducción al español a diez años de aparecido su original pone a disposición de la sociología iberoamericana un pensamiento ágil, profundo y estimulante, que ya ha dado frutos de importancia en el continente. También hay jóvenes sociólogos latinoamericanos, en Chile, Brasil, México, que utilizan el paradigma desarrollado por Luhmann. Esta traducción indudablemente multiplicará el número de investigaciones guiadas por él e incentivará la crítica y el afán de superarlo, haciendo crecer la disciplina.

6. NIKLAS LUHMANN

El autor de esta teoría de la sociedad moderna nació en Lüneburg, el 8 de diciembre de 1927 y falleció poco antes de cumplir 71 años, en Oerlinghausen, el 6 de noviembre de 1998. Si bien alcanzó a ver publicada esta obra monumental a la que dedicó treinta años de su vida, dejó numerosos libros preparados, los que han ido apareciendo en los años siguientes a su muerte.

El año 1987, con motivo de su sexagésimo cumpleaños, se editó un libro en su honor —un *Festschrift*— bajo el nombre de "La teoría como pasión", título con que los editores hacían referencia a su libro "El amor como pasión" y a la insaciable curiosidad intelectual que caracterizó su vida orientándola para encontrar en las contingencias del quehacer académico otras tantas oportunidades para la reflexión teórica.

El 21 de mayo de ese mismo año, 1987, dictó una conferencia sobre el tema de la creatividad. En ella se refiere brevemente a la forma en que se entendió al genio entre los siglos XVII y XIX, usando para ello las tres dimensiones del sentido: así, en la dimensión temporal, un genio aporta pensamientos u obras *nuevos,* que en la dimensión objetual son *significativos* y, en la dimensión social, *sorprendentes.*

Todos estos requisitos se encuentran plenamente cubiertos por la obra de Niklas Luhmann. La *novedad* de su pensamiento se hizo notar desde sus primeros escritos en los que, a partir de la conexión crítica con el trabajo de Talcott Parsons, pone su énfasis en la diferencia en lugar de la identidad. En su mano, como hemos visto, el funcionalismo pierde su posición secundaria, subordinada a las estructuras, para convertirse en un potente esquema de comparación entre fenómenos absolutamente disímiles que, sin embargo, desde el punto de vista de la función resultan equivalentes. Esta forma de entender el análisis funcional es tan novedosa, que hace completamente inútil la discusión que en ese momento parecía dominar la escena teórica.

Ante la fortaleza del proyecto parsoniano, se había levantado una posición crítica, contestataria, más acorde con la sensibilidad de la intelectualidad de la época; ésta era la teoría del conflicto social. Algunas de las figuras más emblemáticas de este enfoque, tales como C. Wright Mills o Ralf Dahrendorf (Dahrendorf, 1966; Mills, 1961), construyen su perspectiva a la sombra de Parsons y en contraposición con éste. Significativo, al respecto, es que la teoría del conflicto sea presentada como lo opuesto a las tesis que, según uno de sus proponentes (Dahrendorf, 1966: 188-191), se encontrarían a la base de la teoría de sistemas de Parsons. Las tesis de la teoría de sistemas de Parsons serían:

i. De la estabilidad: Toda sociedad es un sistema (“relativamente”) constante y estable de elementos.
ii. Del equilibrio: Toda sociedad es un sistema equilibrado de elementos.
iii. Del funcionalismo: Cada elemento dentro de la sociedad contribuye al funcionamiento de ésta.
iv. Del consenso: Cada sociedad se mantiene gracias al consenso de todos sus miembros acerca de determinados valores comunes.

Aunque Dahrendorf sabe que construye un artefacto simplificado de la teoría de sistemas parsoniana, que dista mucho de lo que diría el propio Parsons, con la misma soltura se deshace de las posibles críticas diciendo que estas tesis: “a pesar de todo forman efectivamente la base de muchos análisis y describen por lo demás la línea de orientación también de aquellos autores que tratan de alejarse de ella en mayor o menor medida” (Dahrendorf, 1966: 190). Una vez construido el andamio (y dado por bueno), se elaboran las tesis de la teoría del conflicto:

i. De la historicidad: Toda sociedad y cada uno de sus elementos está sometido en todo tiempo al cambio.
ii. De la explosividad: Toda sociedad es un sistema de elementos contradictorios en sí y explosivos.
iii. De la disfuncionalidad y productividad: Cada elemento dentro de la sociedad contribuye a su cambio.
iv. De la coacción: Toda sociedad se mantiene gracias a la coacción que algunos de sus miembros ejercen sobre los otros.

Aunque el mismo Parsons no se dejó aludir por la pretendida polémica, ésta consiguió notoriedad —también para sus constructores—, principalmente porque encontró resonancia en los círculos intelectuales, cuya sensibilidad sintonizaba perfectamente con la teoría del conflicto y no con la pesada obra de Parsons que perdía adherentes.

La novedad de la propuesta de Luhmann consiste en que para él, una función no se ha de entender en la forma *naïve* que creen ver los teóricos del conflicto, según la cual no se podría cambiar un cierto elemento, porque ello pondría en peligro el funcionamiento del sistema, sino precisamente como lo que hace posible descubrir otros posibles equivalentes. Tampoco la estabilidad es considerada en el enfoque luhmanniano. Los sistemas sociales se encuentran en un cambio permanente y no se puede predecir su destino. Cada sistema se define por su relación con su entorno, la cual consiste no en el equilibrio, sino en una gradiente de complejidad. Y, finalmente, como sabemos, parte

central de la polémica con Habermas, consiste en que para Luhmann el conflicto tiene mayor probabilidad que el consenso, y éste ni siquiera es preferible a aquél: la autopoiesis de un sistema social de comunicación continúa tanto por el derrotero de los acuerdos, como por el del conflicto.

Y la obra de Luhmann continuó impactando por la novedad de la construcción teórica, de su elaboración conceptual que hizo quedar obsoletos términos ya instalados en la jerga sociológica. Y, finalmente, lo inmensamente nuevo de la teoría consiste en su propio objeto de estudio: la sociedad contemporánea, de la cual no había una sola teoría, sino, a lo más, descripciones impresionistas de algunos de sus rasgos.

El pensamiento de Luhmann también se caracteriza por ser *significativo*. Se ocupó de la sociedad contemporánea sin necesidad de etiquetarla con algún nombre llamativo que describiera alguna de sus características. Tampoco acudió al sistema del arte en busca de sustento para afirmar que ya esta sociedad es *post*-moderna o industrial u otra cosa. Al estudiar la sociedad moderna fue desentrañando sus procesos de auto-descripción; se hizo cargo de que no es posible una observación de la sociedad desde algún lugar externo a ésta; que los diferentes sistemas funcionales se clausuran autopoiéticamente en torno a su función y que el problema de la sociedad moderna, en consecuencia, no es la diferenciación, sino la integración (algo que los teóricos del conflicto no habrían entendido, pero ¿quién los lee hoy día?). La importancia de la obra, si con lo anterior no bastara, también se debe a la amplitud de sus temas. Luhmann propone una teoría *de la sociedad*, esto es, capaz de dar cabida cuenta de la enorme complejidad de ella. Documentadas monografías sobre religión, economía, derecho, arte, ciencia, política, educación, medios de masas, etc., ofrecen una observación sociológica que no puede ser pasada por alto.

Se trata, finalmente, de un pensamiento *sorprendente*. Desde el mismo momento en que critica a Parsons en el sentido exactamente opuesto a la crítica oficial: no dice que el problema de Parsons es ser funcionalista, sino no serlo suficientemente y la solución no es abandonar el análisis funcional, sino radicalizarlo. Construye una teoría de sistemas en la que el conflicto es perfectamente posible e incluso más probable que el consenso. En un momento en que se mira con añoranza la ilustración y su proyecto inconcluso, declara el fracaso de la ilustración sin dar muestras de lamentarlo. Cuando tras el entusiasmo por denunciar que el consenso es tan sólo una estratagema para ocultar la coacción, se opta por destacar que el consenso normativo racional es lo propio de la comunicación humana, Luhmann afirma que el consenso es improbable, que los acuerdos racionales lo son mucho más y que ni siquiera son deseables porque aunque fuera posible llegar al consenso racional, desearía tener al menos la libertad de estar irracionalmente en desacuerdo.

Todo esto resulta sorprendente. También lo es la terminología que va tesoneramente acuñando a lo largo de los años. Los sociólogos tienen dificultades para comprender conceptos que no provienen de la tradición sociológica, sino de otras disciplinas: la física, la biología, la cibernética. La razón para esto, la hemos dicho: no se puede entender lo nuevo con conceptos obsoletos. Pero aunque sea comprensible, no por eso deja de sorprender especialmente en una disciplina que pese a su juventud (o, acaso, debido a ella) se esmera por mantener la vigencia permanente de sus clásicos. Es, finalmente, sorprendente, que opte por construcciones autorreferenciales para referirse a un fenómeno que también lo es. Desde un punto de vista epistemológico consigue despertar más de alguna sospecha con afirmaciones tales como que "se puede conocer la realidad sólo porque no se tiene contacto con ella".[5] Esta última aseveración, no obstante, se encuentra sólidamente apoyada en la neurociencia y en las ciencias cognitivas. El propio funcionalismo le ofrece el método apropiado para aproximarse científicamente al estudio de la sociedad y los sistemas sociales; con ello demuestra que no se necesita del tan gastado recurso de hacer confuso lo trivial. La capacidad del método funcional luhmanniano y su operatoria quedan muy claramente en evidencia en la larga lista de trabajos de investigación recolectados en la serie de "Gesellschaftsstruktur und Semantik".

Si se quisiera descubrir algún punto de encuentro entre la biografía de Niklas Luhmann y su obra, éste se encuentra en la contingencia, lo accidental, la importancia de la casualidad. El autor estaba convencido que las biografías consisten de una serie de casualidades. Pero lo casual para él no es la espontaneidad sin causa o indeterminada, sino algo mucho más simple. Se trata de sucesos internos o externos que no pueden ser producidos ni controlados por las estructuras del sistema. Como todo acontecimiento, también las casualidades se desvanecen apenas se presentan. Pueden gatillar —Luhmann diría: irritar— cambios estructurales si encuentran resonancia en el sistema o pasar sin dejar huellas. Pero independientemente de si son o no recordadas, de si tuvieron o no resonancia, de si gatillaron o no desarrollos sistémicos en una estructura que los determinaba, se desvanecen, porque son pasajeras y no se las puede retener. La creatividad, en esta segunda mirada, consiste en la morfogénesis desencadenada por una cierta casualidad en un sistema determinado estructuralmente. La creatividad, entonces, es efecto de los límites, de la discontinuidad y por esta razón Luhmann tomó desde el comienzo su opción

[5] Conferencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, septiembre de 1988.

teórica por la diferencia y no por la unidad. La creatividad surge en la diferencia entre la casualidad y las estructuras.

Lo anterior implica que la contingencia, lo casual, lo accidental no puede ser planificado, pero si la estructura no se encuentra preparada tampoco la casualidad podrá tener resonancia. Esta afirmación es válida tanto para una historia de vida, la biografía de Niklas Luhmann que muestra que ciertos eventos casuales desencadenan largos procesos de vida, como para un edificio conceptual que sólo podrá ver lo que su propia estructura le permite si se produce un dato casual. En breve: sólo un marco conceptual adecuadamente preparado podrá utilizar la casualidad en el momento preciso. Esta idea de Luhmann recuerda la que tenía Picasso acerca de la inspiración. Se dice que alguien le habría preguntado: "¿Cómo hace para que le llegue la inspiración?", a lo que el famoso pintor habría respondido: "Llega de tarde en tarde, pero procuro que me sorprenda trabajando".[6]

Darío Rodríguez Mansilla
Instituto de Sociología
Pontificia Universidad Católica de Chile
Julio de 2006

[6] Bibliografía: Almaraz, José, 1981, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Borges, Jorge Luis, 1996, *El libro de los seres imaginarios*. Buenos Aires: Emecé; Dahrendorf, Ralf, 1966, *Sociedad y libertad*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.; Foerster, Heinz von. 1981, *Observing Systems*. California: Seaside; Giddens, Anthony, 1982, *Profiles and Critiques in Social Theory*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press; Heider, Fritz, 1967, *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York: Science Editions; Luhmann, Niklas, 1974, *Soziologische Aufklärung 1*. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1981, *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1987, *Archimedes und wir. Interviews*. Berlin: Merve Verlag; 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1991, *Sistemas sociales*. México: Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial; Luhmann, Niklas y Jürgen Habermas, 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp; Merton, Robert K. 1965, *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica; Mills, C. Wright, 1961, *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica; Parsons, Talcott, 1968. *La estructura de la acción social*. Madrid: Ediciones Guadarrama; Shannon, Claude y Warren Weaver, 1973, "A Mathematical Theory of Comunication" en *Key Papers in the Development of Information Theory*, editado por Slepian, David, New York: IEEE Press; Spencer-Brown, George, 1979, *Laws of Form*. New York: Dutton; Watzlawick, Paul, Janet Helmick Beavin y Don D. Jackson, 1972, *Une logique de la communication*. Paris, Éditions du Seuil; Wiener, Norbert, 1948, *Cybernetics*, New York: Wiley.

III. La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y Límites

"Todo 'logro' científico implica nuevas 'cuestiones' y ha de ser superado y ha de envejecer. Todo el que quiera dedicarse a la ciencia tiene que contar con esto. Ciertamente existen trabajos científicos que pueden guardar su importancia de modo duradero como 'instrumentos de gozo' a causa de su calidad artística o como medios de preparación para el trabajo. En todo caso, hay que repetir que el ser superados necesariamente no sólo es el destino de todos nosotros, sino también la finalidad propia de nuestra tarea común. No podemos trabajar sin la esperanza de que otros han de llegar más allá de nosotros, en un progreso que, en principio, no tiene fin".
Max Weber, *La ciencia como vocación.*

I

Si bien es evidente que la inducción de Niklas Luhmann al *pantheon* sociológico no despierta el mismo nivel de consenso que aquel que genera la presencia de los padres fundadores de la disciplina (Marx, Durkheim, Weber) o la de los llamados clásicos de segunda generación (Parsons, Mills, Goffman), existen razones de peso para, al menos, incluirlo, junto con otros autores como Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, en la categoría de los "clásicos contemporáneos". Catalogar a un autor como "clásico contemporáneo" significa reconocer el impacto que su obra tiene en la discusión del presente, sin correr el riesgo de ubicarlo anticipadamente al mismo nivel que los discursos paradigmáticos de la disciplina.

Me parece que, en este sentido, el impacto de la obra de Luhmann en la sociología contemporánea es innegable. Desde Parsons, la disciplina no había conocido una empresa teórica de tal envergadura. Independientemente de la opinión que nos merezca el desarrollo de una teoría general de la sociedad —por las más diversas razones, uno puede estar de acuerdo o no en que semejante labor sea benéfica para la disciplina— no puede dejar de reconocerse la coherencia y profundidad de las reflexiones luhmannianas. Además, si ya de suyo el desarrollo de semejante empresa implicaba enormes problemas, Luhmann llevó el grado de dificultad un paso más allá al realizarla desde un proyecto de refundación conceptual de la disciplina. La sociología de Luhmann

pone en el centro conceptos que yacían en la periferia y quita centralidad a conceptos, históricamente considerados, fundamentales. El paso de la acción a la comunicación es, sin lugar a dudas, uno de los ejemplos más claros.

El impacto de esta obra también puede verse en el florecimiento de la "industria Luhmann". No es raro encontrar en los estantes de las librerías glosarios e introducciones a la teoría de sistemas. En las revistas especializadas se le presenta o se le discute, pero difícilmente hay un número dedicado al pensamiento sociológico contemporáneo que no incluya alguna referencia a su obra. Incluso, algunas revistas le han dedicado números enteros a la teoría de sistemas luhmanniana. Pero la "industria Luhmann" va más allá de los medios impresos. En Alemania podemos encontrar a Luhmann en audio (lecciones magistrales) y video (documentales).

Sin lugar a dudas, otro de los indicadores del impacto de la teoría de sistemas es la enorme polémica que ha generado. Luhmann es un autor fuertemente estigmatizado. Su decisión de poner al ser humano en el entorno de la sociedad le ha granjeado enemistades. Para muchos, su teoría no es más que una versión actualizada de la teoría general de la acción de Parsons y, por lo tanto, consideran que las críticas esgrimidas contra ésta, valen también para la teoría sistémica de la sociedad luhmanniana. Así las cosas, la teoría de Luhmann ha sido etiquetada por sus críticos como antihumanista y conservadora. La consecuencia no esperada de la acción que se desprende de estas críticas —que, habría que añadir, en su mayoría son más normativas que científicas— radica, sin embargo, en que han contribuido al ensanchamiento de la ya mencionada "industria Luhmann".

Está claro, pues, que no nos encontramos ante una obra que pueda pasar desapercibida. Si bien sólo el tiempo dirá si la teoría de Luhmann tiene la suficiente capacidad de enlace como para hacerse de un espacio en el núcleo conceptual de la sociología y logra convertirse en un paradigma dominante de la disciplina, en el presente se nos manifiesta como un enorme "experimento mental" que nos invita a ver las cosas desde otro ángulo, que nos exige ponerla a prueba para calar su consistencia y alcances. La publicación en castellano del *opus magnum* de Luhmann nos brinda una gran oportunidad para realizar algunos ejercicios en esta dirección.

El presente escrito no pretende, pues, ni introducir al lector a la teoría de Luhmann —labor que en el texto anterior ha llevado a cabo con gran claridad y precisión el Dr. Darío Rodríguez—, ni elaborar una crítica sistemática de la misma. En él se persiguen otros objetivos. Por un lado, se exponen algunos de los aportes fundamentales de la teoría de Luhmann a la reflexión sociológica contemporánea en aras de contribuir al desarrollo de su capacidad de enlace en la disciplina. Estos aportes se concentran fundamentalmente en las

siguientes problemáticas: objeto de estudio de la sociología, lugar del concepto de acción en la teoría sociológica y flexibilización del concepto de estructura. Por el otro, se critican algunos de los puntos menos logrados de la misma como son: la conceptuación del espacio y el análisis de la diferenciación social. Esta crítica, sin embargo, se hace en términos constructivos y funge como una invitación a superar estos problemas mediante el ulterior desarrollo de la teoría.

II

Uno de los debates que ha acompañado a la sociología desde sus orígenes es aquel que remite a la delimitación del objeto de estudio de la disciplina. La antigüedad de este debate resulta algo lógico cuando pensamos que el nacimiento de una nueva ciencia sólo podía llegar a justificarse plenamente si se "descubría" la existencia de un nivel de realidad no observado por ninguna de las ciencias hasta entonces existentes. Así las cosas, cada aproximación teórica (original) desarrollaba su propio programa disciplinar. Para Durkheim, por ejemplo, la sociología debía estudiar los hechos sociales, modos de hacer que se caracterizan por ser exteriores a los individuos y generales en el ámbito de una determinada sociedad.[7] Aquello que denominamos socialización no es otra cosa que la coerción exterior ejercida por estos hechos sociales y que les permite anidarse en el individuo hasta convertirlo en un ser plenamente social. Tenemos, pues, que en el programa durkheimiano la sociedad es una realidad *sui generis* que, para "funcionar", necesita imponerse al individuo. Es obvio que gran parte de las visiones sistémico-estructurales de la sociología derivan de esta perspectiva. En ellas, la sociedad está siempre presupuesta y es concebida como un "fin que pide", como un sistema cuyos prerrequisitos funcionales anteceden y orientan toda acción.

Por su parte, Max Weber hace de la acción social el objeto de estudio de la sociología. Para Weber, la labor de la disciplina radica en la explicación causal del desarrollo y efectos de la acción social vía la interpretación del sentido subjetivo que los actores enlazan a ella.[8] Si bien, por las más diversas razones, el concepto de acción social weberiano ha sido criticado por muchos

[7] Cf. Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre la filosofía de las ciencias sociales*, México, Alianza, 1988, pp. 56 y ss.

[8] Cf. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1992, pp. 5 y ss.

autores,[9] la centralidad de la acción como objeto de estudio de la sociología no ha sido puesta en tela de duda por corrientes tan disímiles como el estructural funcionalismo y la fenomenología. El "individualismo metodológico" propio de esta perspectiva determina su visión de los fenómenos macrosociales. Aquí, la emergencia de fenómenos que trascienden al individuo sólo puede ser interpretado desde la óptica de las "consecuencias no esperadas de la acción". La multiplicidad teórica de la sociología queda de manifiesto cuando observamos la (aparente) inconmensurabilidad de los programas teóricos de Durkheim y Weber. Mientras que Durkheim nos presenta una visión "objetivista" de la sociología, Weber propone un programa "subjetivista" de la disciplina.

Evidentemente, existen otras perspectivas clásicas respecto al problema de la delimitación del objeto de estudio de la sociología, entre ellas la de Georg Simmel resulta de las más sugerentes. Para Simmel sólo se puede hablar de la sociedad como objeto de estudio de la sociología si por sociedad se entiende el nombre que se da a las interacciones recíprocas que ejercen los individuos unos sobre otros. Tenemos, pues, que, desde esta perspectiva, la solidez de los fenómenos macro sólo puede explicarse por el carácter recursivo de las interacciones entre individuos. Debido a que todo fenómeno humano es a la vez individual y social hace falta establecer los límites entre lo individual y lo social. Simmel establece esta delimitación mediante la distinción forma/contenido. El concepto de forma remite al aspecto social de un fenómeno, mientras que el de contenido refiere a su aspecto individual. Por ejemplo, el que un individuo tenga hambre no es un fenómeno que pueda ser estudiado desde la sociología. Sin embargo, para que este contenido meramente fisiológico pueda llevarse a cabo se recurre a formas sociales: sin importar cuánto apetito tengamos, por lo regular, no comemos con las manos sino que (en occidente) hacemos uso de los cubiertos, además no comemos a la hora que nos da hambre, sino que, normalmente, debemos esperar "la hora de la comida", etc. En sentido estricto, la sociología simmeliana tiene por objeto de estudio a las formas puras de socialización.[10]

Tenemos, pues, tres maneras clásicas de concebir el objeto de estudio de la sociología. Como ya comenté, existen otras perspectivas y, de ninguna manera, pretendo insinuar que las aquí expuestas sean las mejores. Sin embargo, el hecho de que sean visiones clásicas y, por lo tanto, ampliamente

[9] A manera de ejemplo véase: Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 33 y ss.

[10] Cf. Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 23 y ss.

extendidas en el ámbito de la disciplina, permiten mostrar de forma clara —incluso "dramática"— los aportes luhmannianos a este respecto.

III

Como es sabido, para Luhmann la sociología tiene como objeto de estudio a la sociedad y la sociedad es, ni más ni menos, el sistema social que comprende todas las comunicaciones. Concebir a la sociedad como pura comunicación implica una clara ruptura con la tradición sociológica. Si bien obras como la sociología de la interacción de Erving Goffman y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas habían acercado a la disciplina a esta conceptuación, es sólo en la formulación luhmanniana que la comunicación adquiere el rango de categoría central. Algunas de las implicaciones que esta decisión de teoría tiene son parte del "escándalo" desatado por Luhmann en la sociología. "Escándalo" que puede resumirse en el título de una de las obras pioneras en la introducción del pensamiento de Luhmann al mundo de habla hispana; me refiero al libro de Ignacio Izuzquiza: *La sociedad sin hombres*.[11] Muchas de las críticas a la teoría luhmanniana se han centrado en este punto, el cual, sin lugar a dudas, rebasa a la sociología y toca fibras muy sensibles de la tradición filosófica de la vieja Europa.

Si nos quedamos en la superficie —como se han quedado, desafortunadamente, muchos de las críticos de Luhmann—, esta apuesta teórica no sólo resulta escandalosa, sino absurda. Evidentemente, uno no puede afirmar que el ser humano y la sociedad son dos "entidades" diferentes y pretender que todo el mundo se sume a dicha afirmación. Como mucho del trabajo llevado a cabo por Luhmann, esta afirmación es terriblemente contraintuitiva. Cuando se nos habla de la sociedad, tendemos a pensar en las personas que habitan y/o conforman dicha sociedad. ¿Qué imagen mental podríamos tener de una *sociedad sin hombres* (ni mujeres, evidentemente)? Esta afirmación sólo se vuelve productiva para la sociología cuando, tras haber abandonado nuestras aproximaciones de sentido común, somos capaces de pensar/comunicar en términos científicos. En este sentido, la comunicación científica (teorías, métodos, conceptos) es capaz de tornar lo improbable en probable. Luhmann no afirma que sociedad y ser humano sean dos "entidades" distintas y no lo hace porque su teoría no tiene como unidad de observación a las entidades, sino a los sistemas. Lo que Luhmann afirma es que, visto desde la

[11] Ignacio Izuzquiza, *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos, 1990.

óptica de una versión particular de la teoría de sistemas —la teoría de sistemas autopoiéticos operativamente clausurados— el ser humano se encuentra en el *entorno* del sistema social. ¿Por qué? Porque para poder observar algo esta teoría busca operaciones que constituyan sistemas y el ser humano no puede ser concebido como una operación. De hecho, desde esta óptica el concepto mismo de ser humano se vuelve problemático porque, justamente, eso que la tradición ha concebido como unidad debe ser pensado como cúmulo de diferencias. En este sentido, el ser humano no es un sistema, sino que está constituido por diversos sistemas, uno de los cuales resulta de fundamental importancia para la teoría de Luhmann, a saber: el sistema psíquico. La relevancia de este sistema en la arquitectura teórica de Luhmann tiene que ver con el hecho de que, al igual que los sistemas sociales, las conciencias de los individuos operan en el médium del sentido. Compartir al sentido como médium operativo ha posibilitado el desarrollo de acoplamientos estructurales, sumamente fructíferos desde el punto de vista evolutivo, entre conciencia y comunicación. La emergencia del lenguaje es uno de los ejemplos más claros de esta coevolución.

Justamente el concepto de acoplamiento estructural ayuda a eliminar la aparente arbitrariedad que existe en la demarcación de la diferencia operativa entre sistemas psíquicos y sistemas sociales. A primera vista uno tiende a considerar ambos sistemas como uno y lo mismo por el hecho de que la conciencia está lingüísticamente estructurada —pensamos en términos de palabras y oraciones— y de que la comunicación "expresa" nuestros pensamientos, percepciones y sentimientos. Esta especificidad recíproca es posible gracias a la enorme precisión alcanzada vía el lenguaje. Dicha relación, sin embargo, no nos lleva a una reflexión sobre la especificidad *operativa* de ambos sistemas. Por mucho que estemos socializados y seamos capaces de mantener una suerte de "comunicación" con nosotros mismos —un "monólogo interno"—, si eso que pensamos no es comunicado —en términos estrictamente sociales— no dejará de ser una realidad meramente individual. El dolor de muelas, el amor o la hipótesis explicativa de un determinado fenómeno sólo se vuelven sociales al comunicarse. Al ser un fenómeno que va más allá del individuo, la comunicación puede ser vista como realidad *sui generis* que construye sus propias estrategias para hacerse plausible. Evidentemente, el desarrollo de dichas estrategias presupone la participación activa de seres humanos. El punto que se quiere defender aquí, y que está en plena concordancia con la tradición sociológica, es que el análisis de la comunicación —es decir, de la sociedad— no puede reducirse al análisis de la voluntad de los seres humanos que la "echan" a andar.

Vemos, pues, que colocar al ser humano en el entorno de la sociedad no es una maniobra que tenga por objetivo desvalorar al ser humano, sino que

procura reubicarlo —previa deconstrucción—en el espacio teórico, ya no como componente de la sociedad, sino como *condición de posibilidad* de la misma. Y eso, en sentido alguno, es poca cosa. Todo aquel que siga considerando esta reubicación como un abandono del ser humano no ha entendido el concepto más fundamental de la teoría de sistemas, a saber: el concepto de sistema. Para esta teoría, el sistema sólo puede ser concebido como la *diferencia* entre sí mismo y el entorno. Es decir que no hay sistema sin entorno. El concepto debe ser pensado como una *unidad* en la *diferencia*. Para evitar malos entendidos valdría la pena hablar de una teoría del sistema/entorno. Quien, sin embargo, haya comprendido el concepto de sistema cabalmente no tendrá necesidad de esta redundancia ya que sabrá que la actualización de la semántica sistema remite siempre a su concepto complementario: el entorno.

IV

La sociología se ha esforzado, pues, por encontrar un objeto de estudio capaz de diferenciarla de otras ciencias. Tanto el concepto de acción como el concepto de comunicación pretenden mantener esta diferencia. Desde esta óptica pueden ser vistos como equivalentes funcionales, ya que ambos pretenden resolver el mismo problema: la delimitación del objeto de estudio de la disciplina. Ha llegado la hora de llevar a cabo un breve análisis de ambos conceptos en aras de mostrar los alcances de la apuesta sistémica por la comunicación.

A pesar de su exitosa carrera como concepto central de la sociología, la acción ha enfrentado problemas desde el momento mismo de su concepción. El hecho de que Max Weber haya tenido que añadir el adjetivo "social" al concepto de acción nos dice algo sobre esta problemática. Según Weber, la acción se diferencia de cualquier otra conducta por el hecho de que el actor enlaza a ella un sentido subjetivo, encontramos en ella una intencionalidad. Por su parte, el concepto de acción social refiere un tipo determinado de acción en la cual el sentido remite a la conducta de otros y se orienta por ella.[12] Esto quiere decir que para Weber hay acciones individuales y acciones sociales y que, por lo tanto, la acción no es en sí un fenómeno enteramente social. Muchas de las críticas al concepto weberiano de acción se centraron en su pretendido solipsismo, el cual pretendieron superar mediante la incorporación del concepto de intersubjetividad.[13] Evidentemente, éste no es el espacio

[12] Cf. Max Weber, *loc. cit.*

[13] Cf. Alfred Schütz, *loc. cit.* Véase también la obra de Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid, Taurus, 1987.

para llevar a cabo una crítica profunda del concepto de intersubjetividad, pero se puede afirmar que, en más de un sentido, su incorporación resulta incluso más problemática que el desarrollo de un concepto de acción "social".[14]

Las dificultades propias del concepto de acción se dejan observar también en el hecho de que éste remite, casi irremediablemente, a la pregunta por los motivos de la acción y dicha pregunta nos regresa al individuo. Aun si consideramos que los actores no son sólo individuales, sino también colectivos, la acción de los actores colectivos se compone, a fin de cuentas, de agregados de acciones individuales. Mediante el concepto de socialización, la sociología ha logrado analizar lo social que yace en el individuo, pero no ha logrado descifrar el misterio de la unidad de observación específicamente social.

Incluso los pasos de gigante que la sociología ha dado en épocas recientes en dirección a una comprensión más fina de las dimensiones estrictamente sociales de la acción —y que han quedado plasmadas en los esfuerzos teóricos por descentrar al actor *en* el actor mismo llevados a cabo por autores como Pierre Bourdieu y Anthony Giddens— se han quedado cortas a este respecto.[15]

¿En qué sentido contribuye el concepto luhmanniano de comunicación a la superación de estas aporías teóricas de la sociología? En primer lugar se debe decir que la comunicación es la única operación estrictamente social porque es el único fenómeno que permite el establecimiento de una relación social entre los individuos. Como ya dije antes, los pensamientos permanecen irremediablemente en la red operativa de la conciencia y en el momento que se comunican dejan de ser pensamientos para convertirse en elementos del sistema social. Una aproximación sociológica al fenómeno de la acción nos lleva a conclusiones similares. La acción como tal no posee una instrucción de sentido en sí misma y, por lo tanto, necesita de un observador que la construya como un hecho significativo. Éste observador puede ser un sistema psíquico o un sistema social. Por ejemplo, un actor puede observar que otro actor sale corriendo de una casa y especular que esta acción tiene que ver con un robo. Este es el sentido que el actor A imputa a la acción del actor B. Si este actor no comunica esta suposición, la atribución de sentido permanecerá en el ámbito del sistema psíquico. Pero si el actor A llama a la policía para delatar

[14] Las dificultades de Edmund Husserl en su quinta meditación cartesiana parecen haber marcado el destino del concepto de intersubjetividad. Véase: Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2004, pp. 149 y ss.

[15] Cf. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991 y Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

lo que él cree fue un robo cometido por el actor B, entonces estamos ante un fenómeno social. A final de cuentas, un sistema especializado (funcional) de la sociedad, el derecho, se encargará de definir, sobre la base de procedimientos establecidos, el sentido de dicha acción. Para la teoría de sistemas la labor de la sociología no radica en la observación de las acciones de los actores (observación de primer orden), sino en la observación de las comunicaciones de los observadores sociales (observación de segundo orden).

En segundo lugar, el concepto de comunicación de Luhmann nos permite escapar de las aporías de la intersubjetividad. En él la comprensión no pasa por las conciencias de los actores, sino que remite siempre a la comunicación misma. Para entender esto tendremos que hacer referencia a las partes que componen el concepto sistémico de comunicación. Para Luhmann, la comunicación se presenta por la síntesis de tres selecciones: información, darla-a-conocer (antes traducida como acto de comunicar) y comprensión de la diferencia entre el dar-a-conocer y la información. La información remite a la selección del qué. Existe una cantidad ingente de cosas que pueden ser comunicadas; entre todas ellas, el evento comunicativo debe escoger para actualizar un sentido en particular (al actualizar la palabra "mesa" dejamos necesariamente de lado todo aquello que no es la mesa: sillas, árboles, planetas, etc.). El dar a conocer una comunicación remite, por su parte, a la selección del cómo. Una comunicación no sólo puede ser escrita u oral, se comunica al regalar flores o al pintar una obra de arte. La comunicación cuenta con diversas variedades para manifestarse; lo importante es que no se ponga en tela de duda la pretensión comunicativa de determinado evento. Para que la comunicación se lleve a cabo es necesario que la misma comunicación comprenda la diferencia entre el dar-a-conocer y la información y esto sólo puede verificarse en la conectividad de la comunicación. Es decir, si una comunicación es capaz de enlazarse a otra podemos decir que la comunicación *comprendió* a la comunicación, independientemente de los estados de conciencia correspondientes. Existen diversos ejemplos que apoyan esta aproximación. Una persona puede comunicar amor sin estar verdaderamente enamorada de la misma manera en que se puede dar respuesta a una pregunta que, de entrada, no se ha entendido. Si observamos estos ejemplos desde un punto de vista normativo, no nos queda de otra que hablar de una falta de sinceridad moralmente cuestionable. Sin embargo, sería un absurdo afirmar que la teoría de sistemas fomenta la mentira y la hipocresía. Aquí no se trata de discutir, ni de justificar las razones que una persona puede tener para mentir, de lo que se trata es de constatar la diferencia operativa entre conciencia y comunicación.

V

El último aporte de la teoría de sistemas luhmanniana que deseo analizar es aquel que remite a la flexibilización del concepto de estructura. Por lo regular, las teorías de sistemas se asocian a conceptos duros de estructura. En el caso de la teoría general del sistema de acción de Talcott Parsons esto resulta más que evidente ya que en ella los subsistemas cumplen funciones relacionadas con el mantenimiento de las estructuras. La superación de la doble contingencia y la continuidad del orden social dependen, pues, del mantenimiento de estructuras (normativas) fuertemente institucionalizadas en lo social e interiorizadas en lo psíquico. En su esquema AGIL Parsons jerarquiza las diversas funciones —adaptación, alcance de metas, integración y mantenimiento de las estructuras latentes— en términos de una "jerarquía cibernética". Según dicha jerarquía, algunos subsistemas son más ricos en información —la cultura y el sistema social— y otros son más ricos en energía —el organismo conductual y la personalidad—. Los sistemas ricos en información se encargan de controlar (canalizar) los impulsos provenientes de los sistemas ricos en energía. Tenemos, pues, que los valores culturales y las normas sociales controlan los impulsos psíquicos y orgánicos. Como dijo Harold Garfinkel, el actor en la obra parsoniana no es más que un "idiota cultural". La contingencia queda tan domesticada en este enfoque que no nos sorprenden los problemas que Parsons tenía para dar cuenta del cambio social. A pesar de haber sido desarrollado en el marco de una teoría de sistemas, el concepto luhmanniano de estructura se nos presenta como un concepto flexible, capaz de dar cuenta de la regularidad de lo social, sin abandonar la contingencia que le es inherente.

Luhmann concibe a las estructuras de los sistemas sociales en términos de expectativas. En principio, esta conceptuación no lo separa demasiado de la teoría de Parsons. Sin embargo, la diferencia fundamental entre una teoría y otra no sólo radica en el concepto de sistema con el cual se trabaja —sistema abierto *versus* sistema operativamente clausurado—, sino también en el peso que Luhmann otorga a las expectativas cognitivas en contraposición al énfasis parsoniano en las expectativas de corte normativo. Esta diferencia tiene como resultado el que los sistemas luhmannianos estén en condiciones de aprender. Son, pues, sistemas operativamente clausurados y cognitivamente abiertos.

Mediante esta definición, Luhmann transforma de manera radical el concepto sistémico de estructura. Si lo que las expectativas sociales estructuran son sistemas que operan sobre la base de *acontecimientos* comunica-

tivos, acontecimientos que no pueden ser fijados en el tiempo,[16] tenemos que las estructuras tampoco pueden permanecer fijas.

Evidentemente, existen muchos otros aspectos recuperables de la teoría luhmanniana. Sin embargo, no es objetivo de este escrito presentar una lista detallada de los mismos, sino sólo esbozar algunos de los más relevantes. Es ahora momento de pasar de los alcances de la teoría a sus límites. En este caso tampoco pretendo hacer un desarrollo exhaustivo, sino tomar un par de ejemplos —la dimensión espacial y la diferenciación social— para dar cuenta de algunos de los problemas que subyacen a la teoría de la sociedad de Luhmann.

VI

Cuando analizamos las teorías sociológicas de forma minuciosa podemos percatarnos de un rasgo que les es común: todas manifiestan algún tipo de "desequilibrio" temático-conceptual. Las teorías sociológicas generan así una especie de diferenciación centro/periferia de carácter temático. Mientras que los temas centrales son profusamente tratados, aquellos que están en la periferia reciben, apenas, breves menciones o son totalmente ignorados. Evidentemente, las más de las veces esta indiferencia temática tiene que ver con las metas explícitas de una determinada teoría o con la puesta en práctica de supuestos teóricos fundamentales —de hecho, casi siempre encontraremos una combinación de ambos elementos—. En otras ocasiones dicha indiferencia tiene que ver con un diagnóstico, teóricamente controlado, del estado de cosas. En el primer caso no hay mucho que se pueda pedir a las teorías. Normalmente sabemos qué se puede esperar de una teoría y qué no. Por ejemplo, el empleo de un marco teórico fenomenológico puede brindar enormes rendimientos si lo que se pretende es llevar a cabo el análisis de los componentes subjetivos de la acción humana, de la misma manera en que el estructural funcionalismo es capaz de dar cuenta con gran precisión de los componentes "ideales" de la misma. Mal haríamos, sin embargo, si pretendiéramos que una de estas perspectivas no brindara aproximaciones refinadas en torno al conflicto y al cambio social. Ocurre lo mismo cuando aplicamos la teoría sistémica de la sociedad a un fenómeno determinado. Con ayuda de esta teoría podemos llegar a desarrollar descripciones sumamente finas respecto al funcionamiento de fenómenos como el derecho, la ciencia y el arte. Esperar, sin embargo,

[16] La escritura o el arte tampoco fijan a la comunicación ya que su sentido sólo puede actualizarse mediante la lectura o la percepción y esto sólo puede llevarse a cabo en el presente.

que ella nos brinde herramientas para llevar a cabo una aproximación a la subjetividad de los agentes sería mucho pedir. Este primer caso de indiferencia teórica se conecta con las reflexiones sistémicas respecto al punto ciego. Todo observador no puede observar que no puede observar lo que no puede observar. Por eso, la ciencia necesita de observadores de segundo orden que sean capaces de hacer visible lo que ha permanecido fuera de foco por mera perspectiva. La ciencia evoluciona justamente porque en ella todo sirve para algo, pero nada sirve para todo. Para poder ver algo distinto es necesario "moverse" y eso en la ciencia quiere decir: disolver los elementos que constituyen una determinada teoría para recombinarlos con elementos venidos de otras perspectivas. Hay, en nuestra disciplina, casos paradigmáticos de (re)combinaciones exitosas. Por ejemplo, muchos de los aportes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se deben a la feliz combinación del análisis marxista con el psicoanálisis freudiano, de la misma manera en que la teoría general de la acción de Parsons se debe en gran parte a la cooperación de las sociologías de Durkheim y Weber más el componente psicoanalítico. Respecto a esta indiferencia temática no hay, pues, mucho que hacer. Por esta razón quiero centrar mi atención en el segundo caso, a saber: aquel en el que la indiferencia temática remite a un determinado diagnóstico realizado desde la misma teoría. Tenemos también en la historia de la sociología muchos ejemplos de este tipo de indiferencia. Para cerrar este apartado mencionaré únicamente un caso paradigmático.

Es bien sabido que Marx consideraba que el triunfo de la revolución obrera no sólo era necesario desde un punto de vista histórico, sino eminente. Este diagnóstico de la situación se derivaba de los análisis teórico-empíricos llevados a cabo por Marx, fundamentalmente, en su gran obra *El capital*. Para Marx la inminencia de la revolución se explicaba, pues, por el recrudecimiento de las contradicciones inherentes al sistema capitalista. El hecho de que estas contradicciones remitieran a la base material —a la economía, determinante *en última instancia* de las acciones humanas— convertía a este diagnóstico en una suerte de dogma marxista. Sin embargo, la tan mentada revolución no se llevó a cabo (al menos no en las naciones en las que Marx consideraba que esto sucedería, a saber: en las naciones industrializadas) y el capitalismo, como podemos ver actualmente, goza de cabal salud. Esta "falla" hizo necesaria la revisión de los postulados marxistas y desplazó la atención de los mecanismos sistémico-económicos al ámbito de la conciencia de clase y la ideología. Tenemos, pues, que un diagnóstico derivado de su propia teoría impidió a Marx observar la relevancia de los fenómenos "superestructurales". Sin embargo, esto no quiere decir que Marx no los haya tomado nunca en cuenta. Es posible encontrar en obras tempranas de Marx —tales

como *Los manuscritos económico-filosóficos, La ideología alemana* y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* —interesantes reflexiones sobre este tipo de la formación de la conciencia y el fenómeno de la ideología. El énfasis puesto en estos temas fue eclipsado por el ulterior interés de Marx por la economía política y los aspectos *sistémicos* de la economía capitalista. En este sentido, el determinismo económico "lineal" del último Marx resulta evidente. El hecho de que el "joven Marx" hubiera dedicado varias obras al análisis de los fenómenos propios de la superestructura nos muestra que su enfoque tenía el potencial para tomarlos en cuenta y, por lo tanto, para generar una descripción más compleja de la realidad social.

Aquí no se trata, pues, de un caso en el que la perspectiva teórica hace invisibles determinados fenómenos, sino de una indiferencia derivada de una particular aplicación de la teoría. En los siguientes dos apartados me dedicaré a mostrar que algo similar ocurre con Luhmann en lo que respecta al tema del espacio y al de la diferenciación social.

VII

La primer crítica a la que someteremos a la teoría de Luhmann tiene que ver la posición que en ella ocupa el espacio. En principio, existen razones de peso en la teoría para explicar esta indiferencia ante el espacio. Con su definición de sociedad, Luhmann busca superar diversos "obstáculos epistemológicos" que limitan las capacidades de observación de la sociología. Estos "obstáculos epistemológicos" remiten, en primer lugar, al ya mencionado tema de la inclusión del ser humano en la conceptuación de la sociedad y a la consecuente idea de que el consenso entre seres humanos es necesario para la emergencia de la sociedad. En segundo lugar, Luhmann considera equivocado definir el concepto de sociedad en términos de unidades territoriales. Para Luhmann no tiene sentido hablar de "la sociedad mexicana" o "la sociedad española" —como si éstas fueran distintas— ya que, en la modernidad, existe una sola sociedad: *la sociedad mundo*. El concebir a la sociedad como una entidad constituida por seres humanos concretos o por diferencias territoriales deriva en el último de los obstáculos epistemológicos, a saber, en la idea de que la sociedad puede ser observada desde "fuera". Para Luhmann es necesario cambiar esta idea porque toda observación sociológica de la sociedad sólo podrá llevarse a cabo en la sociedad. Tenemos, pues, que el observador siempre está implicado en lo que observa. No cabe duda que las consecuencias epistemológicas de esta crítica son enormes. Un desarrollo sistemático de las mismas trasciende, sin embargo, los objetivos del presente escrito.

Regresemos, pues, al tema central del presente apartado: la indiferencia luhmanniana ante el concepto de espacio.

Evidentemente, esta irrelevancia relativa del espacio en la discusión sociológica no es algo nuevo. Desde sus orígenes, la disciplina ha buscado "independizarse" del espacio. Este hecho se explica, en lo fundamental, por dos razones. En primer lugar, la evolución social ha avanzado en la dirección de la "desaparición" del espacio. De otrora dimensión dominante, el espacio ha pasado a ser un ámbito más, proclive de ser controlado socialmente. La condición de posibilidad de dicho control ha sido el desarrollo de medios de difusión de la comunicación (escritura, imprenta, radio, internet, etc.) y de medios de transporte de individuos (barco, tren, automóvil, avión, etc.). Gracias a este control, las distancias entre "sociedades" dejó de medirse en términos espaciales y pasó a ser ponderada en términos estrictamente temporales. Las "sociedades" son diferentes no porque se encuentren alejadas espacialmente unas de otras, sino porque están en distintos momentos evolutivos. Ya desde los griegos puede observarse este cambio de perspectiva. Mientras que para Heródoto la distinción griegos/bárbaros remitía meramente a la dimensión espacial, para Tucídides esta distinción era vista en términos de desarrollo temporal, de tal suerte que mediante la observación de los bárbaros podía llegar a conocerse algo sobre las formas de vida predominantes en la Grecia *antigua*.

La segunda razón que da cuenta de la irrelevancia del espacio en la sociología tiene que ver con la pretensión generalizadora de muchos de los grandes paradigmas explicativos de la disciplina. En claro contraste con el puntillismo espacio-temporal de las investigaciones históricas, las investigaciones sociológicas se caracterizan por la forma en que ensanchan y comprimen el espacio y el tiempo. La racionalización en Weber, por ejemplo, es una dinámica que se verifica más allá de un tiempo y un espacio concretos. Ciertamente, en la modernidad nos topamos, fundamentalmente, con un tipo particular de racionalidad —la racionalidad medios/fines—, pero el fenómeno de la racionalidad como tal puede observarse en diversos lugares y épocas. Lo mismo ocurre con otras lógicas propias de la modernidad, tales como la diferenciación funcional y la expansión del capitalismo.

En la discusión contemporánea, la búsqueda de conceptos transespaciales no ha menguado. Por ejemplo, la crítica del llamado "nacionalismo metodológico" desempeña un rol fundamental en la teoría de la modernidad reflexiva de Ulrich Beck. Por su parte, Anthony Giddens emplea el concepto de "desanclaje" espaciotemporal para dar cuenta del despegue de las relaciones sociales de sus contextos locales. Tenemos, pues, que la posición periférica que el espacio ocupa en la teoría sistémica luhmanniana no es sólo una preferencia, sino, en cierta forma, un rasgo disciplinar.

¿Qué sentido tiene entonces criticar la indiferencia de la teoría de sistemas respecto al espacio si ésta es un rasgo característico de la sociología? Para poder llevar a cabo esta crítica es necesario diferenciar entre la tendencia generalizadora del discurso teórico de la sociología y la capacidad que dichas teorías tienen para articular en la investigación empírica lo general (racionalidad, diferenciación funcional, etc.) con lo particular (contexto espaciotemporal en el que los fenómenos acontecen). Es aquí donde la aproximación de Luhmann tiene serios problemas, no en balde se le ha criticado su "incapacidad" para ser aplicada a la investigación empírica. Veamos algunos aspectos de esta problemática.

Para Luhmann el sentido es el concepto más fundamental de la sociología. Sin el sentido la selección de formas psíquicas y sociales sería imposible ya que es gracias a este medio que dichos sistemas generan complejidad. Para poder reducir complejidad, los sistemas que operan en el medio del sentido —sistemas psíquicos y sociales— reproducen la forma actualidad/potencialidad. Esto quiere decir que en su operación los sistemas actualizan un determinado sentido remitiendo el resto de las posibilidades al ámbito de lo potencial, es decir, de aquello que, eventualmente, puede ser actualizado. A su vez, esta distinción entre lo actual y lo potencial se realiza en tres dimensiones relativamente autónomas. Estas dimensiones son: la dimensión objetual, la dimensión social y la dimensión temporal.

La estructuración propia de la dimensión objetual se lleva a cabo mediante la distinción esto/otro. Es decir que la actualización de un sentido determinado —por ejemplo, del sentido "árbol"— implica la negación de todos los demás sentidos (casa, perro, gato, etc.). En el caso de la dimensión social del sentido la estructuración operativa se lleva a cabo mediante la distinción *ego*/*alter*. Gracias a esta distinción es posible observar la condición de posibilidad de la emergencia de sistemas sociales, a saber: la doble contingencia. La distinción ego/alter no remite, pues, a personas concretas, sino a posiciones comunicativas. Por su parte, la estructuración de la dimensión temporal corre a cargo de la distinción pasado/futuro. En esta distinción el presente aparece como tercero excluido, como el momento en que la operación se realiza y que, por lo mismo, requiere de un observador de segundo orden (que bien puede ser el mismo sistema en otro momento) para ser observada. Mediante la distribución de operaciones correspondientes a cada dimensión, los sistemas psíquicos enlazan pensamientos a pensamientos y los sistemas sociales comunicaciones a comunicaciones. De tal suerte que los rasgos estructurales de los diversos sistemas dependen de la manera en que se estructura esta distribución. Por ejemplo, sistemas sociales como el derecho estructuran su función sobre la base de la dimensión temporal del sentido ya que sólo ahí es posible estabilizar expectativas.

En esta reflexión sobre las dimensiones del sentido salta a la vista la ausencia de una dimensión espacial. Hay quienes consideran que Luhmann no desarrolló una dimensión espacial porque ésta se incluye en la dimensión objetual. Tal y como argumenta Rudolf Stichweh,[17] esta consideración no es plausible por el hecho de que la diferencia esto/otro no depende del posicionamiento espacial. Al ser distinciones que procesan sentido, las operaciones de los sistemas sociales pueden ocurrir en el mismo lugar en el espacio sin dejar de contribuir a la autopoiesis de diversos sistemas. En el mismo salón de clases pueden emitirse operaciones de varios sistemas —comunicación educativa, científica, organizacional, interactiva— sin la necesidad de desplazarse en el espacio. Por su parte, la idea del espacio implica la absoluta imposibilidad de que un mismo espacio pueda ser ocupado —en el mismo momento— dos veces. Una fuerte candidata a convertirse en la distinción estructurante de una dimensión espacial del sentido sería la distinción cerca/lejos. En ella se encuentra implícita la imposibilidad arriba mencionada ya que lo que está cerca no puede estar lejos y viceversa. De hecho, el hablar de que un mismo espacio no puede ser ocupado dos veces *en el mismo momento* nos lleva a pensar que —más allá de un cierto "aire de familia" entre la dimensión objetual y la (aquí propuesta) dimensión espacial del sentido— sería más correcto hablar de una dimensión espaciotemporal del sentido. A final de cuentas la idea de cercanía y lejanía parece haber remitido originalmente tanto al tiempo como al espacio.

Luhmann, sin embargo, no desarrolla esta idea. Para él está claro que no es necesario tomar en cuenta una dimensión espacial del sentido para desarrollar su teoría. No existe, pues, en su teoría una solución analítica a la exclusión del espacio como dimensión significativa. Todo parece indicar que el argumento para dicha exclusión descansa en la visión socio-evolutiva antes mencionada. Las condiciones de posibilidad que sustentan a la sociedad mundo son, en este sentido, el desarrollo de tecnologías de expansión de la comunicación y el afianzamiento de la diferenciación funcional como forma primaria —es decir: dominante— de la comunicación. Cuando Luhmann habla de los diferentes sistemas parciales no se está refiriendo, en principio, a ningún lugar en particular, sino a una lógica operativa de carácter funcional. Los sistemas parciales son observados desde el ángulo de la sociedad y, por esta razón, quedan caracterizados en términos de la función que desempeñan. Un sistema logra diferenciarse cuando una determinada solución a un problema comunicativo se repite lo suficiente como para estabilizar una estructura. A

[17] Rudolf Stichweh, "Raum, Region, Stadt in der Systemtheorie", en: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, Año 4, Número 2, 1998, pp. 341-358.

manera de ejemplo podemos hablar de los problemas que surgen en los procesos de toma de decisiones colectivas de carácter vinculante. Cuando dos o más individuos se ven emplazados a decidir, el proceso de toma de decisiones suele tornarse problemático y la actualización de una determinada posibilidad —de una decisión— se hace improbable. En la evolución se han generado estrategias comunicativas para hacer *sistemáticamente* más probable la toma de decisiones colectivas (es importante acentuar el carácter colectivo de la decisión ya que entre más individuos estén involucrados en dicho proceso, más improbable se tornará la actualización de un sentido). El medio de comunicación simbólicamente generalizado que ha contribuido a la diferenciación de una solución sistemática al problema de la toma de decisiones es el poder. Conocemos a esta solución sistemática con el nombre de sistema político. Si bien históricamente la construcción de colectivos remite al ámbito espacial ya que los colectivos (pueblos, comunidades, estados, etc.) se conforman en territorios, Luhmann no se interesa por esta diferenciación territorial, sino por las equivalencias funcionales en las estrategias comunicativas en la toma de decisiones. Por esta razón, Luhmann no nos presenta al sistema político alemán o al sistema político estadounidense, sino al sistema político *de la sociedad*. Lo mismo pasa con los demás sistemas funcionales de la sociedad. La ciencia, la economía, el derecho y el arte, por sólo mencionar algunos, no son analizados por Luhmann como fenómenos localizables en un espacio determinado, sino como estructuras comunicativas por el hecho de que sus límites no se establecen en términos espaciales.

Surge ahora una reflexión obligada que ayuda a observar los límites del enfoque sistémico. Cuando decimos que las fronteras de la comunicación no coinciden con las fronteras espaciales, ¿de qué fronteras espaciales estamos hablando? De las fronteras nacionales evidentemente. Es decir, Luhmann sólo es capaz de concebir el espacio en términos de una diferenciación por segmentos propia de los Estados nacionales y, por lo tanto, no pudo recuperar la riqueza analítica que existe en la observación de los procesos de estructuración comunicativa en la dimensión espacial (o espaciotemporal). Esta aproximación es, pues, de gran utilidad para profundizar la crítica al "nacionalismo metodológico". Al igual que los riesgos, los flujos económicos, las verdades científicas y las obras de arte trascienden fronteras de los Estados nacionales. Los límites de la misma se encuentran, sin embargo, en su incapacidad para conceptuar el espacio como algo más que un mero espacio "nacional". Luhmann deja de lado que si bien en términos estructurales las fronteras de los sistemas parciales trascienden el tiempo y el espacio, en términos programáticos la comunicación funcional sólo puede llevarse a cabo en lugares y momentos determinados. Esto parece colarse a la teoría de

sistemas por "la puerta trasera" cuando en unas cuantas páginas Luhmann explica la emergencia de realidades regionales con ayuda del concepto de condicionalización. Es ahí donde observa que las condiciones locales pueden contribuir o limitar el establecimiento de lógica funcional total o parcialmente. Es justamente ahí, en el ámbito de la investigación empírica, donde el espacio (nacional, regional, local, etc.) vuelve a hacerse relevante. En mi opinión, este descuido por parte de Luhmann tiene mucho que ver con el hecho de que no hay en su obra un desarrollo sistemático de una teoría de la programación de los sistemas.[18]

VIII

La segunda crítica a la que quisiera someter a la teoría de la sociedad de Luhmann nos lleva al problema de la diferenciación. Aquí, como en el caso del espacio, nos topamos una vez más con un descuido que se deriva de una aplicación particular de la teoría. Al interesarse fundamentalmente por la descripción de lo estrictamente moderno de la sociedad moderna, Luhmann sobredimensiona la diferenciación estrictamente objetual, en detrimento de la diferenciación social. Antes de iniciar con la crítica es, sin embargo, necesario definir brevemente ambas formas de diferenciación.

Retomando las dimensiones del sentido arriba expuestas, entiendo por diferenciación social la estructuración de la comunicación en la dimensión social del sentido. Por medio de esta diferenciación es posible la construcción de grupos sociales desiguales. Evidentemente, dicha desigualdad no queda reducida a la desigualdad en términos económicos —constitución de clases y estratos sociales—, sino que también se observa en criterios como el género, la pertenencia a un determinado grupo étnico o la edad. No obstante esta diversidad de criterios de construcción de grupos, la aproximación paradigmática a la diferenciación social sigue siendo la llevada a cabo por Karl Marx y Friedrich Engels en sus investigaciones sobre la lucha de clases.

Por su parte la diferenciación objetual remite a la emergencia de diversos ámbitos de acción/comunicación tales como la ciencia, el derecho, la educación, etc. Esta forma de diferenciación también ha sido tratada tanto por

[18] En otro lugar he desarrollado el esbozo de una teoría de la programación. Dicho desarrollo me ha llevado más allá de las aproximaciones estrictamente sistémicas y me ha orillado a poner en colaboración perspectivas aparentemente tan disímiles como la teoría de sistemas de Luhmann y la teoría de los campos de Pierre Bourdieu. Cf. Jorge Galindo, *Zwischen Notwendigkeit und Kontingenz. Theoretische Selbstbeobachtung der Soziologie*, Wiesbaden, VS Verlag, 2006.

autores clásicos como por autores contemporáneos y ha conocido las más diversas formulaciones. Mientras que Durkheim lo analizaba en términos de una división del trabajo, Weber lo observaba sobre la base de la "legalidad propia" de las diversas esferas de acción. Por su parte, Schütz nos habla de ámbitos finitos de sentido, Parsons de sistemas funcionales y Bourdieu de campos sociales. No cabe duda que todas estas aproximaciones han hecho aportes valiosos al conocimiento sociológico. Sin embargo, es probable que ninguna otra teoría en la historia de la disciplina haya realizado un análisis tan minucioso de la diferenciación objetival característica de la sociedad moderna como la teoría sistémica de la sociedad de Luhmann.

Luhmann define la diferenciación objetual propia de la sociedad moderna mediante el concepto de diferenciación funcional. Mientras que sociedades anteriores habían estructurado su diferenciación objetual sobre la base de la segmentación, la distinción centro/periferia y la estratificación, la moderna sociedad mundo está marcada por el primado de la funcionalidad. Esto quiere decir que en la sociedad moderna los diversos sistemas parciales son, a la vez, iguales y desiguales. Iguales en tanto todos desempeñan una función para la sociedad, desiguales en tanto que ningún sistema puede ser sustituido por otro. En este sentido, por ejemplo, ciencia y economía son comparables por el hecho de que ambas son sistemas funcionales —uno resuelve el problema de la producción y validación de conocimiento, mientras que el otro se las tiene que ver con los problemas derivados de la producción de escasez—. Las similitudes, sin embargo, terminan ahí, ya que la ciencia no puede resolver el problema de la economía, ni la economía el de la ciencia. Esta aproximación al ámbito de la diferenciación objetual llevó a la teoría de Luhmann a explicar los enormes problemas que la sociedad moderna tiene para, por ejemplo, coordinar soluciones a problemas como el deterioro ambiental del planeta. Si cada sistema sigue su propia lógica resulta altamente improbable que éstos puedan llegar a un "acuerdo" para resolver dicho problema ya que la solución propuesta por uno de ellos no tendría por qué coincidir con la visión de los demás. Así las cosas, la solución propuesta desde la ciencia tiende a chocar con la desarrollada por la política y ésta, a su vez, con la propia de la economía (una solución científica puede no ser ni política, ni económicamente rentable, por ejemplo).

El funcionalismo de Luhmann radica, pues, en la posibilidad de establecer perspectivas de comparación —equivalencias funcionales— y permitir así que la teoría aprenda de sus propios desarrollos. Es decir que lo que se aprende del operar de la ciencia tenga validez para la educación o la economía, siempre y cuando sea traducido a la lógica operativa de estos sistemas. De esta forma Luhmann pudo desarrollar una batería de conceptos que le

ayudaban a encontrar las soluciones equivalentes en cada ámbito. Función, código, medio de comunicación simbólicamente generalizado y programa son algunos de estos conceptos.

El enorme puntillismo de Luhmann en el análisis de la diferenciación objetual no se corresponde ni remotamente con su observación de la diferenciación social. Por razones obvias, Luhmann no es capaz de observar la diversidad de posibilidades de estructuración de los grupos sociales en la modernidad. Como ya se dijo antes, para Luhmann los individuos están el entorno de la sociedad. Hasta aquí no hay problema. El problema surge cuando recordamos que estos individuos son decodificados socialmente como personas pertenecientes a categorías clasificatorias diferentes: mujeres, homosexuales, ancianos, etc. Sin negar el primado de la diferenciación funcional, no cabe duda que estas clasificaciones desempeñan un rol fundamental en la estructuración de la comunicación. Este rol, sin embargo, no puede ser observado por Luhmann con la profundidad que merece. Cuando Luhmann observa la diferenciación social, por lo regular, sólo es capaz de observarla en términos de estratificación, en cuyo análisis hace necesario el uso del concepto de clase social.

Luhmann tiene claro que el advenimiento del primado de la diferenciación funcional no implica la desaparición de la desigualdad social. Lo único que le interesa a Luhmann es mostrar la manera en que la estratificación se ha adaptado a la diferenciación funcional. El paso del concepto de estrato al concepto de clase social es un claro ejemplo. El concepto de clase social remite a un principio estrictamente moderno, según el cual la estratificación debe renunciar a la regulación de la interacción. Mientras que en las sociedades en las que primaba el principio de la estratificación toda la comunicación se estructuraba en referencia al rango, en la sociedad moderna el rango social pasa a segundo término. No importa si se es rico o pobre, noble o plebeyo, las verdades de la ciencia son accesibles a cualquiera que posea las calificaciones para descifrarlas. En sentido estricto, para Luhmann la desigualdad social es un fenómeno "extraño" ya que no desempeña función alguna para la sociedad moderna. Mientras que la mayoría de los sociólogos del orbe se interesan por la desigualdad social debido a su normalidad y persistencia, Luhmann se interesa en ella por su carácter anómalo, resultado paralelo del operar sistémico en general y del operar de los sistemas económico y educativo en particular.

En su obra tardía, Luhmann regresó al tema de la desigualdad social y lo analizó en términos de la distinción inclusión/exclusión.[19] Mediante esta dis-

[19] Niklas Luhmann, "Inclusión y exclusión", en: Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 167-195.

tinción Luhmann pretende dar cuenta de la forma en que la sociedad regula la participación de las personas en los diversos ámbitos de comunicación. A lo largo de la historia, cada principio de diferenciación ha generado sus propios criterios de inclusión y exclusión. Al ser un sistema descentrado, la sociedad moderna no posee un principio único que regule la participación de las personas en la comunicación. En ella, cada sistema parcial establece sus propios criterios de exclusión —por ejemplo, el que no tiene propiedad, no participa de la economía de la misma manera en que aquel que no tiene poder poco puede hacer en la política.

Por su parte, la inclusión a estos sistemas presenta también una particularidad histórica. En la modernidad, ningún sistema parcial puede abarcar la totalidad de la persona. Hoy día, por ejemplo, se participa de la economía cuando se necesita comprar o vender algo, del derecho cuando se quiere demandar a alguien y del arte cuando se va a un museo. La inclusión en los diversos sistemas parciales queda, pues, regulada por los principios fundamentales de la cultura occidental: libertad e igualdad. En lo empírico, sin embargo, es difícil observar la puesta en práctica de dichos principios. La ubicua desigualdad social limita la libertad. La sociedad moderna ha podido tolerar discursivamente esta desigualdad porque la ha temporalizado. En este sentido, la inclusión plena es la gran promesa de la modernidad. Su realización, sin embargo, parece no ser más que una quimera.

A los problemas de coordinación entre los diversos sistemas parciales antes mencionados hay que añadir la fuerza con la que la exclusión integra enormes conglomerados humanos que existen en ámbitos donde la comunicación funcional simple y llanamente no opera. Luhmann piensa aquí, sobre todo, en las favelas brasileñas. A la laxitud de la integración se opone la fortaleza de la exclusión. Mientras que la inclusión de una persona de un determinado sistema nos dice poco sobre su inclusión en otro sistema —alguien puede ser un buen científico, sin necesariamente ser rico o políticamente influyente—, el quedar excluido de un ámbito de comunicación puede generar una reacción en cadena que termine por excluirnos de otros muchos sistemas. Así las cosas, la sociedad moderna parece estar sometida a la súper codificación: inclusión/exclusión. Si bien Luhmann no considera que la autopoiesis de los sistemas parciales esté amenazada por esta súper codificación, no niega que significa un enorme reto para sistemas como el de la política y el del derecho.

No cabe duda que ambos diagnósticos nos presentan rasgos fundamentales de la sociedad moderna. Estos rasgos, sin embargo, nos son presentados desde la óptica de la diferenciación objetual. Sólo así se explica que Luhmann se sorprenda de la permanencia de la desigualdad y de los esfuerzos propios

de la lógica de distinción en un contexto donde éstos ya no desempeñan función alguna. Al quedar fuera del radar funcional, la dinámica específica de la diferenciación social no puede ser analizada. Por mi parte, soy de la opinión de que un análisis profundo de los efectos estructurantes de la diferenciación social no tiene por qué negar el primado de la diferenciación funcional propio de la sociedad moderna.[20]

Al igual que en el caso del espacio, Luhmann se deja llevar por su diagnóstico de la sociedad moderna y, por lo tanto, se hace insensible a los estímulos del dato empírico. Sin lugar a dudas, la diferenciación social desempeña un rol fundamental en la ya mencionada programación de los sistemas. Contrario a lo que Luhmann piensa, las diferencias sociales siguen teniendo un gran peso en la estructuración de los sistemas de interacción y, a través de ellos, en las organizaciones y en los sistemas funcionales. Esta recuperación, sin embargo, puede llevarse a cabo activando el potencial de observación de dichos fenómenos que descansa en la propia teoría de Luhmann. Por ejemplo, el género del autor de un texto científico quedará diluido en el formato del dictamen anónimo. Éste, sin embargo, se hará manifiesto en la presentación del texto en un congreso. De la misma manera, el origen de clase no puede ocultarse tan fácilmente y éste puede tener efectos estructurantes en la programación de un determinado sistema.

IX

Evidentemente, el formato de "estudio introductorio" impone serias limitaciones. Por esta razón, pido al lector que no vea estas páginas como un análisis acabado, sino como una suerte de provocación cuyo fin es invitar a la lectura y a la reflexión.

Hago esta invitación plenamente convencido de que la pasividad teórica que ha caracterizado a la sociología que se hace en lengua española es un rasgo que debe ser superado lo más pronto posible, si queremos estar a la altura de los desafíos de nuestra época. Para poder hacer esto debemos aprender a tener otro trato con las teorías. Debemos dejar de verlas como piezas de museo que sólo sirven para ser admiradas o como templos a los que podemos acudir en búsqueda de certezas. Las teorías sociológicas, y la de Luhmann no es la excepción, son "cajas de herramientas" que nos ayudan a pensar la realidad desde el ángulo de la complejidad. Si una herramienta de dicha caja

[20] Una vez más remito a: Jorge Galindo, *Zwischen Notwendigkeit und Kontingenz*, *loc. cit.*

—o la caja entera— deja de ser útil, debe ser arreglada o, dado el caso, substituida. Nuestro trato con las teorías debe, pues, dejar de ser reverencial y tornarse, en algún sentido, irreverente ya que sólo así estaremos en condiciones de cada vez "ir más allá" en nuestro conocimiento del mundo social.

Jorge Galindo Monteagudo
México, julio de 2006.

PREFACIO

Al incorporarme a la Facultad de Sociología (fundada en 1969) de la Universidad de Bielefeld, me encontré con la exigencia de nombrar el proyecto de investigación en el que trabajaba. Desde entonces, y hasta ahora, mi proyecto ha sido el de una teoría de la sociedad. Tiempo estimado: treinta años; costo del proyecto, ninguno. En cuanto a la duración, las dificultades del proyecto fueron estimadas realistamente. En aquellos años, en la sociología, la situación de la literatura sobre el tema ofrecía muy pocos puntos de referencia para estimar un proyecto de tal naturaleza como algo posible. No en último término porque la ambición de una teoría de la sociedad estaba bloqueada por concepciones neo-marxistas. Un volumen resumido sobre ese tema, publicado junto con Jürgen Habermas, apareció con el título de*: ¿Teoría de la sociedad o tecnología social?: ¿Qué aporta la investigación de sistemas?* Lo irónico de este título fue que ninguno de nosotros se inclinaba por una tecnología social, aunque existían diferencias respecto a cómo se tendría que formular una teoría de la sociedad. Es muy sintomático que en la percepción pública el lugar de una teoría de la sociedad no se haya hecho a través de la teoría, sino a través de una discusión.

Desde un principio, la teoría de la sociedad estuvo asumida como publicación conformada por tres partes: un capítulo de introducción a la teoría de sistemas, una exposición del sistema llamado 'sociedad', y una tercera parte donde se mostrarían los principales sistemas funcionales de la sociedad. El concepto básico se sostuvo, pero la extensión tuvo que corregirse varias veces. En el año de 1984 publiqué el capítulo de Introducción en forma de libro con el título: *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Básicamente se trataba de trasladar el concepto de operación referencial a la teoría de los sistemas sociales. Nada esencial cambió en eso, aunque los progresos en el campo de la teoría general de sistemas y de la teoría constructivista del conocimiento ofrecieron la oportunidad de intentar nuevos desarrollos. Algunas de estas aportaciones aparecieron reunidas en una serie de libros con el título *Ilustración Sociológica* (*Soziologische Aufklärung*), otras se quedaron plasmadas en forma de manuscrito, y otras aparecen publicadas en la primera parte de este libro.

Desde principios de los años ochenta empezó a ser claro qué significado tendría para la teoría de la sociedad comparar entre sí los diversos sistemas que se encargan de una función. Éste fue uno de los pilares fundamentales de la construcción teórica de Talcott Parsons. El peso teórico de la comparación aumenta en la medida en que se admite que no es posible deducir la sociedad a partir de un principio o de una norma trascendente —ya sea a la manera antigua de la justicia, de la solidaridad o del consenso racional. Aun quienes no reconocen esos principios y los lesionan, ejecutan con ello una operación social y deben, por consiguiente, quedar incluidos en la sociedad. Por otra parte no es ninguna coincidencia —si es que esto llegara a mostrarse— que campos tan heterogéneos como la ciencia y el derecho, la economía y la política, los medios de masas y la intimidad, pongan de manifiesto estructuras que pueden compararse —esto tan sólo por el hecho de que su diferenciación exige que se formen como sistemas. Pero ¿puede esto mostrarse? Parsons intentó garantizarlo a través de la descomposición analítica del concepto de acción. Pero una vez que este intento no resultó satisfactorio queda la posibilidad de elaborar teorías sobre cada uno de los sistemas parciales y mostrar que, pese a la diversidad de estos campos, puede aplicarse allí un mismo aparato conceptual: por ejemplo, *autopoiesis* y clausura operativa, observación de primer y segundo orden, autodescripción, medio y forma, codificación y —de manera ortogonal en calidad de estructura interna— la distinción autorreferencia/heterorreferencia.

Estas consideraciones llevaron a elaborar teorías para cada uno de los sistemas funcionales. Hasta hoy se han publicado: *La economía de la sociedad* (1988), *La ciencia de la sociedad* (1990), *El derecho de la sociedad* (1993) y *El arte de la sociedad* (1995); los sucederán algunos otros textos de ese tipo. Entretanto, los trabajos de una teoría de la sociedad se encontraban muy adelantados, listos en una serie de legajos de miles de páginas manuscritas que servían de texto para las conferencias magistrales, y que no se habían publicado. Luego, mi secretaria de aquel entonces se jubiló y por muchos meses estuvo detenida la ocupación de su plaza. En estas condiciones, la Universidad de Lecce me ofreció la oportunidad de continuar con mi trabajo. Volé entonces con mi proyecto y mis manuscritos a Italia. Allí apareció una versión resumida de la teoría de la sociedad (traducida al italiano), afinada y ajustada varias veces para que pudiera tener cabida en la universidad: Niklas Luhmann y Raffaele de Giorgi, *Teoria de la società*, Milán, 1992. El manuscrito de aquel entonces sirvió de base para una edición alemana más completa, edición que pude sacar adelante ya con una secretaria en Bielefeld. El texto que aquí se publica es resultado de esa historia vacilante.

El sistema de referencia de este texto es el sistema sociedad —distinto a todos los sistemas sociales que se forman al efectuarse las operaciones sociales; distinto, pues, a los sistemas funcionales, a los de interacción, a los de organización, y a los movimientos sociales. Todos estos sistemas presuponen un sistema social de la sociedad ya constituido. Por consiguiente, la pregunta fundamental sería: ¿cuál es la operación de este sistema, que, al efectuarse, lo produce y lo reproduce? La respuesta la tendremos en el capítulo dos y será la comunicación. Esta relación hay que pensarla de manera circular: la sociedad no puede pensarse sin comunicación, pero tampoco la comunicación sin sociedad. Las preguntas por la aparición y la morfogénesis de la sociedad no pueden responderse ni con una teoría del surgimiento, ni con la tesis de una genuina naturaleza social de los 'seres humanos' —tesis que más bien oculta el problema en vez de resolverlo. Estas preguntas se contestarán con una teoría de la evolución en el tercer capítulo.

La tesis de que la comunicación se autoproduce postula límites claros entre sistema y entorno. La reproducción de comunicación mediante comunicación es algo que se lleva a cabo en la sociedad. Todas las otras condiciones (físicas, químicas, orgánicas, neurofisiológicas y mentales) son condiciones del entorno. Pueden, a través de la sociedad, lograr intercambios en los límites de su propia capacidad de operación. Ningún ser humano es imprescindible para la sociedad. Aunque esto de ningún modo quiere decir que la comunicación sea posible sin que haya conciencia, cerebros irrigados, vida, clima conveniente.

Todas las formaciones de sistemas en la sociedad se dirigen a la comunicación; de otro modo no podría afirmarse que acontecen en la sociedad. Esto también significa que las formaciones internas sociales no pueden vincularse a las divisiones propias del entorno. Esto es válido para la diferenciación segmentaria y, sobre todo —por encima de todos los niveles intermedios—, para la diferenciación funcional. En el entorno del sistema sociedad no hay familias ni nobles ni política ni economía. El capítulo cuarto —en el que se aborda la diferenciación— da cuenta de estos casos distanciados del exterior, e intenta aclarar cómo la diferenciación interna secunda al proceso de diferenciación externa del sistema sociedad.

En el concepto de comunicación está incluido el presupuesto de una autorreferencia reflexiva de la comunicación. La comunicación comunica que lo comunicado puede corregirse o discutirse hacia atrás, o que quiso decirse lo que se dijo; deja interpretarse, pues, mediante comunicación en una banda que va de lo creíble a lo increíble. Pero siempre —así sea con ayuda de una memoria muy corta— lleva prácticamente a excluir la afirmación de que no pasó nada. Al devolverse surgen las normas y las disculpas, las exigencias

de tacto, o el ignorar contra fáctico con el cual la comunicación se desintoxica de las molestias ocasionadas.

Ésta debe ser la razón por la que ninguna sociedad toma las previsiones necesarias para que la comunicación quede referida temáticamente al sistema sociedad como condición de su propia posibilidad, como la unidad siempre aludida del contexto de la comunicación. Para eso siempre se ha recurrido a la necesidad de un consenso básico, o a los *shared values*, o a un consenso atemático del 'mundo de vida'. A nosotros nos basta un concepto más reducido de autodescripción, que incluye el caso del disenso básico sobre el cual todavía puede comunicarse. La teoría de la autodescripción y sus variaciones históricas se presentarán en el capítulo cinco.

Con el concepto de sistemas que se describen a sí mismos (sistemas que describen su autodescripción) llegamos a un terreno lógico inclemente. Una sociedad que se describe a sí misma lo hace desde dentro, aunque parezca que lo hace desde fuera. Se observa a sí misma como objeto de su propio conocimiento aunque al realizar esta operación no permite que la observación se deslice en el objeto porque esto modificaría al objeto y exigiría una observación ulterior; debe dejar abierto si se observa desde dentro o desde fuera. Y cuando se propone fijar precisamente eso cae en la paradoja de la identidad. La sociología encontró una salida que después estiliza con el nombre de 'crítica'. De hecho esto lleva a una redescripción de la descripción, a una permanente introducción (nueva o trillada) de metáforas antiguas; lleva por tanto a la 'redescripción' en el sentido de Mary Hesse. Es evidente que de ese modo crítico pueden lograrse posibilidades de entendimiento, aunque el investigador consagrado a cuestiones de método no aceptará eso como ilustración.

El texto que aquí se ofrece es un intento de comunicación. Es un esfuerzo por describir a la sociedad con conocimiento pleno de lo que esto implica —y que ha quedado aquí bosquejado. Cuando la comunicación de una teoría de la sociedad se realiza como comunicación, ella altera la descripción del objeto y con ello al objeto asumido en la descripción. Teniendo esto en cuenta desde un principio, el libro se titula *La sociedad de la sociedad*.

1. LA SOCIEDAD COMO SISTEMA SOCIAL

I. La teoría de la sociedad de la sociología

Las siguientes investigaciones se ocuparán del sistema social llamado sociedad moderna. Un intento de tales características —y esto es de lo que hay que rendir cuentas primero— actualiza una relación circular con su objeto; aunque en realidad ni siquiera se haya establecido cuál debiera ser su objeto. Al término 'sociedad' no se asocia de hecho una representación unívoca, y lo usualmente designado como 'social' tampoco muestra referencias objetivas uniformes. Además, el intento por describir a la sociedad no puede hacerse fuera de la sociedad: hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación en la sociedad. Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma. La descripción debe, pues, aprehender su objeto como objeto-que-se-describe-a-sí-mismo. Usando una expresión proveniente del análisis lógico de la lingüística, podría decirse que toda teoría de la sociedad presenta un componente autológico.[1] Quien por razones teórico científicas lo juzgue improcedente, entonces debe renunciar a una teoría de la sociedad, a la lingüística y a otros muchos campos del conocimiento.

La sociología clásica intentó establecerse como ciencia de los hechos sociales —hechos entendidos a diferencia de las meras opiniones, valoraciones, ideologías preconcebidas. Dentro del marco de dicha distinción no habría nada que objetar. Sin embargo, el problema radica en que la determinación de hechos sólo se presenta en el mundo como un hecho. Esto significa que la sociología necesitaría tomar en cuenta su condición de ser ella misma un hecho. Necesidad que se impone al ámbito total de su investigación y no se resuelve

[1] En un sentido semejante, Lars Löfgren llama "autolingüística" a una forma que debe "desarrollarse" lógicamente a través de la distinción de planos. Cf. "Life as an Autolinguistic Phenomenon", en Milan Zeleny (ed.), *Autopoiesis*: *A Theory of Living Organization*, Nueva York, 1981, pp. 236-249.

tan sólo con el interés específico de una 'sociología de la sociología'. Como se sabe ahora, esto rebasa las premisas de una lógica bivalente.[2] El problema puede relegarse de manera pragmática escogiendo temas de investigación restringidos, ya que el investigador se entiende a sí mismo como sujeto situado fuera de su tema. No obstante, en el ámbito de una teoría de la sociedad esta idea no se sostiene, pues el trabajo en una teoría de esta naturaleza termina necesariamente enredado con operaciones autorreferenciales: la teoría sólo puede comunicarse dentro del sistema sociedad.

Hasta hoy, la sociología no ha sabido plantearse con el suficiente rigor este problema ni ha derivado de allí las consecuencias resultantes. Por eso tampoco ha podido contribuir con una teoría plausible de la sociedad. Hacia finales del siglo XIX, todo intento por vincular la descripción de la sociedad a su objeto fue tomado como 'ideología' y, por tanto, rechazado. Sobre esa base habría sido impensable el establecimiento académico de la sociología en el ámbito de las ciencias exactas. Por eso muchos llegaron a pensar que debía renunciarse a un concepto de sociedad para limitarse al análisis estrictamente formal de las relaciones sociales.[3] Una conceptuación basada en la diferencia (individualización, diferenciación) parecía ser suficiente para recalcar el interés de investigación de la sociología. Otros —sobre todo Durkheim— opinaban que sí era posible una ciencia rigurosamente positiva de los 'hechos sociales' y de la sociedad como su condición de posibilidad. Algunos más se conformaban con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y con la relativización histórica de todas las descripciones de la sociedad. Haciendo caso omiso de los detalles, por lo común se veían obligados —por cuestiones de teoría del conocimiento— a aceptar la distinción sujeto/objeto y por consiguiente sólo podían escoger entre una posición científicamente ingenua o una posición reflexionada de manera teórico trascendental.

[2] Véase por ejemplo —en relación con Gotthard Günther: "Fred Pusch", en *Entfaltung der sozialwissen schaftlichen Rationalität durch eine transklassische Logik*, Dortmund, 1992.

[3] Esto se da ¡aun hoy! Cf. Friedrich H.Tenbruck, "Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie", en *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1981), pp. 333-350. Simmel, en el afán de recalcar relaciones y dinámica, ya sólo habla de "socialización" ("Vergesellschaftung"). Para Max Weber son tan importantes (y tan "trágicas") las diferencias entre ámbitos de valor (órdenes de vida, etcétera) de la sociedad que por eso renuncia del todo a formular un concepto único e incluyente de la misma. Véase Hartmann Tyrell, "Max Webers Soziologie —eine Soziologie ohne 'Gesellschaft'", en Gerhard Wagner y H. Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 390-414.

Muchas de las singularidades de la sociología clásica de hoy habría que atribuirlas a la limitación de este esquema selectivo —y al empeño por salir adelante a pesar de él. Así se explican las extrañas conexiones entre trascendentalismo y psicología-social en Georg Simmel; la teoría del valor en el concepto de acción de Max Weber y su relación con el neokantismo, y además, el requerimiento de Schelsky de una 'teoría trascendental de la sociedad' a la que no podría llegarse mediante métodos empíricos normales; pero como el concepto de lo trascendental se comprometía con el sujeto único fue imposible ir más allá.[4] Hoy día estas posiciones son de interés exclusivo para quienes se dedican a hacer exégesis de los clásicos. A pesar de las dificultades de esta vinculación indiscutida con el esquema sujeto/objeto y de la imposibilidad de resolver con dicho esquema el problema del objeto, queda el hecho de que la sociología clásica nos ha aportado la única descripción de la sociedad con la que actualmente contamos. Quizás esto explica el encanto que emana de los clásicos y que los ha convertido, en sentido estricto, en textos que parecieran elevarse por encima de lo meramente temporal. Casi todo el trabajo teórico de la sociología actual está dedicado a la retrospectiva y a la reconstrucción. Por eso vale la pena preguntarse cómo ha sido posible este éxito.

Y lo ha sido —de esto no cabe duda— porque no se reconoció la relación circular con el objeto (!). La salida, que acabó ocultando a los clásicos el problema, residió en un autoposicionamiento histórico, es decir, en la disolución del círculo a través de una diferencia histórica en la cual la teoría se vinculaba a sí misma históricamente —aunque sólo históricamente. Es así como en el siglo XIX la sociología afronta en sus inicios los problemas estructurales y semánticos. Aun allí donde los conceptos se formulan de manera abstracta, su plausibilidad arranca de la situación histórica. Desvanecida la confianza en el progreso, se sustituyen los análisis estructurales confiados en el desarrollo positivo (a pesar de todos los costes sociales), por los análisis de la diferenciación social, de la dependencia de la organización, de la estructura de los roles. Se abandona el concepto de sociedad propio de la economía política —centrado en la economía— que prevalece desde los últimos decenios del siglo XVIII y se abre la discusión entre quienes creen en una determinación más bien material (económica) o más bien espiritual (cultural) de la sociedad. Al mismo tiempo adquiere significado la posición del individuo en la sociedad moderna. Éste llega a ser el tema central del análisis sociológico; tema a partir del cual, sin embargo, la sociedad es vista entretanto con mayor

[4] Cf. Helmut Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* (1959), 3ª edición, Düseldorf, 1967, pp. 93ss. Véase también Horst Baier, *Soziologie als Aufklärung —oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft,* Konstanz, 1989.

escepticismo puesto que ya no se considera una totalidad destinada sin más al progreso.

Conceptos como los de socialización (*Sozialisation*) y rol subrayaron la necesidad de una mediación teórica entre individuo y sociedad. Al lado de la diferencia histórica, esta distinción (individuo/sociedad) ha adquirido la función de eje teórico, aunque —igual que en el caso de la historia— aquí tampoco queda planteada la pregunta por la unidad de la distinción. Si bien la pregunta sobre qué es la historia se soslaya sistemáticamente,[5] el problema de cuál es la unidad de la diferencia entre individuo y sociedad ni siquiera se ha reconocido como problema porque, siguiendo a la tradición, se parte del supuesto según el cual la sociedad está compuesta por individuos. He aquí la base del análisis 'crítico' de la sociedad que nadie se atreve a 'deconstruir' preguntando por la unidad que prevalece en la diferencia entre individuo y sociedad. Por último, el escepticismo, que en Max Weber se vuelve posible por la disposición de teoría, se difunde hasta llegar a la condena del racionalismo occidental moderno. Puede, además, traerse a la memoria que al mismo tiempo nace una literatura afirmando que el individuo moderno no puede encontrar —ni en la sociedad ni fuera de ella— fundamento seguro para la autoobservación, para la autorrealización o, como se dice con una fórmula de moda, para su "identidad". Piénsese en Flaubert, en Mallarmé, en Henry Adams o en Antonin Artaud, sólo por mencionar algunos nombres.[6]

Después de los clásicos, y por tanto desde hace casi 100 años, la sociología no ha mostrado progresos dignos de mención en la teoría de la sociedad. Como consecuencia de la disputa ideológica del siglo XIX —disputa que en principio quiso evitarse—, la paradoja de una comunicación *sobre* la sociedad *en* la sociedad se resolvió —en las controversias teóricas— mediante fórmulas como estructuralista/procesualista, dominación/conflicto, afirmativo/crítico y hasta conservador/progresista.[7] Aunque en el recuadro de tales *frames* sostener la posición propia lleva necesariamente a enfrentarse a la posición contraria, es decir, obliga a incluir lo excluido; por eso, el optar por una parte (y no por la otra) termina infectado por la paradoja. El despliegue de la paradoja a través de controversias llegó a ser convincente mientras fue posible atribuirles sentido político; aunque cada vez eso se logra con menos éxito en

[5] Al respecto véase Friedrich H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, Berlín, 1986.

[6] Cf. Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt, 1988.

[7] Por lo menos para el caso de las teorías de la organización se reconoce hoy día que lo que tenemos aquí es el despliegue de una paradoja. Cf. Robert E. Quinn y Kim S. Cameron (eds.), *Paradox and Transformation: Toward a Theory of Change in Organization and Management*, Cambridge, Mass., 1988; en especial, el artículo de Andrew H. Van de Ven y Marshall Scott Poole.

vista de la propia dinámica del sistema de la política, y a pesar de que los intelectuales sigan 'haciéndole el juego'. Evidentemente, la sociología ha hecho muchos avances en los campos de la metodología y de la teoría y, sobre todo, en el de la acumulación de conocimiento empírico, pero se ha ahorrado la descripción de la sociedad como un todo. Quizá esto se deba a la existencia de una autocoacción a fin de mantener la distinción sujeto/objeto. Mientras tanto se han ido desarrollando investigaciones especiales sobre la 'sociología de la sociología', y recientemente se ha llegado a una especie de sociología reflexiva del conocimiento.[8] En esos contextos surgen problemas de autorreferencia, aunque se les aísla como fenómenos especiales y se les trata como singularidades o como dificultades metodológicas. Lo mismo vale para la figura de la *self-fulfilling-prophecy*.

La única teoría sociológica sistemática existente hasta el momento ha sido la formulada por Talcott Parsons como teoría general del sistema de la acción. Ésta se presenta como una codificación del saber de los clásicos y como una elaboración del entendimiento conceptual de la acción ayudándose de una metodología basada en diagramas de cruzamiento de variables. No obstante, es precisamente esta teoría la que deja abiertas las cuestiones de la autoimplicación cognitiva (tal como aquí las hemos propuesto), porque no dice mucho sobre el grado de congruencia entre la conceptuación analítica y la formación real de los sistemas. Ella postula sólo un realismo analítico y así condensa en una fórmula paradójica el problema de la autoimplicación. No considera que el conocimiento de los sistemas sociales depende de condiciones sociales no sólo por su objeto, sino también en cuanto conocimiento; no tiene presente que el conocimiento (la definición, el análisis) de las acciones es ya en sí mismo una acción. Por tanto, en las numerosas casillas de su teoría, Parsons mismo no aparece. Y éste pudiera ser el motivo por el cual la teoría es incapaz de distinguir de manera sistemática entre sistema social y sociedad, y por el cual únicamente puede ofrecer formulaciones sobre la sociedad bajo un estilo impresionista, folletinesco.[9]

Aunque en los tiempos remotos no puede hablarse sin ciertas reservas de 'sociedad', la descripción de la vida social del ser humano se orientó —en una larga historia— por ideas para las cuales no era suficiente la realidad tal como se presentaba. Así pasó con la tradición vétero europea y con su *ethos*

[8] Particularmente notoria en Michael Mulkay, *The World and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis,* Londres, 1985*;* John Law (ed.), *Power Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres, 1986.

[9] Para un análisis detallado véase Niklas Luhmman, "Warum AGIL?", en *Kölner Zeitschriff für Soziologie and Sozialpsychologie* 40 (1988), pp. 127-139.

por la perfección natural del hombre, con su empeño por lograr la educación y el perdón de los pecados. Aunque esto también es válido para la Europa moderna y para la Ilustración con su doble deidad de razón y crítica. Hasta en el siglo XX se mantiene despierta esta conciencia de insatisfacción (piénsese en Husserl o en Habermas) vinculada a la idea de modernidad. Todavía Richard Münch considera que atenerse a esta tensión de razón y realidad es un rasgo imprescindible de la modernidad, así como la explicación de su dinamismo específico. Entretanto, sin embargo, el sentido de los problemas se ha trasladado de las ideas a la realidad misma:[10] *ése es ahora el reto de la sociología*. Lo que habría que entender, primero, es por qué la sociedad se causa tantos problemas a sí misma, independientemente de la intención de mejorarla en vista de ideas como mayor solidaridad, emancipación, comunicación racional, integración social, etcétera. La sociología tendría que comprender su relación con la sociedad como una relación de aprendizaje y no de enseñanza. Debería aprender a analizar los problemas encontrados y, eventualmente, a cambiarlos de sitio y transformarlos en problemas insolubles; aunque finalmente no supiera de qué manera podrían ofrecerse soluciones 'científicamente comprobadas'. Para todo esto se necesita una descripción de la sociedad teóricamente fundamentada.

Si la sociología acepta que hasta ahora no ha logrado una teoría de la sociedad de esta envergadura, ¿cómo puede explicarse este fracaso en una tarea que pertenece inequívocamente a su campo de investigación y que, además, sería importante para su imagen social?

Lo más sencillo es apuntar a la inmensa complejidad de la sociedad y a la falta de una metodología adecuada capaz de tratar los sistemas altamente complejos y diferenciados —capaz, pues, de tratar la así referida 'complejidad organizada'. Este argumento adquiere un peso aún mayor si se considera que la descripción del sistema es parte del sistema y que puede existir un gran número de descripciones como ésa. La metodología convencional, que parte o bien de relaciones sumamente estrechas y limitadas o bien de condiciones de aplicación provenientes del análisis estadístico, carece de idoneidad para sistemas "hipercomplejos" de este tipo. Este argumento, entonces, tendría que conducir a renunciar a una teoría de la sociedad y a ocuparse en primer lugar de una metodología capaz de tratar sistemas altamente complejos e hipercomplejos. Pero eso es precisamente lo que se ha practicado desde hace casi cincuenta años,[11] es

[10] Cf. "Moralische Diskurse: Das unvollendete Projekt der Moderne", en Richard Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp.13-36.

[11] Cf. Warren Weaver, "Science and Complexity", en *American Scientist* 36 (1948), pp. 536-544.

decir, desde que se descubrió el problema del método; naturalmente con muy poco éxito.

Podría hacerse otro razonamiento utilizando una formulación de Gaston Bachelard: se trata del concepto de *obstacles épistémologiques*.[12] Con este concepto se remite a aquellos obstáculos que derivan de la tradición, los cuales impiden un adecuado análisis científico y promueven expectativas imposibles de satisfacer. No obstante las evidentes debilidades que padecen, no pueden sustituirse.[13] La tradición respondió, por así decirlo, a preguntas naturales y, por ende, fue convincente en sus respuestas. En la evolución de la ciencia, en cambio, aparecen en su lugar problemas científicos derivados de las teorías y cuya solución sólo puede juzgarse dentro del contexto científico mismo. Mirando hacia atrás, las ideas directrices de aquellos *obstacles épistémologiques* tienen demasiado poca complejidad, se sobreestiman a sí mismas, y llevan al ámbito del objeto a una uniformidad tal que al fin terminan sin convencer. Las respuestas que ahora hay que buscar no sólo son más difíciles (con más presupuestos, menos verosímiles, menos convincentes), sino además esas preguntas y respuestas ya establecidas se convierten en obstáculos del desarrollo futuro, el cual tiene que dar un rodeo a través de evidencias menos plausibles.

Estos obstáculos que bloquean el conocimiento están presentes en la idea de sociedad hasta hoy prevaleciente y se manifiestan en la forma de cuatro supuestos que se relacionan y se sostienen recíprocamente:

(1) Que la sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre seres humanos.[14]

[12] Cf. *La formation de l'esprit scientifique: Contríbution à une Psychoanalyse de la connaissance objective*, París, 1947, pp. 13ss. Véanse también las consideraciones sobre los "counteradaptive results of adaptive change", en Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2ª edición, Londres, 1980, pp. 205ss.

[13] Puede encontrarse una dura crítica de estas premisas legadas del siglo XIX en Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York, 1984. Aunque queda sin beneficio teórico, ya que descartando dichas premisas abandona el concepto mismo de sociedad.

[14] En realidad, el problema que presenta esta premisa ha sido evidente desde los comienzos de la sociología. Durkheim escribe por ejemplo: "la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres" (véase *Les règles de la méthode sociologique*, 8ª edición, París, 1927, p. 127). Hay solamente una confusión en cuanto a cómo determinar lo específico de esta asociación. Porque ¿puede pensarse asociación sin asociados? Mientras este vacío teórico no se llene reincidiremos en ello una y otra vez. Aun las más novedosas teorías de sistemas que introducen el concepto de autorreferencia siguen

(2) Que, por consiguiente, la sociedad se establece —o por lo menos se integra— a través del consenso de los seres humanos, de la concordancia de sus opiniones y de la complementariedad de sus objetivos.

(3) Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia; los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta hace poco se llamó Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay.

(4) Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres humanos o como territorios.

Los primeros tres supuestos impiden la exacta determinación conceptual del objeto llamado 'sociedad'. La tradición describió al hombre a diferencia del animal apoyándose en distinciones (como las de razón, entendimiento, voluntad, imaginación, emoción, moralidad), las cuales, dado que representaban acervos tradicionales de pensamiento, únicamente se retocaban pero no se especificaban

---

trabajando con base en el supuesto de que los sistemas sociales están constituidos por seres humanos. *Para citar* a un filósofo, a un físico, a un biólogo así como un sociólogo: cf. Pablo Navarro, *El holograma social: Una ontología de la socialidad humana*, Madrid; Mario Bunge, "A System Concept of Society: Beyond Individualism and Holism", en *Theory and Decision* 10 (1979), pp. 13-30; Humberto Maturana, "Man and Society", en Frank Benseler, Peter M. Hejl y Wolfram K. Köck (eds.), *Autopoiesis, Communication, and Society: The Theory of Autopoietic System in The Social Sciences*, Frankfurt, 1980, pp. 11-13; Peter M. Hejl, *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme*, Frankfurt, 1982. Una confusión así, sin embargo, vuelve imposible indicar con precisión cuál es la operación que realiza la *autopoiesis* en el caso de los sistemas orgánicos, neurofisiológicos, psíquicos y sociales. Es típico hacer la concesión de que no todo ser humano es parte del sistema social, sino sólo el ser humano en interacción, es decir, 'en cuanto que' con otros hombres actualiza experiencias de idéntico sentido (paralelizadas). Véase, por ejemplo, Peter M. Hejl, "Zum Begriff des Individuums —Bemmerkungen zum ungeklärten Verhältnis von Psychologie und Soziologie", en Günter Schiepek (ed.), *Systeme erkennen Systeme: lndividuelle, soziale und methodiscbe Bedingungen systemischer Diagnostik*, Munich, 1987, pp. 115-154 (particularmente p. 128). Pero esto, en lugar de mejorar, empeora la situación, porque en este caso con mayor razón ya no puede indicarse cuál es la operación que realiza esta distinción "en cuanto que"; no será seguramente ni la química de la célula, ni el cerebro, ni la conciencia, ni la comunicación social, sino en todo caso un observador que distingue de esta manera. El recurso típico es entonces no involucrarse ni siquiera con operaciones constitutivas de sistemas, sino en lugar de ello fijar construcciones teóricas sólo en el nivel de las "variables" cuya selección, desde luego, ya no puede controlarse de manera teórica. Como ejemplo cf. B. Abbott Segraves, "Ecological Generalization and Structural Transformation of Sociocultural Systems", en *American Anthropologist* 76 (1974), pp. 530-552.

empíricamente ni tampoco en su modo de operación. Para interpretarlas bastaba con referirlas unas a otras aunque eso mismo impedía aclarar sus bases neurofisiológicas.[15] A su vez, la distinción psíquico/social no podía acoplarse a estos conceptos 'antropológicos'. Las dificultades aumentan todavía cuando se abandonan estas distinciones para insistir en el valor de la capacidad de designación empírico-científica. La problematización de la individualidad humana respecto de la idiosincrasia de las asociaciones y emociones de cada uno empieza alrededor de la mitad del siglo XVIII,[16] es decir, claramente antes de la revolución industrial. Con eso se rompe la tradicional ubicación cosmológica del ser humano dentro de un orden que le otorga dignidad y forma de vida. En lugar de ello se problematiza la relación individuo/sociedad. Como sea que se continúen utilizando los conceptos tradicionales (ante todo el de 'razón') es obvio que no todo lo que individualiza al ser humano pertenece a la sociedad —si es que hay algo del hombre que le pertenece. La sociedad no pesa lo mismo que el total de los hombres, y no cambia su peso por cada uno que nazca o por cada uno que muera. No se reproduce por el hecho de que en las células del hombre se transformen las macromoléculas, o por el hecho de que haya cambios de células en los organismos de los seres humanos individuales. La sociedad no vive. Tampoco podrá tomarse en serio que valen como procesos sociales los procesos neurofisiológicos del cerebro, los cuales ni siquiera son accesibles a la conciencia; lo mismo puede afirmarse de todo lo que tiene lugar en el ámbito actualizado de la atención de cada conciencia, ya se trate de percepciones o de sucesiones de pensamientos. Georg Simmel, atribuyendo este problema al individualismo moderno, prefirió en tal circunstancia sacrificar el concepto de sociedad antes que el interés sociológico por los individuos. Según se le presentó a él el problema, todos los conceptos de agregación eran de cualquier manera cuestionables y tendrían que reemplazarse por teorías relacionales. Tampoco la astronomía, decía él, es una teoría del "cielo estrellado".[17]

[15] De acuerdo con lo que hoy sabemos, probablemente debería decirse que aquello que se describe y experimenta como razón (voluntad, emoción, etcétera) es una interpretación posterior de resultados de operaciones neurofisiológicas ya existentes, lo cual quiere decir que si bien su presentación sirve para su tratamiento posterior consciente, de ninguna manera constituye la causa decisiva para el comportamiento humano. Cf. por ejemplo: Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", en *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 83-109.

[16] Cf. James L.Clifford (ed.), *Man versus Society in Eighteenth Century Britain*, Cambridge, 1968.

[17] Así en: *Über sociale Differenzierung* (1890). Citado por Georg Simmel, *Obras completas*, tomo II, Frankfurt, 1989, pp. 109-295 (especialmente, p. 126).

Cuando ya no es evidente que la sociedad está naturalmente constituida por seres humanos concretos (para quienes está prescrita la solidaridad como *concordia ordinata* —y, sobre todo, como *caritas ordinata*), entonces nace la posibilidad de que surja la teoría del consenso como concepto sustituto. En los siglos XVII y XVIII esto conduce a la revitalización y radicalización de la doctrina del contrato social.[18] El concepto de naturaleza se reduce a algo extra-social —por lo menos en Hobbes; en otros, a una inclinación por establecer contratos —por ejemplo, en Pufendorf. Sin embargo, esta teoría tuvo que descartarse pronto: estaba construida circularmente y, por eso, no podía explicar el carácter obligatorio, inviolable e irrevocable del contrato. Históricamente, en vista del rápido aumento de los conocimientos históricos, ya sólo pudo considerarse como ficción sin valor explicativo. Su herencia en el siglo XIX fueron las teorías del consenso y una idea de solidaridad e integración acogida a él. Diluida al extremo, termina exigiendo la 'legitimación' de aquellas instituciones capaces de imponer el orden aún cuando faltara el consenso —es decir, contra la resistencia. Así empieza la sociología con Emile Durkheim y Max Weber. Pese a todas las concesiones frente a la realidad, la integración basada en el consenso es el principio por el cual la sociedad se identifica como unidad —como 'individuo', podría decirse.

Este edificio doctrinal se derrumba en cuanto se investiga más a detalle cómo es posible el consenso en un sentido psíquico actualizable; e incluso, cómo de esta manera ha de lograrse una rectificación suficiente de expectativas entrelazadas entre sí. Max Weber dio el primer paso reduciendo el problema a una coacción tipológica como condición de comprensión del sentido socialmente mentado. Parsons vio la solución, siguiendo más bien a Durkheim, en un consenso de valores que reacciona a la creciente diferenciación con una generalización también creciente. Con esta renuncia sistemática a la concreción —no obstante dar cuenta tanto de la individualidad de los actores como de la complejidad del sistema social— se concibe de manera tan diluida lo que todavía pudiera llamarse sociedad, que la teoría sólo podrá funcionar en sectores parciales de la sociedad suficientemente espesados. Además, contra la propia convicción, debía negarse que los conflictos sociales (el disentimiento y la conducta anómala) pertenecen a la sociedad; o bien contentarse con afirmar que aun esto presupone algún tipo de consenso —por ejemplo respecto al grado ofensivo de algunos insultos. En sentido contrario, John Rawls se ve obligado a postular un "velo de

[18] Respecto a la discusión actual véase A. Carbonaro y C. Catarsi (eds.), *Contrattualismo e scienze sociali*, Milán, 1992.

ignorancia" para la situación de partida en la cual —de forma semejante al contrato— se fundan los principios de la justicia. Este velo impide a los individuos conocer su posición y sus intereses,[19] es decir, se suponen individuos sin individualidad. Pero obviamente esto es sólo otra forma de hacer invisible la paradoja de todo intento de alcanzar el inicio.

Del supuesto de que los individuos mediante su conducta materializan a la sociedad resulta otra implicación: la hipótesis de que problemas estructurales de la sociedad (diferenciación demasiado avanzada sin integración suficiente, o contradicciones en las estructuras y en las exigencias de conducta de la sociedad) podrían expresarse como *conductas individuales desviadas*, lo que haría posible su investigación empírica. La monografía clásica al respecto fue el estudio de Durkheim sobre el suicidio.[20] Pero podrían también mencionarse la inestabilidad de las familias, la criminalidad, el consumo de drogas o el abandono de los compromisos sociales. El individuo tal vez escoja una reacción personal como la de la *anomia*, pero en realidad se trata de actitudes funcionalmente equivalentes que le sirven al sociólogo como indicadores de problemas cuyas raíces debe buscar en la sociedad. Aun cuando es posible comprobar estadísticamente este tipo de nexos, queda la pregunta de cómo un individuo llega a manifestar (o a no manifestar) los síntomas de las patologías sociales. Debería reflexionarse sobre todo qué problemas estructurales de la sociedad son los que se prestan para convertirse en conducta individual desviada. No en último término son los problemas ecológicos los que obligan a enfrentarse a esta pregunta.

Para la sociología todo esto debería ser razón suficiente como para poner en duda si debe adjudicarse a la integración consensual un significado *constitutivo* de la sociedad. Podría ser suficiente suponer que la comunicación, en el curso de su propia secuencia, produce las identidades, las referencias, los valores propios, los objetos, independientemente de lo que experimenten los seres humanos particulares al confrontarse con ellos.[21]

[19] John Rawls, *A Theory of Justice* —en la traducción al alemán, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1975, pp. 27ss.

[20] Cf. Emile Durkheim, *Le suicide: Etude de sociologie*, París, 1897.

[21] Esta concepción se estimuló decisivamente por el "conductismo social" de George Herbert Mead, aunque a él siempre se le ha integrado dentro de la habitual teoría del consenso —entendiéndolo mal en el punto decisivo. El principal interés de Mead es la producción de objetos permanentes como estabilizadores de la conducta, la cual fluye de un acontecimiento a otro; sólo en segundo término le interesa el hecho de que tales objetos puedan también desempeñarse como símbolos de perspectivas coincidentes —símbolos justo por la misma razón de que ningún consenso puede controlarse bajo la condición de una eventualidad simultánea del experimentar y del actuar. En primera línea se trata de una teoría del tiempo y —solamente en segunda— de una teoría social basada en

Esta línea de razonamiento converge con una versión de la teoría de sistemas que de manera constitutiva (tanto para el concepto como para la realidad) hace hincapié en la diferencia entre sistema y entorno. Cuando se parte de la distinción sistema/entorno hay que colocar al ser humano (como ser viviente y consciente) o en el sistema o en el entorno; dividirlo o fraccionarlo en tercios no es viable empíricamente. Si se tomara al hombre como parte de la sociedad, la teoría de la diferenciación tendría que diseñarse como teoría de la clasificación de los seres humanos —ya sea por estratos sociales, por naciones, por etnias, por grupos. Pero con esto se entraría en oposición evidente con el concepto de derechos humanos, en especial con el de igualdad. Tal 'humanismo' fracasaría ante sus propias ideas. Así que no queda otra posibilidad que la de considerar al hombre por entero —en cuerpo y alma— como parte del entorno del sistema sociedad.

El hecho de que —a pesar de todas estas discrepancias, y a pesar de la conocida crítica filosófica a todo tipo de fundamentación antropológica—[22] persista el apego a un concepto humanístico de sociedad[23] (es decir, a un concepto que tiene su referencia esencial en el hombre), quizás esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar a la sociedad y, por tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad haya de organizarse de modo humano. Aunque así fuera, sería necesario establecer, antes que nada, qué es lo que ocasiona la sociedad en los seres humanos y por qué sucede esto.

De igual manera, objeciones evidentes llevan a rechazar la concepción territorial de la sociedad.[24] Ahora más que nunca, las interdependencias de

---

ficciones necesarias. La pregunta es ¿cómo la socialidad es posible bajo la condición de la simultaneidad (= incontrolabilidad)? Y la respuesta es: a través de la constitución de objetos como valores propios de la conducta que fluye en el tiempo. Véase sobre todo el ensayo: "Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols", y (con referencia a Whitehead): "Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle"; ambos citados según la traducción alemana en George Herbert Mead, *Gesammelte Aufsätze*, tomo I, Frankfurt, 1980, pp. 290-298 y 299-328. Como crítica de las doctrinas del contrato social por medio del concepto de un "cuasi-objeto" revísese también Michel Serres, *Genèse,* París, 1982, pp. 146ss. Serres, sin embargo, sólo piensa en el caso particular de que ciertos objetos simbólicos se constituyen específicamente para lograr la coordinación social. Lo que se expone arriba en el texto rebasa esto por mucho.

[22] Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 10, 6ª edición, Tübingen, 1949, pp. 45ss; es el caso más conocido.

[23] Muy decisivo (y por consiguiente hoy más bien atípico) Günther Dux, *Geschlecht und Gesellschaft: Warum wir lieben: Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt,* Frankfurt, 1994.

[24] Las objeciones son del todo usuales y las cultivan precisamente los autores que parten de los individuos/personas. Véase por ejemplo Tim Ingold, *Evolution and Social Life*, Cambridge, Ingl., 1986, pp. 119ss. Pero tales objeciones se dirigen típicamente contra

alcance mundial inciden en todos los aspectos del acontecer de la sociedad. Si quisiera ignorarse este hecho, estaríamos obligados a volver a un concepto de sociedad definido por la dominación, o por la nostalgia de la idea de cultura. Entonces habría que subordinar el concepto de sociedad a límites estatales definidos arbitrariamente,[25] o bien basarse en la unidad lingüística (y demás) de una 'cultura' regional —a pesar de la falta de nitidez que comúnmente se asocia a ello. Todas las demás condiciones que son importantes para un ulterior desarrollo se supeditan al concepto de *global system*.[26] Para Anthony Giddens el concepto de *society* es equivalente al de *nation-state*, y por ende casi superfluo; fuera de esto ya se habla tan sólo de "world-embracing character of modern institutions".[27] Pero entonces este concepto de *global system* no sería sino el sucesor de aquello que en la tradición se tiene por 'sociedad', la *societas civilis*. Cuando se asocia el concepto de sociedad a premisas de tipo centralista respecto de los valores o de la dominación, no sólo se subestiman la variabilidad y complejidad de las relaciones que se aprecian regionalmente, sino también y sobre todo la dimensión descentralizada y conexionista con la que, por todo el mundo, se comunica a través de redes complejas en esta 'sociedad de información'; tendencia que en un futuro previsible se irá seguramente reforzando por la computarización.

Conceptos de sociedad humanistas y regionalistas (nacionales), ya no son teóricamente satisfactorios; sobreviven únicamente en la forma de hablar. De esta manera la teoría sociológica actual deja una impresión ambigua, una especie de cabeza de Jano: utiliza conceptos que todavía no rompen con el

---

un concepto de sociedad basado en la teoría de sistemas —como si la teoría de sistemas estuviera obligada a indicar límites de los sistemas en el tiempo y en el espacio. Encontramos, entonces, un problema doble: (1) explicar por qué algunos sociólogos no toman en cuenta las reservas obvias contra el concepto territorial; y (2) formular, además, la teoría de sistemas como fundamento de la sociedad de tal modo que en la determinación de sus límites la sociedad no dependa de tiempo y espacio.

[25] Un crítico vehemente de este concepto de sociedad estatal nos hace notar que en este caso en nuestro siglo el ámbito lingüístico de la República Federal de Alemania, República Democrática Alemana y Austria habría sido en algunas ocasiones una y respectivamente varias sociedades. Cf. Immanuel Wallerstein, "Societal Development, or Development of the World-System", en *International Sociology* 1 (1986), pp. 3-17; reimpreso en Martin Albrow y Elisabeth King (eds.), *Globalization, Knowledge, and Society,* Londres, 1990, pp. 157-171. Por otro lado Wallerstein sigue de hecho considerando un concepto regional de sociedad y por lo demás sólo habla de "world-system".

[26] Véase tan sólo Wilbert E. Moore, "Global Sociology: The World as a Singular System", en *American Journal of Sociology* 71 (1966), pp. 475-482; Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, 1992.

[27] Así en: *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, pp. 12ss (en especial, p. 16), además de las pp. 63ss, con detalle en lo que respecta a la "globalización".

nexo de la tradición pero que, al mismo tiempo, permiten hacer preguntas que podrían hacer estallar precisamente dicha referencia.[28] Esa teoría utiliza el concepto de acción en un lugar conceptual determinante para ajustarse así a aquellas unidades últimas con carácter de acontecimiento no modificable (y para seguir recordándonos que sólo los seres humanos individuales son capaces de actuar). Diseña el concepto de *global system* para otorgar reconocimiento a las globalizaciones (y para reducir el concepto de sociedad al plano del Estado-nación).

En el caso del concepto de sociedad referido al ser humano se incluye demasiado; en el caso del concepto referido al territorio se incluye demasiado poco. En ambos casos, permanecer asido a concepciones tan inútiles podría estar vinculado al hecho de querer concebir a la sociedad como algo que es posible observar desde fuera. Para eso habría que apoyarse en una teoría del conocimiento desde hace tiempo obsoleta —una teoría del conocimiento que parte de la distinción ser/pensar, objeto/conocimiento, sujeto/objeto, y que sólo puede captar como reflexión el proceso real del conocimiento en uno de los lados de la distinción. Este esquema se abandona a más tardar a partir del giro lingüístico de la filosofía, pese a todos los problemas lógicos que surgen al darse ese paso hacia una 'epistemología naturalizada' (Quine). ¿Por qué le es tan difícil a la sociología sumarse a ese cambio?

Quizá haya que buscar la razón en el hecho de que conoce demasiado bien a la sociedad (o por lo menos que lo pretende), y que no le agrada concebirse a sí misma como parte de esa realidad. Quisiera permanecer en oposición a la sociedad, o por lo menos en oposición resignada y enérgica al estilo de Francfort. Pero precisamente eso sería también posible —y quizá más— si la propia teoría se reconociera como parte de su propio objeto. Podría copiarse la mirada fácil e indirecta con la que Perseo decapitó a la Medusa, pues para la sociología se trata también sólo de cabezas.[29] Podría recordarse también que la teología inventó la figura del diablo para la función de observar a Dios y a su creación, y que los grandes sofistas del siglo XIX (Marx, Nietzsche y Freud) fueron caracterizados por sus 'perspectivas incon-

[28] Aplicándolo al desarrollo de la teoría cibernética de sistemas, véase el concepto de *skeuomorph*, tomado de la antropología arqueológica, en N. Katherine Hayles, "Boundary Disputes: Homeostasis Reflexivity, and the Foundations of Cybernetics", en *Configurations* 3 (1994), pp. 441-467. "A Skeuomorph is a design feature, no longer functional in itself, that refers back to an avatar that was functioning at an earlier time" (p. 446).

[29] Así lo recomienda Ítalo Calvino en sus *Lezioni Americane: Sei proposte per il prossimo millenio*, Milán, 1988, pp. 6s. Véase también Niklas Luhmann, "Sthenographie", *Delfin X*, 1988, pp. 4-12; así como Niklas Luhmann *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?,* Munich, 1990, pp. 119-137.

gruentes'.[30] De aquí que el problema consista más que nada en las dificultades de orden lógico y las que se manifiestan en la técnica de la teoría —dificultades que hay que enfrentar cuando se trabaja, como dice la lingüística, con conceptos 'autológicos' y uno se ve obligado a descubrirse a sí mismo en el propio objeto; es decir, verse obligado a descubrir a la sociología como autodescripción de la sociedad. Como última consecuencia, esto lleva a sostener que la realidad se reconoce por la resistencia que opone, pero también a que dicha resistencia frente a la comunicación sólo puede efectuarse mediante comunicación. De admitirlo se 'deconstruiría' la distinción sujeto/objeto,[31] y con ello los obstáculos dominantes que bloquean el conocimiento perderían su apoyo secreto. Tanto la tradición conceptual humanista como la regionalista se harían trizas a consecuencia de su inutilidad.

La sociología —en su actual comprensión de ser ciencia— difícilmente puede hacer a un lado la pretensión de explicar fenómenos de la realidad social. Esto requiere, a su vez, que los fenómenos que han de explicarse se delimiten frente a los otros fenómenos, y que de la manera más precisa se determinen los rasgos distintivos. Preguntas del tipo 'qué es lo que una cosa es' (por ejemplo ¿qué es una empresa?, ¿qué es un movimiento social?, ¿qué es una sociedad?) exigen, por el sólo hecho de ser preguntas, indicar los rasgos esenciales; exigen, pues, conceptuaciones esencialistas que si bien ya no están arraigadas hoy día en la naturaleza, sí lo están en las exigencias metodológicas de la investigación científica. De ahí, por tanto, la pregunta: ¿cómo debería formular la sociología una teoría de la sociedad, cuando no puede precisar qué busca bajo ese concepto?

Al mismo tiempo se observa que la sociología con esta clase de preguntas (por-el-qué) entra en un estado de desasosiego permanente, es decir, se constituye a sí misma en un sistema autopoiético. No puede haber respuestas definitivas para este tipo de preguntas. No hay puntos fijos que se sustraigan a una investigación posterior: hay tan sólo observación de las consecuencias de toda fijación conceptual. En el modus de la (auto) observación de segundo orden —es decir, en el modus de una teoría del conocimiento de corte constructivista—, todas las características prescritas se disuelven y en su investigación resalta tanto su necesidad como su contingencia. Son, por así decirlo, fijaciones a prueba; programas de investigación indispensables pero prescindibles —si es que se está en el ámbito de la distinción verdad/no-verdad.

[30] Véase Kenneth Burke, *Permanence and Change*, Nueva York, 1935.

[31] Véase tan sólo Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986; formulado ahí en la conceptuación de lenguaje y texto.

Hoy día, en el amplio campo de las investigaciones interdisciplinarias hay muchos ofrecimientos que ya toman esto en cuenta: por ejemplo, colocar la prueba de la cognición en la clausura operativa de los sistemas que observan, o la teoría del caos sustentada en un tipo de matemáticas con funciones no lineares y que pronostican lo imposible de pronosticar, o la teoría de la evolución según la cual las estructuras se forman accionadas por el azar. Haremos uso de estas propuestas cuando sea necesario. Especialmente para la sociología, el esfuerzo de esta desiderata confluye en una teoría de la sociedad porque, como sociedad, todo lo que la investigación necesita para determinar los rasgos esenciales de su objeto ya lo ha creado ella misma. Por eso sólo queda la pregunta de cómo puede hacerse justicia a ese estado de cosas de manera que quede establecido qué debería designar el concepto de sociedad.

Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso hacia un concepto de sociedad radicalmente antihumanista, radicalmente antirregionalista y radicalmente constructivista.[32] Naturalmente no niegan que haya seres humanos y tampoco ignoran las crasas diferencias que marcan las condiciones de vida en cada región del globo terrestre. Son investigaciones que sólo renuncian a deducir de estos hechos un criterio para definir el concepto de sociedad y para determinar los límites que corresponden a tal objeto. Pero precisamente por esta renuncia se gana la posibilidad de percibir —como autoprestación de la sociedad— los estándares normativos y valorativos de las relaciones entre los individuos. Por ejemplo, los derechos humanos o las normas con las cuales se logra el entendimiento en la comunicación en el sentido de Habermas y, finalmente, las actitudes ante el diferente grado de desarrollo de las diversas regiones; sin que todo esto quede admitido como ideas reguladoras o como componentes del concepto de comunicación. Sin embargo, la pregunta preliminar prevalece: ¿Cómo se estimula la sociedad a sí misma para conferirle actualidad a estos y otros temas?

Ya Nietzsche, en *Beneficios y desventajas de la historia para la vida*, se había rebelado contra la dependencia mostrada por sus contemporáneos frente a la historia, y los había atiborrado con una conciencia irónica (si no cínica) del tipo ‘así no, pero lo contrario tampoco’. El diagnóstico tal vez sigue siendo válido, pero en lugar de ironía se percibe más bien desamparo

[32] Naturalmente puede negarse que de esta manera logren satisfacerse las expectativas de una teoría de la sociedad; como hace Thomas Schwinn, “Funktion und Gesellschaft: Konstante Probleme trotz Paradigmawechsel in der Systemtheorie Niklas Luhmanns”, en *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995), pp. 196-214. Pero en este caso habría que indicar y *fundamentar* más detalladamente qué se espera de una teoría de la sociedad.

teórico. Por eso tampoco sirve —asociándole capacidad de olvido— insistir en la vida más que en la historia. La recomendación para hoy más bien sería: aprovechar mejor los recursos teóricos disponibles —no en último término para reconstruir también nuestra relación con la historia y con su pesado legado semántico.

II. Advertencia metodológica

De acuerdo con su concepto científico, la sociología se refiere a la realidad social tal como de hecho existe. Por tanto, las preguntas normativas deben desarrollarse a partir de esta realidad, es decir, no deben suministrarse a la sociedad en forma de conceptos sociológicos ideales. Esto ha llevado a reemplazar la confrontación ideal/realidad —aún frecuente a principios del siglo XIX— por la doble pregunta: ¿qué es el caso?, y ¿qué se esconde detrás?[33] Las construcciones basadas en ideales (emancipación, concepto normativo de racionalidad) juegan tan sólo un papel cuando se trata de 'suspender' (*aufheben*) dicha diferencia. En esta dirección se ha desarrollado (de Marx a Habermas) una 'sociología crítica' que sustituye la metodología comparando sus ambiciones críticas con las opiniones de enemigos autoelegidos, aunque de esta manera el juicio se establece ya desde antes de la investigación.

En adelante no nos interesa continuar por esa línea, aunque nos hallamos también a cierta distancia de lo que profesionalmente se maneja como 'investigación empírica'.[34] La metodología clásica adiestra a los investigadores a comportarse como si fueran un único 'sujeto'. Con eso se tiene la esperanza de poder continuar la tradición lógico-ontológica, que parte de la distinción ser/pensar, tratando de alcanzar al ser por el pensar. Sin duda esta congruencia es un objetivo loable, pero hay que preguntarse qué se pierde cuando la investigación se dirige de acuerdo con este objetivo. No hay que olvidar que la sociedad moderna —en la cual tiene que trabajar la investigación— es un sistema policontextural que permite un sinnúmero de descripciones acerca de

[33] Véase con más detalle en: Niklas Luhmann, "Was ist der Fall, was steckt dahinter?" en Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie*, Zeitschrift für Soziologie* 22 (1993), pp. 245-260; en castellano: *Introducción a la teoría de sistemas* —Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2002.

[34] Existe un bosquejo instructivo de las limitaciones de estas ideas metodológicas en Karl E. Weick, "Organizational Communication: Toward a Research Agenda", en Linda L. Putnam y Michael E. Pacanowski (eds.), *Communication and Organizations: An Interpretive Approach*, Beverly Hills, 1983, pp.13-29.

su complejidad. Por eso, difícilmente podrá esperarse de la investigación que pueda imponer socialmente una descripción monocontextural —por lo menos tratándose de teoría de la sociedad.

Observada desde la posición constructivista, la función de la metodología no consiste únicamente en asegurar una descripción correcta (no errónea) de la realidad. Más bien se trata de formas refinadas de producción y tratamiento de la información internas al sistema. Esto quiere decir: los métodos permiten a la investigación científica sorprenderse a sí misma. Para eso se vuelve imprescindible interrumpir el continuo inmediato de realidad y conocimiento del cual proviene la sociedad.

Que en la discusión sociológica domine la confrontación entre métodos cuantitativos y cualitativos es algo que más bien distrae de los verdaderos problemas. Lo que sobre todo no queda aclarado es cómo la *distancia* frente al objeto puede transformarse en *ganancia de conocimiento*, y cómo el conocimiento del medio (de participantes socialmente experimentados que se supone contestarán las preguntas) puede confirmarse y, a la vez, superarse a través de la comunicación social. Obviamente no es respuesta a *esto* el que se traten las expresiones correspondientes como 'datos'.

La recomendación metodológica habitual se formula con el concepto de variables y se pregunta por las relaciones de éstas y, dado el caso, por las correlaciones y las condiciones de las que dependen.[35] Donde la investigación se lleva a cabo en forma de proyecto, las pocas variables que pueden manejarse se toman como si constituyeran un ámbito cerrado; todo lo demás se considera indiferente gracias a una ficción introducida metodológicamente. Con eso se ignora (o por lo menos se pone entre paréntesis por razones metodológicas) que *la relación entre lo que se incluye y lo que se excluye está regulada por los mismos sistemas sociales*, además de que la utilización del sentido en los sistemas sociales siempre *lleva aparejadas referencias a lo desconocido, a lo excluido, a lo indeterminado, a las carencias de información, a la ignorancia*.[36] Esto puede suceder en la referencia al futuro y en las posibi-

[35] Tiene también tradición la descripción escéptica de este concepto. Cf. por ejemplo Herbert Blumer, "Sociological Analysis and the 'Variable'", en *American Sociological Review* 21 (1956), pp. 683-690. Por otro lado renunciar a esta limitación lleva a una suerte de sobredeterminación de los resultados de la investigación; la cual dificulta, si no es que imposibilita, conseguir resultados generalizables. La controversia correspondiente de las escuelas va para decenios.

[36] Para un resumen de intereses recientes sobre estos temas, véase Michael Smithson, *Ignorance and Uncertainty: Emerging Paradigms,* Nueva York, 1989. Sobra decir que son más bien los lingüistas, y no los sociólogos, quienes mejor han comprendido que en el uso del lenguaje siempre se actualiza también el ámbito de selección y de ese modo

lidades de determinación todavía esperables (cf. la fenomenología de Husserl), pero también puede suceder en la forma de una terminología negativa, que niega únicamente lo que determina y deja abierto lo que sería en su lugar el caso. Es cierto que como disculpa se habla del 'contexto' que habría que tomar en consideración. Eso, sin embargo, es una demanda paradójica, ya que su cumplimiento tendría como resultado la transformación del 'contexto' en 'texto'. Pero sobre todo —si es que se le confiere un significado teórico central a la comunicación— sería necesario averiguar qué es lo que se dice cuando algo se dice,[37] porque en el trato social, las reacciones se determinan frecuentemente por la reflexión concurrente de lo que no se dijo. Si se quiere hacer justicia a la realidad social no debe prescindirse del hecho de que todas las formas de sentido ahí empleadas tienen un lado opuesto que incluye lo que —en el momento de ser utilizadas— se excluye. Trataremos de tomarlo en consideración a través del concepto de sentido; pero también a través del concepto de forma (del concepto matemático de *re-entry* de la forma en la forma) y, de manera central, a través de un planteamiento de teoría basado en la diferencia.

La pregunta usual por los nexos de las variables se coordina muy bien con las ideas sobre el objeto propias de la teoría de la acción. No porque la acción sea un objeto particularmente adecuado para la investigación empírica; precisamente, eso se pudiera refutar con buenas razones. Pero si atendemos a Max Weber y se atribuye a la acción un sentido socialmente intencionado, es fácil imaginarse a las acciones en nexos de interacción. Entonces los motivos de los actores (o en dado caso su estructura electiva racional) sirven para explicar las formas que adoptan las interacciones. No obstante, con eso el otro lado de la forma queda precisamente fuera de perspectiva, o a lo mucho se arrastra como algo que no puede elegirse racionalmente. Pero la pregunta que ante todo le interesa a la teoría de la sociedad es por qué casi todas las acciones e interacciones posibles *no* se efectúan. Presumiblemente porque quedan fuera del esquema de los posibles motivos y de los cálculos racionales. ¿De qué manera logra la sociedad esta eliminación de lo posible? ¿Por qué es parte de las formas de la vida social el que estos inmensos excedentes de lo posible pasen inadvertidos como *unmarked space*? Por lo menos, entonces podríamos considerar que las estructuras de la sociedad no emerjan como agregados de los motivos deseados de la acción, sino mucho más elementalmente como inclusión de esa exclusión dentro de la forma.

---

aquello que no se dice. Véase por ejemplo M.A.K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning,* Londres, 1978, p. 52 y *passim.*

[37] He aquí tal vez una de las razones de por qué a la sociología se le dificulta cambiar sus conceptos de acción a comunicación.

Al individualismo metodológico (por la predisposición a preguntar —de manera obligada o no— al individuo lo que sabe o piensa y luego evaluar estadísticamente los datos correspondientes) se le escapa por principio el fenómeno de la comunicación; porque la comunicación encuentra típicamente la ocasión en la ignorancia.[38] Hay que saber calcular qué participaciones informan a los otros, es decir, que completan lo que no saben o no saben con certeza. O, de igual manera, viéndolo al revés, todo participante debe no saber algo para poder adquirir información. Este papel del no-saber no puede reducirse al saber el no-saber de los otros. Además es del todo irrealista asumir que un individuo sabe lo que no sabe.[39] Más bien es la misma comunicación la que produce y comprueba el no-saber necesario para su propio funcionamiento posterior. Podría decirse también que vive del saber/no-saber desigualmente repartido. Se basa en la forma del saber, que al mismo tiempo deja siempre transitar el otro lado de lo todavía no sabido. De la misma manera, todo participante debe saber calcular lo que de ningún modo puede saberse para no decir disparates obvios. Después de todo esto no sorprende que la metodología usual se refiera en sus premisas teóricas a la acción y no a la comunicación.

Otro punto concierne a la preferencia metodológica por las explicaciones *más sencillas posibles* —sencillas respecto a la complejidad de los datos. Se sabe, al menos desde Poincaré,[40] que se trata de una convención sin respaldo en la realidad, una convención, pues, con la cual la ciencia se hace un servicio a sí misma. La pregunta de qué es lo que de esta manera queda excluido (y entonces incluido como lo excluido) nunca ha ocupado seriamente a la sociología, ni siquiera allí donde ella es consciente de que la ciencia se lleva a cabo dentro de la sociedad. Con la metodología de la falsación de Popper este problema no se resuelve porque se impone tanto en los intentos de falsación como en los de verificación. Podría sospecharse que lo excluido sería el caos que subyace a todas las estructuras cognoscibles, pero con eso el mundo tan sólo quedaría dividido en el esquema cognoscible/no-cognoscible. Otra respuesta, quizá más convincente, podría ser que con ello la propia sociedad con sus otras posibilidades de comunicación se mantiene excluida para no inter-

[38] Véanse al respecto las dos páginas anteriores. Además, para una corrección parecida en el proceder típico de la investigación sobre "artificial intelligence", cf. *Revue internationale de systémique*, tomo VIII, cuaderno 1 (1994).

[39] Como figura teórica de cierre tal suposición es fácil de refutar, aunque naturalmente cualquiera puede darse cuenta de que en determinados aspectos no sabe algo. Aunque ésta es una cuestión de memoria —ya sea que se busque algo olvidado, ya sea que se crea poder recordar que nunca se ha sabido alguna cosa.

[40] Sobre todo: Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, París, 1929.

ferir en la producción de la verdad científica. La sociedad provee a la investigación científica al permitirle ensayar modelos lo más sencillos posibles (por ejemplo, matemáticos), y cancelar toda investigación posterior cuando la explicación satisface las exigencias metodológicas; o bien, en su defecto, al dejarla que se atreva a hacer presentaciones más complejas de los datos. Hasta aquí no habría objeción alguna. Pero tratándose de una teoría de la sociedad, esta licencia de acreditarse a sí misma éxitos y fracasos con ayuda de convenciones tendría que quedar incluida como característica del *objeto* de la misma investigación. Se requeriría, entonces, una teoría que pusiera en entredicho el marco metodológico de la investigación. Derrida tal vez diría: deconstruirla.

Después de 100 años de experiencia con la usual investigación empírica podría decirse (si se permite la extrapolación) que por este camino sí llegan a captarse los fenómenos macro-sociológicos como la criminalidad en ascenso (o descenso), los movimientos migratorios, los índices de divorcio; pero no se ha llegado a una teoría de la sociedad concebida como totalidad de los fenómenos sociales —y las perspectivas no son precisamente favorables. La ambición de la investigación empírica radica en la confianza en su propio instrumental y en la premisa (el "prejuicio") de que con estos medios se llega a la realidad y no sólo a la validación de las propias construcciones. Podría objetarse que la coincidencia de la empiria con la realidad no es a su vez empíricamente verificable y por ende —en términos de una teoría del conocimiento— tendría que considerarse algo más bien accidental. Esto no debe traer necesariamente como consecuencia el no tomar ya en consideración los resultados de la investigación empírica, aunque llevan a preguntas estimulantes (¿por qué esto?, ¿por qué así?), y no a *respuestas* en el sentido de un saber asegurado a partir de allí y que sólo podría anularse por el cambio social que normalmente se espera.

Si quisiéramos orientarnos en esta alternativa por la sociología crítica y positivista ('empírica' en su método) no llegaríamos muy lejos en la tarea aquí propuesta. No se trata de criticar —porque eso no ayuda—, sino de complementar. Pueden hacerse propuestas tanto en lo fáctico como en lo conceptual.

En cuanto a los *hechos* es notable lo mucho que ya se conoce y no requiere de más investigación empírica. También se sabe que los hechos conocidos tienen muchas veces consecuencias más graves que aquello que el *common sense* advierte, o lo que la investigación empírica considera. Entonces se ganaría mucho con iluminar —en forma novedosa y en contextos diferentes— lo ya conocido desde perspectivas poco comunes o incongruentes.[41] Pero para

[41] Véase para esto tambíen Kenneth J. Gergen, *Toward a Transformation in Social Knowledge,* Nueva York, 1982, pp. 103s. Luego de una crítica aniquiladora a los

eso falta en la actualidad una metodología elaborada que dependa, más de lo que comúnmente se admite, de desarrollos teóricos.

Lo *conceptual* de una teoría de la sociedad se enfrenta a la tarea de elevar su propio potencial de complejidad: interpretar hechos más heterogéneos con los mismos conceptos y, por consiguiente, garantizar la posibilidad de comparación de contextos relacionales muy diversos. Esta intención de tratar lo extremadamente diverso como algo todavía comparable se acoge al método de la comparación funcional. Ante todo excluye un método puramente clasificatorio; las clasificaciones parten de la idea de que ante la diversidad es necesario crear una nueva clase. Naturalmente no vamos a renunciar a ordenar los hechos mediante conceptos generales. Pero no vemos en la clasificación —es decir, en una especie de acto de nominación— la forma mediante la cual el esfuerzo metódico del conocimiento pudiera llegar a un estado de quietud.

El desiderátum metodológico de la comparación funcional refleja peculiaridades de la sociedad moderna; allí se encuentra una razón más para ya no confiar en lo que ofrece la tradición. Porque la sociedad moderna —cosa que demostraremos ampliamente— se caracteriza por la autonomización funcional y la clausura operativa de sus sistemas parciales más importantes. Sus sistemas funcionales quedan en libertad de auto-organizarse y de auto-reproducirse. Y esto significa que el sistema total ya no puede establecerse en sus sistemas parciales a través de un control operativo, sino únicamente a través de las repercusiones estructurales de su forma de diferenciación. Reconocer esto trae consecuencias metodológicas: ni los ideales ni las normas podrán ser el punto de partida de los preceptos metodológicos, por ejemplo, ser medidas de aproximación. Eso sólo transferiría el problema hacia la pregunta de por qué la sociedad se agobia a sí misma con ideas que no puede satisfacer y cómo es que selecciona estas ideas. En lugar de eso, puede (y debe) documentarse que el estado de determinación social en el cual se hallan las cosas pone de manifiesto la presencia de las mismas estructuras elementales en ámbitos completamente diversos: familia y política, religión y economía, ciencia cognitiva y arte imaginativo o derecho normativo. El argumento es entonces: tales coincidencias no pueden ser accidentales; pueden y deben derivarse de la forma del sistema de la sociedad.

En este sentido, las siguientes investigaciones dependen —no sólo teórica sino también metodológicamente— de decisiones conceptuales sumamente

---

procedimientos y resultados de la usual psicología social empírica dice: "The theorist could succeed in furnishing the necessary linkages with observation language by drawing selectively from the storehouse of 'what everybody knows'". El problema metodológico está —evidentemente— en eso de 'selectively'.

abstractas. Las razones de eso se ubican dentro de un argumento circular: los supuestos que acaban de formularse —supuestos respecto de la peculiaridad de la sociedad moderna y lo que en ese contexto pueda aparecer como indudable— naturalmente dependen de la forma de observar y de las distinciones con las que la teoría de la sociedad se establece a sí misma. No es posible evitarlo, ya que en último término la teoría de la sociedad debe formularse dentro de la sociedad. Tampoco la 'metodología' presenta puntos de partida transportados *ab extra* o admitidos *a priori*.[42] Si se toma en consideración este estado de cosas, entonces sólo queda la posibilidad de proceder lo más transparentemente posible en la técnica de construcción de la teoría y justificar los conceptos como decisiones que pueden cambiarse —con consecuencias en todo caso reconocibles.

III. El sentido

En varias publicaciones he tratado de aclarar qué debe entenderse por sentido.[43] En el contexto de una teoría de la sociedad debemos, así sea brevemente, dedicarle una referencia, dado que ni la teoría ni la sociedad misma pueden sobrepasar lo que siempre queda presupuesto como sentido; sin hacer uso del sentido ninguna operación de la sociedad puede surgir.

En el contexto de la figura teórica de la *autopoiesis*, presuponer el sentido de ninguna manera contradice el otro presupuesto según el cual el sentido se produce en la trama de operaciones que siempre presuponen sentido. Por el contrario: la peculiaridad del médium del sentido es un correlato necesario de la clausura operativa de los sistemas con capacidad de distinguir. El sentido se produce exclusivamente como sentido de las operaciones que lo utilizan; se produce por tanto sólo en el momento en que las operaciones lo determinan, ni antes ni después. El sentido es entonces un *producto* de las operaciones que lo

[42] En el así llamado "pragmatismo" se argumenta muchas veces de forma distinta; en el afán de equilibrar el relativismo teórico (renuncia a paradigmas, pluralismo y demás) al aferrarse a métodos que aseguren el sentido del conocimiento. Véase por ejemplo Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism: A Systems-theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford, 1977.

[43] Cf. Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie —Was leistet die Systemforschung?,* Frankfurt, 1971, pp. 25-100; así como N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 92-147 —en castellano: *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México, Alianza Editorial y Universidad Iberoamericana, 1991; y "Complexity and Meaning", en *Essays on Self-Reference,* Nueva York, 1990, pp. 80-85.

usan y no una cualidad del mundo debida a una creación, fundación u origen.[44] No hay entonces una idealidad separada del vivir y comunicar fácticos. Platón estaba en lo cierto cuando dijo que las ideas se relacionan con la facultad de la memoria; pero la memoria no lleva hacia atrás al verdadero y casi olvidado sentido del ser, a sus formas esenciales, a las ideas. Más bien, la facultad de la memoria construye estructuras de uso sólo momentáneo para conservar la selectividad y reducir las posibilidades de enlace. Creer en la existencia de identidades que perduran en el tiempo es una autoilusión de los sistemas que forman sentido, identidades que siempre han existido y que siempre existirán, y por tanto con la posibilidad de referirse a ellas como si estuvieran siempre disponibles. Todo orientarse es construcción, es distinción que se re-actualiza de momento a momento.

Esta constatación que de entrada parece mera conjetura (no hay sentido fuera de los sistemas que lo utilizan y reproducen como médium), puede superarse si se mantiene ante los ojos la consecuencia de la clausura operativa del sistema: su relación con el entorno es operativamente inalcanzable. Los sistemas vivos crean un entorno particular para sus células —entorno que las protege y permite su especialización, es decir, permite organismos. Estos sistemas se protegen en el *espacio* por medio de límites *materiales*. Los sistemas psíquicos y sociales desarrollan sus operaciones en forma de operaciones-de-observación que permiten distinguir al sistema mismo del entorno —a pesar de que (y habría que agregar: *porque*) la operación únicamente puede llevarse a cabo dentro del sistema; distinguen, en otras palabras, entre autorreferencia y heterorreferencia. Para ellos, los límites no son artefactos materiales sino formas con dos lados.

En términos abstractos se da aquí una *re-entry* de una distinción en lo distinguido mediante ella. La diferencia sistema/entorno se da dos veces: como distinción *producida por* el sistema y como distinción *observada en* el sistema. Con el concepto de *re-entry* citamos a la vez consecuencias que pueden ratificarse y que George Spencer Brown ha descrito como barreras de un cálculo matemático circunscrito al álgebra y a la aritmética.[45] El sistema se vuelve para sí mismo incalculable. Alcanza un estado de indeterminación no atribuible a lo imprevisto de los efectos externos (variable independiente), sino al sistema mismo. Por eso el sistema necesita una memoria, una *memory*

[44] Véase también Gilles Deleuze, *Logique du sens,* París, 1969. Por ejemplo: "Le sens est toujours un *effet*". "Le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit" (pp. 87ss). Lo cual en Deleuze tiene también un nexo estrecho con la tesis de que el sentido sólo puede producirse por medio de la disolución de una paradoja.

[45] Véase *Laws of Form,* Nueva York, 1979, especialmente pp. 56ss.

function que le permita disponer de los resultados de las selecciones pasadas como estado presente —con lo cual tanto el olvidar como el recordar adquieren peso.[46] El sistema se coloca a sí mismo en la situación de oscilar entre operaciones evaluadas como positivas o negativas, y en la de oscilar entre autorreferencia y heterorreferencia.[47] El sistema se confronta con un futuro indeterminable para él mismo —para lo cual en cierta manera se tienen acumuladas provisiones de adaptación a situaciones imprevisibles.

El resultado de estas consecuencias de la *re-entry* (resultado que para el sistema mismo es manifiesto) será denominado en adelante con el concepto de “sentido”. Si se acepta esta disposición teórica ya no puede partirse de un mundo pre-existente de cosas, sustancias, ideas, y tampoco de un concepto de mundo con el que se señala la *universitas rerum*. Para los sistemas de sentido el mundo no es un mecanismo inmenso que produce estados de cosas a partir de otros estados de cosas, y que con ello determina a los propios sistemas. El mundo es más bien un potencial de sorpresas ilimitado; es información virtual que, no obstante, necesita de sistemas para generar información; o, mejor dicho, para darle el sentido de información a ciertas irritaciones seleccionadas.[48] Por consiguiente, toda identidad debe entenderse como resultado de un procesamiento de información, o bien —si se trata de algo futuro— como un problema. Las identidades no ‘subsisten’, tienen únicamente la función de ordenar las recursiones de tal manera, que en todo procesamiento de sentido pueda recuperarse y anticiparse lo que es utilizable reiteradamente. Esto exige la condensación selectiva y, a la vez, la generalización que corrobora que aquello que se distingue de lo otro puede designarse como lo mismo.[49]

[46] En la cibernética se hablaría aquí de reintroducción del ‘*output*’ como ‘*input*’ en el mismo sistema.

[47] Con esta distinción vamos más allá de Spencer Brown, por razones que se deben a la teoría de sistemas.

[48] Se discute si esto es válido también para sistemas vivientes que no operan con el sentido aunque tienen capacidad de discriminar. Véase por ejemplo Madeleine Bastide, Agnès Lagache y Catherine Lemaire-Misonne, “Le paradigme des signifiants: Schème d’information applicable en Immunologie et en Homeopathie”, en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 237-249. Por ejemplo, la formulación: “La structure vivante est capable de recevoir l’objet sémantique non pas comme objet matériel affectant le soi, mais comme information sur cet objet, appelant dès lors le traitement et la régulation active par l’ensemble du système” (p. 241). Sólo de esta manera puede justificarse la aplicación del concepto de información a sistemas vivientes.

[49] De acuerdo con la Fenomenología Transcendental de Husserl el correlato metódico consistiría en la distinción entre reducción fenomenológica —la cual solamente disuelve en la conciencia la pretensión del ser— y la reducción eidética —que fija aquello que a través de las variaciones se muestra como lo idéntico. Cf. Edmund Husserl,

El que las identidades de sentido (objetos empíricos, símbolos, signos, números, frases...) sólo puedan producirse recursivamente tiene consecuencias epistemológicas de gran alcance. De esta manera, por un lado, se esclarece que el sentido de dichas identidades se extiende más allá de lo que se capta en el momento de la operación de observación; por otro, precisamente esto no quiere decir que dichos objetos se 'den' desde siempre, incluso cuando no se observan. Se aprecia todavía, por debajo de las premisas de la concepción tradicional lógico-ontológica de la realidad, otro nivel, otro ocurrir operativo donde principalmente se constituyen los objetos y la capacidad de señalarlos. En la medida en que las recursiones remiten a algo pasado (al sentido ya conocido, ya probado), remiten únicamente a operaciones contingentes cuyos resultados están disponibles en la actualidad; no remiten, por consiguiente, a orígenes fundantes. Y en la medida en que las recursiones remiten al futuro, envían a posibilidades de observación infinitamente numerosas, esto es, al mundo como realidad virtual —de la que no puede saberse todavía si será alimentada por sistemas (¿cuáles?) a través de operaciones de observación. El sentido es, entonces, a todas luces una forma de operación histórica, y sólo su utilización enlaza el surgimiento contingente y la indeterminación de aplicaciones futuras. Toda determinación tiene que hacer uso de este médium, y toda inscripción en él tiene como único fundamento su propia facticidad recursivamente asegurada.

En la producción de sentido a través de la comunicación, esta recursividad se logra sobre todo por las palabras del lenguaje, las cuales —aunque son las mismas— pueden utilizarse en muy diversas situaciones.[50] Además de eso hay también objetos que siendo cosas perceptibles pueden enriquecerse con sentido social y cumplir con funciones de coordinación que no dependen del lenguaje —piénsese en objetos sacros o en personas sometidas a estados de trance (profetas, médiums) a quienes se les atribuye estar poseídos por el espíritu; en reyes, en monedas, en balones de fútbol. La manera particular con la que se identifica la 'patria chica' tampoco puede reducirse únicamente al lenguaje; por eso es tan difícil significarla adecuadamente a través de él. Lo mismo es válido para el orden de las relaciones

---

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, tomo I (Husserliana, tomo III), La Haya, 1950, especialmente pp. 136ss.

[50] De este modo puede además comprenderse el "linguistic turn" de la filosofía como correlato de un desarrollo societal que sustrae plausibilidad a la ontología de la sustancia y a su refugio transcendental. Lo cual a su vez implica la transición de preguntas del tipo ¿qué? a preguntas del tipo ¿cómo?, la problematización de la traducibilidad de los idiomas y, ya en un terreno más general, la necesidad —reconocida desde Saussure— de reemplazar identidades por diferencias.

espaciales en la arquitectura que para el sentido de las acciones. Siempre se trata de la función básica de ordenamiento de recursiones disponibles en el momento (y sólo en el momento).

En el médium autoconstituido del sentido, las operaciones necesariamente se orientan por distinciones. Sólo así puede producirse la selectividad requerida para las recursiones.[51] Sentido significa que en todo lo que se señala como actual queda además co-expresada y co-aprehendida la remisión a otras posibilidades. Todo sentido determinado alude a sí mismo y a lo otro distinto.[52] Si no, entonces —contradiciendo la experiencia que tenemos de las cosas— tendría que aceptarse que las cosas al salir de nuestra vista desaparecen cuando ponemos la atención en otras; nadie se arriesgaría en tal caso a abandonarlas. El sentido —remitiendo al mundo— se hace co-presente (es más: *apresente en actualidad*) en todo lo que se actualiza. Esto incluye también la remisión *dentro del mundo* a las condiciones de nuestra propia capacidad, de nuestro propio poder de consecución y de sus límites. Aun la distinción actual/posible puede todavía considerarse con sentido, preguntando por ejemplo por su función en la fenomenología del mundo y con eso abriendo la mirada hacia los equivalentes funcionales, es decir, hacia otras posibilidades. Lo que se excluye con la tesis del sentido es únicamente el caso contrario representado por el vacío absoluto, por la nada, por el caos (en el sentido original de la palabra), y por aquel estado de *unmarked space* del mundo en el sentido de Spencer Brown. Al mismo tiempo, todo operar con sentido siempre reproduce también la presencia de este excluido,[53] porque el mundo del sentido es un mundo total: lo que excluye lo excluye *en sí mismo*. Por eso, hasta el *nonsense* puede pensarse y comunicarse como forma con sentido dentro de este médium.[54] Toda

[51] No es necesario entenderlo de inmediato en el sentido de “omnis determinatio est negatio”. Ya que la negación es siempre una operación específica que presupone la identidad de lo que quiere negarse —y que igualmente podría afirmarse. Todavía nos estamos moviendo en la antesala de la distinción ya específica entre procesamiento de sentido positivo y negativo; la distinción misma se refiere justamente a la relevancia co-constitutiva de lo no-designado.

[52] La excepción que ofrece la tradición es el concepto de Dios. Para su aceptación fuera de la teología véase por ejemplo Thomas Browne, *Religio medici* (1643), citado según la edición de Everyman’s Library, Londres, 1965, pp. 40, 79. Por eso en el caso de “Dios” debe tratarse de un concepto extraordinario.

[53] Esta fórmula se encuentra, referida a la política, en Bernard Willms, “Politik als Erste Philosophie oder: Was heisst radikales politisches Philosophieren?”, en Volker Gerhard (ed.), *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart, 1990, pp. 252-267 (260, 265s.).

[54] Así también Deleuze, *op. cit.* pp. 83ss. *Non-sens* sólo reflejaría lo que Deleuze llama luego “donation du sens” (p. 87).

negación potencia[55] (y con esto conserva) lo que explícitamente niega, y con ello reestablece aquel *unmarked space* en el cual se incrusta mediante una distinción toda operación, aun aquella que niega.

Sobre cómo opera el sentido pueden hacerse asertos recurriendo a distinciones específicas que refieren y definen con exactitud el sentido. Fenomenológicamente, el sentido puede describirse como aquel excedente de remisiones accesible desde el sentido actualmente dado. El sentido es entonces —y hacemos hincapié en lo paradójico de la formulación— un contexto de remisiones infinito —esto es, indeterminable—, que puede hacerse accesible y reproducirse en forma determinada.[56] Puede caracterizarse la forma del sentido como diferencia entre actualidad y posibilidad y, con ello, a la vez, afirmar que esta distinción y ninguna otra es la que constituye al sentido. Hablando del sentido se tiene entonces en mente algo tangible (denominable, distinguible), y esto significa también que con la tesis del sentido se restringe todo lo que es posible resolver a través de la sociedad: la sociedad es un sistema que establece sentido.

La actualidad —que mediante la distinción actual/posible se modaliza— se refiere al sentido que siempre se renueva en las operaciones del sistema. Esta modalización se construye en forma doblemente asimétrica: el sentido actual puede ser posible, del mismo modo en que lo posible puede actualizarse. En esta distinción entonces está prevista una *re-entry* de la distinción en lo distinguido por ella. El sentido es por ende una forma que en sus dos lados contiene una copia de sí misma en sí misma. Esto lleva a que la distinción actual/posible —que por lo pronto se había presentado como asimétrica—[57] se haga simétrica; de ahí que el sentido aparezca siendo universalmente el mismo. Es posible, y aun necesario para la observación, volverlo a hacer asimétrico, pero esto tiene que efectuarse incorporando distinciones adicionales: por ejemplo, sistema/entorno, o la distinción significante/significado.

Sistemas que emplean sentido son, gracias a su médium, sistemas que sólo pueden observarse a sí mismos y a su entorno en la forma de sentido. Esto significa que observan y describen a través de una *re-entry* de la forma en la forma. No hay sistemas psíquicos (ni sociales) que no puedan en el médium del sentido distinguir entre ellos mismos y los otros —independientemente de

[55] Respecto a este concepto véase Yves Barel, *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social*, 2ª edición, Grenoble, 1989, pp. 71s., 185s., 302s.

[56] Eso incluye, a propósito, esta misma afirmación. Aun sobre lo "infinito" o lo "indeterminable" sólo puede hablarse de manera determinada, es decir, en el contexto (y en ningún otro) de distinciones como infinito/finito o indeterminado/determinado.

[57] Cf. Louis H. Kauffman, "Self-reference and Recursive Forms", en *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72 (58s).

las libertades que luego se actualicen a la hora de la atribución causal. Más concretamente: al utilizarse de momento a momento la *re-entry* (es decir, al reproducirse el manejo actual del sentido) se anticipa así lo posible. Puede decirse que la actualidad es la vía en donde se proyectan y se realizan los nuevos estados del sistema. La actualidad se le manifiesta al sistema como presente momentáneo y, mediante la autotematización, también como permanencia (aunque sea precaria). No hay, para este tipo de sistemas, posibilidad alguna de eludir las consecuencias estructurales de la *re-entry*, sobre todo aquella de sobrecargarse de posibilidades inalcanzables para la observación (o para la descripción) y que sólo son observables como selectividad. Una forma (históricamente acostumbrada) de tratar con este fenómeno de autoexigencia es la de enjuiciar al sistema con ideas que no es capaz de realizar: por ejemplo, la perfección.

Los sistemas que operan en el médium del sentido pueden (e incluso deben) distinguir la autorreferencia de la heterorreferencia. Y esto de tal manera que con la actualización de la autorreferencia quede siempre puesta la heterorreferencia (y con la actualización de la heterorreferencia quede siempre puesta la autorreferencia) —como el otro lado de la distinción que en cada caso siempre se presenta. Por eso toda construcción de formas en el médium del sentido se efectúa con relación al sistema —sin importar si el acento en un momento dado se pone en la autorreferencia o en la heterorreferencia. Es esta distinción la que hace posibles aquellos procesos que normalmente llamamos 'aprender', 'desarrollo de sistemas', 'construcción evolutiva de complejidad'. Y únicamente gracias a esta distinción puede partirse de dos sistemas (cuya reproducción se basa en la conciencia o en la comunicación) y que operando de manera muy diferente forman sentido. De este modo se establecen puntos de partida propios para distinguir autorreferencia de heterorreferencia y, pese a ello, se remiten siempre el uno al otro a través de la heterorreferencia presupuesta (es decir, actualizada); se trata de los sistemas psíquicos y de los sistemas sociales.

Como médium universal de todos los sistemas psíquicos y sociales (es decir, de los sistemas que operan consciente o comunicativamente), el sentido se regenera sin esfuerzo y casi de por sí con la *autopoiesis* de dichos sistemas. Lo que es difícil en cambio es generar el 'sin sentido', dado que el esfuerzo por lograrlo produce sentido. Este problema puede apreciarse en los intentos del arte *nonsense*.[58] La producción de 'sin-sentido' sólo es posible si se forma un concepto más estrecho de lo 'pleno de sentido' (por ejemplo: lo usual, lo

[58] Cf. Winfried Menninghaus, *Lob des Unsinns: Über Kant, Tieck und Blaubart*, Frankfurt, 1995.

esperable), al cual después se le contrapone el *nonsense*. Algo similar sucede cuando con grandes esfuerzos quiere lograrse algo especialmente 'pleno de sentido', entonces quizás se experimente el sin-sentido del esfuerzo.[59] Es posible entonces introducir en el médium del sentido —general e innegable— cesuras secundarias (positivas/negativas); aunque esto inevitablemente trae como consecuencia que una distinción así —como distinción— tenga sentido y reproduzca sentido. No obstante, puede caracterizarse al sentido como forma, distinguiendo el sentido del sin-sentido para de esa manera poder cruzar la frontera. Aunque esto ocurre únicamente si la distinción (sentido/sin-sentido) adquiere en el momento de su utilización sentido —reproduciéndolo así como médium de toda construcción de formas.[60]

El sentido emerge y se reproduce como comportamiento-propio (*Eigenbehaviour*)[61] de ciertos sistemas; esto resulta del hecho de que los sistemas de conciencia y los sistemas sociales producen sus elementos últimos como acontecimientos referidos a un punto en el tiempo y que al desvanecerse de inmediato no pueden tener duración: suceden por primera y última vez. Se trata de sistemas temporalizados que únicamente logran la estabilidad en forma dinámica reemplazando de continuo los elementos que se anulan por otros nuevos. Sus estructuras deben estar preparadas para eso. El presente actual es corto y está de tal manera diseñado que todo lo que en él sucede, sucede simultáneamente.[62] Este presente no es todavía propiamente tiempo. Se volverá tiempo cuando se conciba como separación de un 'antes' y un 'después', de un pasado y de un futuro. El sentido, entonces, aparece en el tiempo y puede en todo momento invertir las distinciones temporales; es decir, puede utilizar el tiempo para reducir complejidad: tratar el pasado como si ya no fuera actual y el futuro como si todavía no fuera actual.[63] Cuando (¡y sólo cuando!) se utiliza esta distinción pueden generarse redundancias sobre

[59] Véase para esto el trabajo de Alois Hahn, "Sinn und Sinnlosigkeit", en Hans Haferkamp y Michael Schmid (eds.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt, 1987, pp. 155-164.

[60] Con esto contestamos a la vez la antigua pregunta de si existe un criterio de sentido que haga posible distinguir lo pleno de sentido de lo no-pleno de sentido; y si este criterio, en caso afirmativo, tiene a su vez sentido o no.

[61] En el sentido usado por Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside California, 1981, pp. 273ss.

[62] Véase en detalle: Niklas Luhmann, "Gleichzeitigkeit und Synchronisation", en *Soziologische Aufklärung*, tomo V, Opladen, 1990, pp. 95-130.

[63] Esta posibilidad existe independientemente de mediciones del tiempo; pero tales mediciones pueden introducirse adicionalmente para determinar las distancias con el presente y con eso poder calcular la relevancia (si aún es actual o no) de acontecimientos alejados en el tiempo.

el pasado y variedad sobre el futuro; generar aquí significa: en el presente hacer presente.[64] Temporalizar el presente es, no obstante, sólo una posibilidad, entre varias, de entablar contacto pleno de sentido con la variedad; es decir, entablar contacto mediante distinciones específicas. Se le concede la preferencia al presente, aquel lado de la forma del sentido que se distingue de aquel otro lado que arriba habíamos definido como actualidad. El otro lado es todo aquello que a partir de ahí se hace accesible: lo indefectiblemente real, lo sólo posible, la realización perceptiva, lo sólo mental o imaginativo. Apoyándonos levemente en Spencer Brown podría distinguirse el lado interior de la forma —en calidad de atractor de la operación— de su lado exterior.[65] Operar en el modo del sentido significa, pues, que todas las operaciones tienen actualmente lugar en el lado interior de la forma (o no lo tienen); pero para eso, es necesario el otro lado de la forma, el lado precisamente exterior como espacio de otras posibilidades que se amplían hasta lo infinito, si es que estamos hablando de sentido.

Que la dimensión temporal de sentido pueda volverse en cada momento relevante para las distinciones, tiene consecuencias decisivas para las relaciones sociales. La dimensión temporal impide la petrificación objetualmente *cosificada de* la dimensión social. En el momento siguiente otros pueden observar de otra manera porque dentro de la dimensión objetual del sentido son temporalmente movibles. La medida con la cual las sociedades refrendan esta relevancia varía históricamente con la complejidad del sistema social, lo cual es fácil de mostrar si se atiende a la relación entre semántica objetual-cosista (*res*), lógica bivalente, tratamiento de las voces discrepantes como si fueran errores y separación de la opinión particular al considerarla mera *doxa*/*opinio*, fenómenos todos de la tradición vétero europea. Hoy día, en cambio, se parte más bien de la dependencia temporal de todas las ideas sobre el mundo.

Si toda operación es un acontecimiento que depende del momento temporal —acontecimiento que desaparece en el instante de su actualización y que consecuentemente debe reemplazarse por otro acontecimiento si ha de llevarse a cabo una secuencia de operaciones, *i.e.*, un sistema (¡lo cual no es necesario que suceda!)—, todo avance operativo demanda cruzar el límite de la forma; es decir, avanzar hacia algo del otro lado que antes no

[64] Anticipamos aquí la nota de que esta forma temporal de mediar entre redundancia y variedad adquiere altísima importancia en los tiempos modernos, porque cada vez más debe abandonarse el aseguramiento natural de las redundancias a través de la necesareidad y la imposibilidad; y al mismo tiempo, porque aumenta la irritabilidad descoordinada de la comunicación social, es decir, aumenta la variedad.

[65] Cf. George Spencer Brown, *op. cit.,* p. 5.

había sido indicado. No nos ocuparemos aquí de los problemas lógico-matemáticos de este *crossing* (Spencer Brown), sólo sostendremos que para eso es necesaria una selección que reduzca a una actualidad específica capaz de ser nombrada lo que del otro lado es posible —y ha de seguir siendo posible. Para eso de nuevo se necesitará otro lado de la forma, un excedente de remisiones, un mundo lleno de posibilidades no actualizables simultáneamente. El que las operaciones se ubiquen secuencialmente mantiene co-presente al conjunto de todas las potencialidades, lo lleva consigo, lo regenera como mundo sin el cual nunca se llegaría a la selección de operaciones posteriores, ni a la reproducción de un sistema operativo. Dicho de manera abreviada: el sentido sólo puede reproducirse como forma. El mundo en sí permanece siempre inobservable, como el otro lado que acompaña a todas las formas de sentido; su sentido sólo puede simbolizarse en la autorreflexión del uso de las formas que realizan las operaciones de sentido.

El problema es que a pesar de toda la claridad (o falta de ella) —de toda importunidad o indudabilidad fáctica de la actualización momentánea (quién no piensa aquí de inmediato en Descartes)—, el sentido únicamente puede hacerse una representación del mundo como excedente de remisiones, es decir, como apremio de selección. Lo que queda apropiado como actual es seguro,[66] pero inestable; el otro lado de la forma es estable, pero inseguro, porque todo depende de lo que en el momento siguiente se interprete. La unidad de la suma de las posibilidades y, naturalmente, la unidad de la forma misma, es decir, la unidad de actualidad/potencialidad no puede actualizarse a su vez. El sentido en lugar de proveer con mundo remite al procesamiento selectivo. Y esto vale incluso —como lo veremos— cuando en el mundo se forman conceptos (descripciones, semánticas) referidas al mundo; porque esto debe suceder también en una operación con sentido —operación que distingue de lo otro aquello que designa: por ejemplo, el ser respecto a lo existente. Se llega al sentido actualizado únicamente a través de una selección que remite a su vez a otras selecciones: su contingencia es momento necesario del operar con sentido.

A todo esto antecede la unidad de lo distinguido, que sólo es captable en forma de paradoja y, aunque funciona operativamente, no puede observarse.[67] El sentido puede (y debe) funcionar simultáneamente con los dos lados de su forma; de otra manera no sería posible utilizarlo operativamente para

[66] Tanto en el sentido vétero europeo como también en el sentido posteriormente subjetivado de "securus". Véase especialmente: Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939.

[67] Véase también: Niklas Luhmann, "The Paradoxy of Observing Systems", en *Cultural Critique* 31 (1985), pp. 37-55.

designar algo como distinto de lo otro. Para todo sentido es válido que sólo puede designarse a través de una distinción, la cual carga con algo no-designado como el otro lado de la distinción. Naturalmente es posible designar la mismísima distinción actualidad/potencialidad (en este momento lo estamos haciendo), pero únicamente a través de una distinción adicional que separa a ésta de otras y la localiza dentro del mundo. De esta manera los sistemas que procesan sentido pueden imaginar (y comunicar) que hay otros sistemas a quienes no se les da el sentido: por ejemplo, las piedras. Sin embargo, esto es sólo posible con una distinción ajustada específicamente al caso, en forma de sentido, por tanto. Los sistemas que operan con sentido quedan atados al médium del sentido. Sólo el sentido les confiere realidad en la forma de actualización secuencial de su propio operar. No pueden entender los sistemas que existen sin sentido, ni pueden simularlos. Están destinados al sentido como su forma específica de reducir complejidad.

Mientras que *el empleo de la distinción* sucede de manera obligada y no puede evitarse, *la fijación de una distinción* se realiza de manera explícita; esta fijación presupone una selección visible y, en caso dado, demanda argumentación. En el habla no puede expresarse en cada frase la distinción que corre paralela; muchas veces queda sin aclarar de qué se distingue, por ejemplo, una manzana cuando se habla de ella. En cambio la fijación de una distinción es algo que se marca claramente y que se emplea para dirigir la comunicación siguiente,[68] aunque todo esto desde luego en el médium del sentido.

El que todo observar dependa de distinciones explica por qué el mundo es tan rico en sentido: puede identificarse todo lo que se señala exponiéndolo a otras distinciones. De esta manera se vuelve posible coordinar las diferentes observaciones de los diferentes observadores; coordinarlas precisamente en lo que las distingue. Esto es válido para lo diverso —tanto en la dimensión social como en la dimensión temporal del sentido—, válido tanto para cambiar la secuencia de las distinciones utilizadas, como para que distintos observadores se enfoquen a lo mismo.

La metafísica ontológica de la tradición dio rienda suelta a estos hechos —aunque no sin cubrirse dando por supuestos límites en los valores transcendentes. Lo existente se concebía bajo la forma de cosa. El tiempo remitía a un 'origen' (*arché*, *origo*, *principium*, fuente, base, etc.) que seguía siendo el mismo (presente idéntico en cada instante) ante el cambio de distinciones continuamente actualizadas. En última instancia, este origen era

[68] Aquí podrían enlazarse algunas consideraciones tocantes a la especialización de la ciencia en comparaciones (inusuales), sean éstas cuantitativas, sean funcionales. Se trata en esto de marcar distinciones en el ámbito de lo que todavía puede compararse.

Dios: el único ser que no se definía a través de distinciones.[69] La radicalización del concepto de sentido —como médium del observar sometido a distinciones— permite disolver estas premisas. Ahora el mundo puede captarse, en todas las dimensiones del sentido, como el marco (Husserl diría horizonte) que permite recambiar las distinciones con la que se observa lo mismo. Esto presupone no seguir concibiendo al mundo como la totalidad de las cosas y de sus relaciones, sino como lo absolutamente inobservable que se reproduce con cada cambio de las distinciones.

Toda distinción representa al mundo en la medida en que su otro lado carga con aquello que todavía no ha sido señalado. "Distinction is perfect continence", se dice de manera lapidaria en Spencer Brown.[70] Las distinciones practican el autodominio: se ahorran las referencias externas porque ya las contienen en su otro lado. Contienen continencia. Ya tan sólo por este hecho la forma de sentido nunca puede hacerse estallar a sí misma. Aunque en su caso particular es válido que sólo deja distinguirse a sí misma por autoaplicación ("autológicamente"). Ella es el médium absoluto de sí misma.

Esto no excluye el dar otros pasos que lleven a los siguientes análisis de la teoría de la sociedad. Para eso nos devolveremos a la paradoja del distinguir, la cual, a su vez, asegura la "perfect continence". Como unidad operativa que distingue y señala, el sentido es una forma que se contiene a sí misma, es decir, es la distinción entre distinguir y señalar. Una forma es, en último término, una distinción que vuelve a reaparecer en sí misma como lo distinguido. De una situación así sólo puede salirse dando un salto, des-paradojizando, ocultando la paradoja con otra distinción. Es sabido que con esta finalidad Russell y Tarski sugirieron distinguir niveles (o tipos). Puede ser, pese a todas las críticas que se les han hecho, que esto sirva para fines de la lógica y de la lingüística. Spencer Brown se las arregla ignorando la paradoja de partida y lleva a cabo su cálculo con base en una orden ("draw a distinction"), hasta el punto donde surge la posibilidad de una *re-entry* imaginaria de la forma en la forma.[71]

[69] Todos los demás entes son "something but by distinction", se lee en el ya mencionado Thomas Browne, *Religio medici* (1643), p. 40.

[70] *Op. cit.*, p. 1.

[71] Cf. Ranulph Glanville y Francisco Varela, "Your Inside is Out and Your Outside is In" (Beatles, 1968) en George E. Lasker (ed.), *Applied Systems and Cybernetics,* tomo II, Nueva York, 1981, pp. 638-641. Ellos muestran que lo mismo vale para todas las paradojas (similarmente estructuradas) del carácter absoluto de lo universal (que no excluye nada) y de lo elemental (que no incluye nada), así como del principio y fin del mundo. Nos encontramos aquí en la cercanía de argumentaciones que movieron a Nicolaus de Cusa a reflexiones teológicas.

Aplicado a la forma específica del sentido (la diferencia entre actualidad y potencialidad) significa que éste sólo es capaz de operar a través de una *re-entry* de la forma en la forma. El lado interior de la forma debe ser capaz de recibir esta *re-entry*. La diferencia actualidad momentánea/posibilidad abierta debe a la vez quedar disponible en actualidad tanto para la conciencia como para la comunicación. Debe poder verse en actualidad cómo es posible cruzar esta frontera y los pasos que hay que dar. Esto no significa que el *unmarked space* de todo lo posible encuentre acomodo en el *marked space* de lo actualmente designado, que precisamente establece lo actual en la medida en que lo trasciende. Sin embargo determinadas posibilidades pueden aprehenderse y designarse actualmente para dar orientación previa al cruce de la frontera entre lo actual y lo potencial; aunque sólo de manera que la realización posterior de esta posibilidad se efectúe como operación actual para que la diferencia actualidad/potencialidad —es decir, el sentido— se constituya de nuevo. De esta manera, es decir, mediante la *re-entry* de la forma en la forma, el sentido se vuelve un médium que se regenera permanentemente para la continua selección de formas determinadas.

La descripción de este estado de cosas en cierto modo lo comprueba: se trata de una operación autológica. Aunque también muestra que la descripción es sólo posible en forma de paradoja: la forma que reentra en la forma es la-misma y no-la-misma.

Esta disección tan elaborada sobre el despliegue de la paradoja del sentido nos puede dar ánimo para tomar en consideración otras distinciones —que en todo caso deben tener capacidad de *re-entry* en sí mismas. En lo siguiente entenderemos la teoría de sistemas como teoría de la distinción sistema/entorno, dado que ahí puede efectuarse una *re-entry* en el lado del sistema, cuando el sistema mismo (es decir, con operaciones propias) distingue entre autorreferencia y heterorreferencia. El trato de la comunicación como aquella operación que reproduce específicamente a los sistemas sociales se orienta por la distinción *médium/forma*. Esta distinción reaparece sobre sí misma en tanto que en los dos lados quedan presupuestos elementos acoplados de manera floja o de manera firme —los cuales a su vez sólo se reconocen como formas que presuponen una distinción sucesiva de médium y forma.[72] Por eso para los sistemas de sentido el último médium irrebasable es el sentido. Las formas elaboradas dentro de este médium deben

[72] A fin de prevenir malentendidos queremos anotar que este presuponer presupuestos en la misma forma es, desde luego, sólo paradójico cuando se mantiene dentro de la forma y cuando ésta se entiende como descripción cerrada del mundo; de otro modo se llegaría a un regreso *ad infinitum*.

realizarse como operaciones del sistema —ya como guía de la atención consciente, o ya como comunicación. En el caso de la comunicación hablada,[73] son las palabras las que se acoplan en frases al obedecer las reglas gramaticales y los requerimientos de la formación del sentido. Por último, también la teoría de la evolución utiliza una distinción para desplegar su paradoja. La paradoja de que lo que cambia permanece ya no se resolverá mediante la antigua distinción de elementos (partes) movibles/inamovibles, cambiables/incambiables. En su lugar aparece, siguiendo el ejemplo de la teoría darviniana, la distinción entre variación y selección; aunque la variación misma procede selectivamente: el sistema no deja irritarse de manera arbitraria sino de manera altamente selectiva; es decir, deja estimularse a la variación.

IV. Distinción sistema/entorno

Los recursos teóricos 'adecuados' para revolucionar el paradigma de la teoría de la sociedad no los tomaremos de la tradición conceptual de la sociología, sino de fuera. Por eso seguiremos los más recientes adelantos de la teoría de sistemas, y también los que se han producido en el ámbito de otras teorías: cibernética, *cognitive sciences*, teoría de la comunicación, teoría de la evolución. En cada caso se trata de contextos de discusión interdisciplinaria que en los últimos dos o tres decenios han tenido un proceso de radical transformación, y que no tienen mucho en común con la conceptuación sistémica de los años cincuenta y principios de los sesenta. Se trata de desarrollos intelectuales fascinantes y totalmente novedosos que, por primera vez, permiten escaparse de la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, o entre *hard sciences* y *humanities*, o también entre ámbitos objetuales dados en forma de leyes y ámbitos objetuales dados en forma de textos —hermenéutica.

La transformación más profunda, que al mismo tiempo constituye también el presupuesto imprescindible para la comprensión de cuanto sigue, consiste en que ya no se habla de objetos sino de distinciones; más aún: ya no se conceptúan las distinciones como estados de cosas existentes (diversos), sino se vuelve a la exigencia de distinguirlas, ya que de otro modo no podría designarse nada, observarse nada, emprenderse nada. Para aclarar la importancia de esta transformación utilizaremos el concepto de forma de George Spencer Brown en sus *Laws of Form*.[74] Las formas ya no pueden considerarse

[73] Véase más adelante capítulo 2, I.
[74] George Spencer Brown, *op. cit*.

más como configuraciones (*Gestalten*) más o menos bellas, sino como límites, como marcas de una diferencia que obligan a clarificar el lado que se señala cuando se dice encontrarse en un lado —desde el cual hay que comenzar para proceder con nuevas operaciones. El otro lado del límite de la 'forma' viene dado simultáneamente. Cada lado de la forma es por tanto el otro lado del otro lado. Ningún lado es algo en sí mismo. Se actualiza sólo por el hecho de que se señala ese lado y no el otro. En este sentido la forma es *autorreferencia desplegada* o, para decirlo todavía con mayor precisión, es *autorreferencia desplegada en el tiempo*. Hay que partir siempre del lado señalado y se necesita tiempo para una operación posterior: tanto para permanecer en el lado designado como para atravesar el límite que constituye la forma.

Atravesar es un acto creativo. Mientras la reincidencia de una señalización da testimonio sólo de su identidad (más adelante diremos que pone a prueba su sentido en diferentes situaciones y con eso lo condensa), atravesar y volver a atravesar no es ninguna repetición y, por eso, tampoco pueden tratarse en una identidad única.[75] Ésta es sólo otra versión del principio de que una distinción no puede identificarse a sí misma en su uso. Sobre esto descansa la fecundidad del atravesar, como lo mostraremos detalladamente con el ejemplo de la codificación binaria.

Este concepto de forma tiene cierta semejanza con el término hegeliano de concepto en cuanto que para ambos es constitutivo incluir una distinción, aunque el concepto hegeliano tiene pretensiones más amplias a las cuales nosotros no podemos ni mucho menos debemos seguir. De un modo distinto a nuestra forma, el concepto se preocupa por resolver por sí mismo el problema de su unidad con lo cual elimina la autonomía de lo distinto: por ejemplo, la autonomía de los momentos contrapuestos de capacidad sensorial y razón, en el concepto de hombre. Lo hace mediante la distinción específica de universal/particular con cuya *Aufhebung* (suspensión) el concepto se constituye a sí mismo en un singular. Lo recordamos tan sólo para contraponernos: la forma es precisamente la distinción misma en cuanto que apremia a señalar (y por tanto a observar) un lado o el otro y por esa razón no puede ella misma (muy distinto al concepto hegeliano) realizar su propia unidad. La unidad de la forma no es su 'más alto' sentido espiritual. Es más bien el tercero excluido que no puede observarse, mientras se observe con ayuda de la forma. También en el concepto de forma está presupuesto que ambas partes se determinen remitiéndose una a otra. Sin embargo, esto no debe tomarse como

[75] *Ibid.,* pp. 1s., distingue correspondientemente dos axiomas (los únicos): (1) "El valor de un acto de renombrar es el valor de un acto de nombrar", y (2) "El valor de volver a atravesar no es el valor de atravesar".

postulado de reconciliación de los opuestos, sino como postulado de la distinguibilidad de la distinción.

Toda determinación (todo señalamiento, todo conocer, todo actuar) realiza en tanto operación el establecimiento de una forma con estas características; realiza —como en el pecado original— un corte en el mundo con el resultado de que se establece una diferencia que genera simultaneidad y necesidad de tiempo, y que vuelve inaccesible la indeterminación antes existente.

El concepto de forma ya no sólo se distingue del concepto de contenido, y ya no sólo del concepto de contexto:[76] una forma puede residir en que algo es distinto a todo lo demás, como también en que algo es distinto a su contexto (por ejemplo, un edificio respecto a la ciudad o al paisaje que lo rodea), pero también en que un valor es distinto a su contravalor —con exclusión de terceras posibilidades. Cada vez que el concepto de forma señala uno de los lados de una distinción bajo el presupuesto de que hay otro lado simultáneamente definido, se da también una superforma, es decir, la forma que distingue a la forma de cualquier otra cosa.[77]

Con ayuda de esta conceptuación —diseñada para el desarrollo del cálculo de las formas que procesan distinciones— puede interpretarse también la distinción sistema/entorno.[78] En la perspectiva de este cálculo general de las formas la distinción sistema/entorno constituye un caso particular de aplicación. En el plano del método no se trata simplemente de sustituir la explicación de la sociedad a partir de un principio (ya sea el "espíritu" o la "materia") por una explicación a partir de una distinción. Es indudable que a la distinción sistema/entorno le atribuimos una posición central en el establecimiento de la teoría, pero sólo en el sentido de que a partir de la 'forma-sistema' organizamos la consistencia de la teoría, es decir, organizamos el contexto de una multiplicidad de distinciones. El procedimiento entonces no es deductivo sino inductivo: prueba qué dicen las generalizaciones de una forma en la otra. Aquí, por tanto, consistencia no significa otra cosa que producción de suficientes redundancias, por consiguiente, tratamiento detallado de las informaciones.

Con la ayuda de este concepto de forma se vuelve claro para la teoría misma de sistemas que ella no se ocupa de objetos específicos (o sólo de artefactos técnicos o de constructos analíticos); su tema es un particular tipo de

[76] Este cambio de conceptos lo propuso Christopher Alexander, *Notes on the Sintesis of Form*, Cambridge, 1964.

[77] Volveremos sobre esto al ocuparnos de la distinción médium/forma. Cf. capítulo 2, I.

[78] Así, en modo explícito y detallado, revísese Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik,* Berlín, 1988, especialmente pp. 47ss.

forma, una particular forma de formas. Podría decirse que explicita, con referencia al caso de sistema/entorno, las propiedades generales de toda forma de dos lados. Todas las propiedades de la forma son válidas aquí: tanto la simultaneidad de sistema/entorno, como el que todas las operaciones precisan tiempo. Aunque, con este modo de presentación, debe sobre todo aclararse que sistema y entorno, en cuanto constituyen los dos lados de una forma, se hallan sin duda separados, pero no pueden existir sin estar referidos el uno al otro.[79] La unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia, pero la diferencia misma no es sostén de las operaciones. No es sustancia ni sujeto, aunque en el plano de la historia de la teoría toma el lugar de estas figuras clásicas. Las operaciones son posibles sólo como operaciones de un sistema, sólo posibles en el lado interno de la forma. Pero el sistema puede operar también como observador de la forma; puede observar la unidad de la diferencia, puede observar esta forma-de-dos-lados como forma, pero sólo si a su vez genera otra forma, sólo si a su vez distingue la distinción. Sólo así pueden los sistemas —cuando son lo suficientemente complejos— aplicarse a sí mismos la distinción sistema/entorno; aunque eso sólo lo pueden lograr ejecutando una operación propia que lo haga. En otras palabras: los sistemas pueden distinguirse a sí mismos de su entorno, aunque esto ocurre como operación en el mismo sistema. La forma que ellos generan ciegamente al operar de manera recursiva y con la cual se diferencian se pone nuevamente a su disposición cuando se observan a sí mismos como sistema-en-un-entorno. Y sólo así —bajo estas condiciones precisas— también la teoría de sistemas se constituye en fundamento de una determinada praxis de distinguir y de señalar. La teoría de sistemas utiliza la distinción sistema/entorno como forma de sus observaciones y descripciones; pero para poder hacerlo debe saber distinguir esta distinción de otras distinciones —por ejemplo, las de la teoría de la acción. Y en general para poder operar de esta manera debe formar un sistema; en este caso, ser ciencia. Aplicado a la teoría de sistemas, el concepto que hemos presentado satisface el requisito que se buscaba: el requisito de autoimplicación de la teoría; la teoría de sistemas por la relación que sostiene con su objeto se ve obligada a sacar conclusiones "autológicas" sobre sí misma.

Si se acepta este punto de partida de la teoría de la diferencia, entonces todos los avances recientes de la teoría de sistemas aparecen como variaciones

[79] De allí se sigue que la distinción sistema/entorno no puede revestirse con primacías de importancia, no puede "jerarquizarse"; y, si esto sucediera, sería sólo con el efecto de una 'tangled hierarchy' en el sentido de Hofstadter. Véase además Olivier Godard, "L'environement, du champs de recherche au concept: Une hiérarchie enchevétrée dans la formation du sens", en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 405-428.

del tema "sistema/entorno". Inicialmente —debido a representaciones relativas al intercambio de materia o a representaciones del tipo *input/output*—, existía la preocupación por explicar la existencia de sistemas no sujetos a la ley de la entropía (capaces, pues, de *neguentropía*) y, por consiguiente, idóneos para reforzar su distinción con respecto al entorno —precisamente por la apertura del sistema y su dependencia del entorno. De aquí pudo concluirse que dependencia e independencia respecto del entorno no son características del sistema que se excluyan mutuamente sino que, en ciertas condiciones, pueden incluso incrementarse una a otra. La pregunta entonces es: ¿bajo qué condiciones? Podría buscarse una respuesta auxiliándonos en la teoría de la evolución.

Un primer paso en este desarrollo lo constituyó la inclusión de relaciones autorreferenciales, por tanto, circulares. En un primer momento se pensó en la construcción de estructuras del sistema a través de procesos sistémicos propios y se habló, por consiguiente, de autoorganización. El entorno fue entendido como fuente de ruido no específico (carente de sentido), del cual, sin embargo, el sistema podía extraer sentido a través del contexto de sus propias operaciones. Así se trató de explicar que el sistema —ciertamente en dependencia del entorno y en ningún caso sin entorno aunque sin estar determinado por él— puede organizarse por sí mismo y construir su propio orden: "order from noise".[80] Visto desde el sistema, el entorno actúa sobre él casualmente,[81] aunque precisamente esta casualidad se torna imprescindible para que pueda emerger el orden; y cuanto más complejo se torne el orden más imprescindible será la intervención del azar.

En este nivel de discusión, Humberto Maturana con su concepto de *autopoiesis* introduce un elemento nuevo.[82] Los sistemas autopoiéticos son aquellos que por sí mismos producen no sólo sus estructuras, sino también los elementos

[80] Cf. Heinz von Foerster, "On Self-organizing Systems and Their Environments", en Marshall C. Yovits y Scott Cameron (eds.), *Self-organizing Systems: Proceedings of an Interdisciplinary Conference*, Oxford, 1960, pp. 31-50; del mismo autor, véase la traducción alemana en *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985, pp. 115-130; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, París, 1979.

[81] Henri Atlan llega a defender que, precisamente por esto, las transformaciones de la organización del sistema pueden explicarse sólo desde fuera. Cf. "L'émergence du nouveau et du sense", en Paul Dumouchel y Jean Pierre Dupuy (eds.), *L'autoorganisation: De la physique au politique*, París, 1983. pp. 115-130; *id.*, "Disorder, Complexity and Meaning", en Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium*, California, 1984, pp. 109-128.

[82] Véase de manera resumida Humberto Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, 1982. Para un resumen acerca de la discusión reciente véase: John Mingers, *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*, Nueva York, 1995.

de los que están constituidos —en el entramado de estos mismos elementos. Los elementos sobre los que se alzan los sistemas autopoiéticos (que vistos desde la perspectiva del tiempo no son más que operaciones) no tienen existencia independiente: no es por tanto que ya estén y que simplemente se coloquen. Más bien se producen por el sistema y precisamente por el hecho de que se *utilizan como distinciones* —sin importar la base energética o material. Los elementos son informaciones, son diferencias que en el sistema hacen una diferencia. En ese sentido son unidades de uso para producir nuevas unidades de uso —para lo cual no existe ninguna correspondencia en el entorno.

En razón de lo extenso y excesivamente crítico de la discusión, hay que aclarar ante todo el limitado valor explicativo del concepto de *autopoiesis*. Lo único que exige el concepto es que en toda explicación debe partirse de las operaciones específicas que reproducen al sistema: tanto lo explicado como quien lo explica. Pero este concepto no dice nada acerca de qué estructuras específicas se han desarrollado en tales sistemas a causa de los acoplamientos estructurales entre sistema y entorno. No explica, entonces, los estados históricos del sistema a partir de los cuales arranca la *autopoiesis* posterior. La *autopoiesis* de la vida es una invención bioquímica única de la evolución; de ahí, sin embargo, no se sigue que deba haber gusanos y hombres. Lo mismo en el caso de la comunicación: la sociedad se genera por la comunicación que presupone la operación *autopoiética* de la comunicación —pero de ahí no se desprende qué tipo de sociedad. La *autopoiesis* es, por consiguiente, el principio invariante del sistema en cuestión, y de nuevo: tanto para lo explicado como para quien lo explica. Con esto abandonamos la manera de explicar —sustentada en la invariabilidad del ser— de la ontología y, con ella, asimismo, la diferencia sujeto/objeto. Aunque con esto no está dicho todavía qué puntos de partida históricos determinan —mediante acoplamientos estructurales— el rumbo de la especificación de las estructuras. Está dicho únicamente que para contestar a esta pregunta hay que investigar al sistema mismo.

No debe concebirse la *autopoiesis* como la producción de una determinada forma (*Gestalt*). Lo decisivo más bien está en la producción de una diferencia entre sistema y entorno.[83] Al desacoplarse el sistema de lo que luego queda como entorno, surgen espacios de libertad internos —dado que se suprime la determinación del sistema por parte del entorno. Bien entendida, la

[83] En alemán puede hablarse de "proceso externo de diferenciación" (*Ausdifferenzierung*). En inglés no hay una palabra correspondiente. Tal vez esto explica el porqué este lado de la *autopoiesis* hasta ahora no haya recibido la atención debida. Maturana por lo menos distingue claramente entre *autopoiesis* y *organización autopoiética* (formación de estructuras).

autopoiesis es, entonces, sobre todo, *la producción de indeterminación interna en el sistema*, que sólo puede reducirse a través de la construcción de estructuras sistémicas propias. Esto explica, no por último, el hecho de que los sistemas de la sociedad hayan encontrado en el médium del sentido la forma de hacer justicia a las operaciones del sistema de ese estar abiertas a nuevas determinaciones. De aquí que estos sistemas sólo reconozcan como operaciones propias a aquellas comunicaciones que seleccionan formas de sentido.

Naturalmente esta reproducción *autopoiética* no puede ocurrir sin entorno; de no ser así, como ya lo sabemos, la otra parte de la forma no sería un sistema. Aunque entonces se hace necesario indicar de modo mucho más preciso (cosa de la que se aprovechará nuestra teoría de la sociedad) cómo establecen su relación con el entorno los sistemas autopoiéticos, que producen por sí mismos todos los elementos que necesitan para la prosecución de su propia *autopoiesis*. Todas las relaciones externas (entre un sistema autopoiético y el entorno) vienen dadas de *manera inespecífica* —lo cual no excluye en absoluto que un observador especifique lo que él mismo quiere o puede ver. Toda especificación —aun la de la relación con el entorno— presupone autonomía del sistema, y su estado histórico es condición de posibilidad de dicha autonomía. Porque la especificación es ella misma una *forma*, una *distinción*: está constituida por una elección efectuada en un ámbito de elección autoconstruido (información), y una forma así sólo puede formarse en el propio sistema. No hay *input* ni *output* de elementos hacia (o desde) el sistema. El sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo; esto es lo que queda dicho con el concepto de *autopoiesis*. El sistema sólo puede constituir operaciones propias haciendo enlaces con sus operaciones y anticipando ulteriores operaciones del propio sistema. Pero con esto no quedan establecidas todas las condiciones de existencia del sistema. Y entonces cabe la pregunta: ¿Cómo puede distinguirse esta dependencia recursiva de la operación respecto a sí misma de las indiscutiblemente persistentes dependencias respecto al entorno? A esta pregunta puede responderse únicamente a través del análisis de la especificidad de las operaciones *autopoiéticas*; en otras palabras, la respuesta no está en el concepto mismo de *autopoiesis* —frecuentemente entendido superficialmente. Estas reflexiones nos llevarán a atribuir al concepto de comunicación un significado central para la teoría de la sociedad.

Estas determinaciones conceptuales aclaran en primer lugar el concepto —hoy usado con frecuencia— de clausura operativa (o autorreferencial) del sistema. Con este concepto no se hace referencia a lo que pudiera entenderse como aislamiento causal, ausencia de contacto, apartamiento del sistema. Aunque sigue siendo válido el principio (que se había ganado ya con la teoría

de los sistemas abiertos) de que dependencia e independencia pueden incrementarse alterna y recíprocamente. En la actualidad, este principio se formula de manera distinta y se determina que toda apertura se apoya en la clausura del sistema. Expresado de manera más completa, esto significa que sólo los sistemas operativamente clausurados pueden construir una alta complejidad propia —la cual puede servir para especificar bajo qué aspectos el sistema reacciona a condiciones del entorno, mientras que en todos los demás aspectos —gracias a su *autopoiesis*— puede permitirse indiferencia.[84]

Con esto no se rechaza el principio de Gödel de acuerdo con el cual ningún sistema puede clausurarse sobre sí mismo en un orden carente de contradicciones.[85] Con esto lo que quiere afirmarse —cosa que también nosotros presuponemos— es tan sólo que el concepto de sistema remite al concepto de entorno, y que por eso no puede aislarse ni lógica ni analíticamente. En el plano operativo (en el campo temático nuestro: la comunicación) el argumento de Gödel se apoya en la idea de que un enunciado sobre los números implica un enunciado sobre el enunciado de los números —o de otra manera: que la comunicación sólo puede funcionar autorreferencialmente, aunque, al mismo tiempo, es necesario subrayar el hecho de que esto atañe únicamente a un observador que observa con ayuda de la distinción sistema/entorno (o, todavía mejor, que observa con relación a operaciones), y que aún no nos vincula a la pregunta de cómo es que se produce la unidad de un sistema.

Las ideas relativas al modo circular (autorreferencial y lógicamente simétrico) con el que están construidos estos sistemas autopoiéticos llevan a formular la pregunta: ¿Cómo es posible interrumpir este círculo y cómo es posible crear asimetrías? ¿Quién precisa, pues, qué cosa es causa y qué cosa efecto? O más radicalmente: ¿qué cosa sucede antes y qué después?, ¿qué cosa sucede dentro y qué cosa fuera? A la instancia que decide sobre esto, con frecuencia, hoy día se le llama observador. Aquí, de ninguna manera habría que pensar tan sólo en procesos de conciencia ni tan sólo en sistemas psíquicos. El concepto debe utilizarse aquí de un modo más abstracto

[84] El ejemplo más obvio hoy día es el cerebro. Para una introducción sucinta véase Jürgen R. Schwartz, "Die neuronalen Grundlagen der Wahrnehmung", en *Schiepeck*, *op. cit.*, pp. 75-93.

[85] Hoy se acepta esto, a pesar de que con frecuencia se descuida la especificidad de la prueba de Gödel. Por eso véase la argumentación hecha en el plano de la teoría de sistemas de W. Ross Ashby, "Principles of the Self-organizing System en Principles of Self-organization", en Heinz von Foerster y Georg W. Zopf (eds.), Nueva York, 1962, pp. 255-278; reimpreso en Walter Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

e independientemente del sustrato material, de la infraestructura o del modo específico de operar que hace posible efectuar las observaciones. Observar significa simplemente (y en adelante usaremos el término en este sentido): distinguir y señalar. Con el concepto de observar se resalta el hecho de que distinguir y señalar son una operación única. No puede señalarse nada que no se distinga por el sólo hecho de señalarlo, de la misma manea que el distinguir realiza su sentido sólo porque sirve para la indicación de uno u otro de los lados —pero no para señalar ambos lados a la vez. Expresado en la terminología de la lógica tradicional, la distinción —en cuanto a los lados que distingue— es el tercero excluido. Y de la misma manera el observar mientras efectúa su observar es el tercero excluido. Por último, si se considera que observar es siempre una operación que debe efectuarse por un sistema autopoiético y si en esta función se señala al sistema como observador, entonces se llega al enunciado de que el observador es el tercero excluido de su observar: al observar no puede verse a sí mismo observando. El observador es lo inobservable —lo dice de manera breve y concisa Michel Serres.[86] La distinción que el observador utiliza para señalar uno u otro lado respectivamente, sirve como la invisible condición de posibilidad del ver, sirve de punto ciego. Y esto es válido para todo observar —independientemente de que la operación sea psíquica o social— que se realice como proceso actual de conciencia o como comunicación.

El sistema sociedad no se caracteriza entonces por una determinada 'esencia' (*Wesen*), ni mucho menos por una determinada moral (propagación de la felicidad, solidaridad, nivelación de condiciones de vida, integración por consenso racional, etcétera), sino únicamente por la operación que produce y re-produce a la sociedad:[87] eso es la comunicación.[88] Luego, por comunicación se entiende (así como por operación) un acontecimiento que en todo caso sucede de manera histórico-concreta, un acontecimiento que depende por tanto de contextos —no se trata, pues, únicamente de aplicación de reglas

[86] La traducción alemana: *Der Parasit*, Frankfurt, 1981, p. 365.

[87] Este concepto *operativo* de sistemas sociales se distingue radicalmente de otro planteamiento que define a los sistemas sociales mediante una cantidad de elementos interactuantes que forman una red y mediante la conservación de la red —aun cuando los elementos se eliminan. Cf. Milan Zeleny, "Ecosocieties: Societal Aspects of Biological Self-Production", en *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 179-202. La consecuencia es que, por tanto, aun los organismos y hasta las células deben considerarse sistemas sociales. Queremos evitar tal ensanchamiento conceptual.

[88] Para el esclarecimiento conceptual véase en detalle el ya citado *Soziale Systeme* (1984), pp. 191ss. Recurriremos a esto en muchas ocasiones, cuando necesitemos darle más profundidad a nuestro análisis.

del hablar correcto.[89] Para que la comunicación se efectúe es fundamental que todos los participantes intervengan con un saber y con un no-saber. Esto ya lo habíamos anotado en la advertencia metodológica como objeción contra el individualismo metodológico. Porque ¿cómo podría entenderse el no-saber como estado de conciencia, si no es dependiendo de situaciones comunicativas que precisan ciertas exigencias o, todavía mejor, que permiten reconocer ciertas oportunidades de información? Precisamente por esto la comunicación es una operación *autopoiética* ya que ella es la que produce —al modificarla— la distribución del saber y el no-saber.

Como praxis del sentido, la comunicación también se ve obligada a hacer distinciones para señalar uno de los lados y proveerlo con enlaces. Con eso se continúa la *autopoiesis* del sistema. Pero ¿qué sucede con el otro lado? Queda sin señalarse y, por lo mismo, no necesita controlarse su consistencia; ni tampoco se necesita ahí prestar atención a los enlaces. Por eso pronto se olvida de qué se distingue aquello que ha sido señalado: si del *unmarked space*, si de contraconceptos que en las siguientes operaciones ya no vienen al caso. Aunque siempre se arrastra el otro lado porque de otra manera no se generaría ninguna distinción, sin embargo, ese otro lado no se utiliza para lograr algo determinado.

Otras aclaraciones se derivan de la idea de que la operación elemental de la sociedad es un acontecimiento atado a un instante de tiempo: en cuanto surge, se desvanece. Esto es válido para todos los componentes de la comunicación: para la información (*Information*) que sólo sorprende una vez; para el darla-a-conocer (*Mitteilung*) que —como toda acción— está ligado a un punto momentáneo en el tiempo, y para el entenderla (*Verstehen*) que no puede repetirse sino a lo sumo recordarse. Y esto es válido también tanto para la comunicación oral como para la escrita, con la diferencia de que la tecnología de difusión de la escritura puede hacer llegar —temporal y espacialmente— el acontecimiento de la comunicación a muchos destinatarios, y así lograr que se realice en momentos imprevisiblemente numerosos.

Con este concepto de comunicación —acontecimiento atado a un instante de tiempo— corregimos a la vez el concepto popular de información. Información es una selección sorpresiva de entre varias posibilidades; en cuanto sorpresa no puede ni durar ni transportarse. Tiene que producirse dentro del sistema porque supone comparación de expectativas. Además,

[89] Como procesamiento científico-literario véase Henk de Berg, *Kontext und Kontingenz: Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Literaturhistoriographie,* Opladen, 1995; y del mismo autor: "A Systems Theoretical Perspective on Communication", en *Poetics Today* 16 (1995), pp. 709-736.

las informaciones no pueden generarse sólo pasivamente como consecuencia lógica de las señales recibidas del entorno. Más bien suponen siempre un componente volitivo, *i.e.*, suponen que se anticipa lo que con ellas puede emprenderse.[90] Antes de que las informaciones se produzcan debe formarse el interés por ellas.

Cuando se entiende a la comunicación como una unidad compuesta por tres componentes producidos por la misma comunicación (información/darla-a-conocer/entenderla), se excluye la posibilidad de adjudicarle a uno de ellos un primado ontológico. No puede partirse de que primero se da un mundo objetivo sobre el cual después se habla. Tampoco, el origen de la comunicación se encuentra en la acción 'subjetiva' —proveedora de sentido— del darla a conocer. Ni existe tampoco de antemano una sociedad que prescribe a través de sus instituciones culturales lo que debe entenderse por comunicación. La unidad de los acontecimientos comunicativos no puede derivarse ni objetiva ni subjetiva ni socialmente. Justo por eso la comunicación se crea para sí el médium del sentido en donde incesantemente se establece si la comunicación siguiente busca su problema en la información o en el acto de darla-a-conocer o en el entenderla. Los componentes de la comunicación se presuponen mutuamente: están enlazados de manera circular. No pueden fijar sus externalizaciones en modo ontológico como si fueran atributos del mundo; cada vez las tienen que buscar en el paso de una comunicación a otra.

El estar atada a un-instante-de-tiempo de la operación comunicativa se refiere al instante-de-tiempo del acto de entender en razón de que observa la diferencia entre información y darla a conocer. Sólo el entender genera, acto seguido, la comunicación. (Necesitamos fijar bien esto para poder incluir la comunicación por escrito y también la comunicación mediante dinero). La comunicación es entonces una cierta manera de observar el mundo pasando por la distinción específica de información y darla a conocer. Es una de las posibilidades de ganar universalidad mediante especificación. No es 'transferencia' de sentido,[91] aun cuando en el instante del entender puedan construirse

[90] Véase para eso Gotthard Günther, "Cognition and Volition: A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity", en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,* tomo II, Hamburgo, 1979, pp. 203-240; con la idea decisiva de que ningún sistema operativamente clausurado puede prescindir de un papel activo con respecto a su entorno (p. 212).

[91] Respecto a la influencia que ésta y otras metáforas tienen sobre el concepto de la comunicación véase Klaus Krippendorff, "Der verschwundene Bote: Metaphern und Modelle der Kommunikation", en Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt y Siegfried Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft,* Opladen, 1994, pp. 79-113.

amplios horizontes de tiempo para poder captar mejor la comunicación en vista del instante en que se da a conocer. Pero el problema está en que la comunicación no puede controlar lo que simultáneamente sucede en el instante del acto de entenderla, por eso está sentenciada a sacar siempre conclusiones desde su propio pasado, desde sus redundancias, desde sus recursiones autoconstruidas.

En el contexto de la comunicación, entender sería así absolutamente imposible si al mismo tiempo se tuviera que descifrar lo que ocurre psicológicamente. Ciertamente debe presuponerse que la conciencia coopera, aunque ninguno de los que participan en la comunicación puede saber cómo se cumple esto a detalle —ni en los concurrentes ni en sí mismo. Más bien la comunicación (y la sociedad por tanto) debe generar por sí misma el entender que ella necesita. Esto sucede si el enlazamiento de los acontecimientos comunicativos no se produce arbitrariamente sino a través de la estructura autorreferencial de los procesos comunicativos. Todo acontecimiento particular adquiere su significado (comprensibilidad) únicamente si remite a otros y limita lo que puede significar; precisamente es así como se determina a sí mismo.[92]

Por todo esto, un sistema de comunicación sólo se mantiene en el momento en que está operando; al utilizar el médium del sentido para la determinación de sus operaciones se vuelve capaz de referirse desde sí selectivamente a otras operaciones dentro de horizontes que le presentan al mundo confluyendo simultáneamente.[93] Toda duración tiene que producirse en el paso hacia otros acontecimientos. Los sistemas comunicativos son sólo posibles como sistemas recursivos dado que sólo pueden producir sus operaciones individuales recurriendo y anticipando otras operaciones del mismo sistema.[94]

[92] Para eso véase Michael Hutter, “Communication in Economic Evolution: The Case of Money”, en Richard W. England (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics,* Ann Arbor, 1994, pp. 111-136: “The self-referential nature of the process implies its logical closure. Understanding appears always complete, because it contains its own foundation. Understanding operates blindly, and it has to. The sense of completeness is an eminently helpful property; without it, we would probably die of fear and insecurity” (p. 115).

[93] Para la comparación de teorías anotamos que de esta manera puede prescindirse de la distinción clásica entre proceso y estructura; la cual tenía que diferenciar dos niveles y por eso no tenía la posibilidad de designar la (producción de la) unidad del sistema —a no ser que como incidente del lenguaje únicamente mediante el “y” entre proceso y estructura.

[94] Las consecuencias de esto pueden demostrarse también con el concepto matemático de funciones recursivas que constituyen la base de las matemáticas modernas de lo no esperable y de la compensación de lo no calculable en razón de la producción sistémica de ‘valores propios’ (*Eigen*). Cf. Heinz von Foerster, “Für Niklas Luhmann: Wie

Esto trae consigo la doble exigencia de continuidad y discontinuidad. De ahí se desprende la pregunta de cómo el sentido puede tratarse en *otras* situaciones como si fuera *el mismo*. Debe establecerse, pues, la *repetición reconocible*. Sólo cuando (y hasta dónde) éste sea el caso, puede mantenerse la conceptuación clásica que hablaba de 'elemento' y 'relación' y con eso presuponía objetos estables.[95] Pero, entonces, la pregunta es: ¿cómo es esto posible en el médium del sentido?

En la teoría de las formas de George Spencer Brown este desiderátum puede expresarse con el doble concepto de *condensation* y *confirmation*[96] —concepto que no puede reducirse a uno solo. Las recursiones deben producir identidades que sean aptas para reutilizarse; esto lo logran únicamente a través de la condensación selectiva omitiendo los momentos no repetibles de otras situaciones. Pero, además, deben poner a prueba —en situaciones nuevas— el sentido ya condensado; para ello precisan de generalizaciones. Cuando estos requerimientos deben satisfacerse repetidamente, por ejemplo a través del lenguaje, se forman variantes de sentido generalizadas cuyos significados no pueden captarse suficientemente en forma de definiciones; resultan de las experiencias de utilización, las cuales dependen totalmente del sistema usuario. En esto vemos el fundamento de la evolución de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.[97]

En Jacques Derrida se encuentran deliberaciones parecidas bajo la palabra clave de *Différance*.[98] No sólo al escribir sino también al hablar —y en todo tipo de experiencia— es necesario poner señales y trasladarlas a otras situaciones. Por tanto, las distinciones (los quiebres, las rupturas) deben transportarse en el tiempo. Esto es sólo posible cuando está ausente aquello (aquí

---

rekursiv ist Kommunikation?", en *Teoria Sociologica* I/2 (1993), pp. 61-85, con el resultado: comunicación es recursividad.

[95] Sigue habiendo buenas razones para sostener estos conceptos cuando se trata de describir *modelos* de sistemas. Pero con ello no se avanzará más allá de la formación de modelos. En su realidad operativa y en su fluidez —y sobre todo: en la riqueza de las posibilidades *omitidas*— los sistemas son mucho más complejos de lo que puede mostrarse en un modelo. Por eso tampoco es posible aceptar la sugerencia de Pierpaolo Donati de reemplazar la teoría de sistemas por una de relaciones (véase *Teoria relazionale della società,* Milán, 1991); o de completarla tal como piensa Karl-Heinz Ladeur en *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz-Selbstorganisation-Prozeduralisierung,* Berlín, 1992 (véase p. 165).

[96] Cf. *op. cit.*, pp. 10, 12.

[97] Véase cap. 2. pp. 245ss.

[98] Cf. *Marges de la philosophie,* París, 1972, especialmente pp. 1ss, 365ss. Véase también para un análisis comparativo: Niklas Luhmann, "Deconstruction as Second-Order Observing", en *New Literary History* 24 (1993), pp. 763-782.

sobre todo la intención) a lo que hace referencia la señal.[99] La necesidad de establecer una secuencia en el tiempo —así lo podemos resumir— obliga a la diferenciación entre sistema y entorno y, dentro del sistema, obliga a la clausura operativa de las recursiones.

La idea de clausura operativa (autorreferencial) cambia el concepto de límite del sistema y a tal grado lo dificulta que obliga a un análisis cuidadoso. En los sistemas vivientes —es decir, en sistemas con organización *autopoiética* de las moléculas dentro del espacio— todavía puede hablarse de límites espaciales. Es más, aquí los límites son órganos especiales del sistema (membranas, piel), que cumplen con funciones específicas de protección y de mediación selectiva de procesos de intercambio. Esta forma de límite (que sólo es visible para un observador externo y que dentro del sistema simplemente vive) no se da en sistemas que operan en el médium del sentido. Estos sistemas no están de ninguna manera limitados en el espacio, sino que tienen una forma de límite completamente distinta, puramente interna. Esto es válido para la conciencia que, justo por eso, se distingue del cerebro y puede llegar a "externalizar" la autoobservación neurofisiológica del organismo.[100] Y con más razón esto es válido para el sistema de comunicación 'sociedad' —como se ha hecho evidente desde la invención de la escritura o a más tardar desde la invención del teléfono. El límite de este sistema se produce y reproduce en cada una de las comunicaciones en la medida en que la comunicación se determina a sí misma como comunicación dentro del entramado de las propias operaciones del sistema y que, al hacerlo de esta manera, no incorpora ningún componente físico, químico, neurofisiológico. Dicho de otro modo, toda operación aporta algo al proceso de diferenciación del sistema y no puede conseguir su propia unidad de otra manera. El límite del sistema no es otra cosa que la manera y la concreción de sus operaciones —que

[99] "C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par son possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son 'réferent', ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente" (*op. cit.*, p. 378).

[100] Tenemos que dejar pendiente aquí la pregunta de cómo habría que entender esto exactamente. Ciertamente el sistema nervioso sólo puede observar al organismo del cual y en el cual vive. Discrimina estados del organismo sin ningún acceso al entorno de éste. Parece que la conciencia surge para resolver los conflictos del procesamiento de informaciones que resultan de ahí. Ella entonces ve un espacio externo, un tiempo que trasciende el momento actual; imagina lo ausente para resolver discrepancias que de otro modo surgirían (por ejemplo, como consecuencia de la visión binocular o de las pruebas de consistencia de la memoria). Pero este recurso sólo puede funcionar (incluso en los animales) cuando la conciencia no está a su vez limitada en algún lugar del espacio.

individualizan al sistema. Es la forma del sistema cuyo otro lado con eso se vuelve entorno.[101]

Lo mismo puede formularse con ayuda de la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Los sistemas que operan en el médium del sentido se reproducen realizando permanentemente la distinción autorreferencia/heterorreferencia. La unidad de esta distinción no puede observarse; su ejecución siempre se realiza únicamente de manera operativa e interna, pues de otro modo no podría hablarse de autorreferencia y de heterorreferencia. Igual que los sistemas vivos, los sistemas de sentido nunca pueden con sus propias operaciones exceder sus propios límites. No obstante, en el médium del sentido, los límites tienen siempre otro lado: las formas siempre ocurren como formas-de-dos-lados y no tan sólo como pura facticidad de la realización operativa. Esto quiere decir: el observar, que acompaña el desarrollo de operación a operación, advierte también la selectividad del enlace recursivo y con eso repara en aquello que no pertenece al sistema sino al entorno. En la comunicación se actualizan y se modifican informaciones acerca de algo que no es comunicación. En el entramado de la comunicación, toda búsqueda de enlaces adecuados lleva aparejada la heterorreferencia. Por eso el límite del sistema no es otra cosa que la diferencia autoproducida de autorreferencia/heterorreferencia, que, como tal, se hace presente en todas las comunicaciones.

Mediante la distinción —continuamente reproducida— de (información/darla-a-conocer) un sistema social puede observarse a sí mismo. Un observador de este observar, un observador de segundo orden (por ejemplo el sistema social de la ciencia) llega incluso a distinguir entre *temas y funciones* de la comunicación; con ello consigue observar las condiciones de iterabilidad de las operaciones —aquí: de las comunicaciones. Los temas permiten la distinción entre temas y aportaciones (es decir, entre estructuras y operaciones) —las cuales se establecen en el lado interior del límite frente al entorno. Esto permite un orden secuencial de la comunicación y lleva a una memoria articulada por temas, a una memoria ordenada, en cierto modo, localmente —por 'tópicos'.[102] Las funciones, por el contrario, se refieren a la *autopoiesis* y a su necesaria reproducción (transformación o generación) de estructuras. Entonces, en la comunicación sobre la comunicación pueden tematizarse

[101] De manera igual para el "sí mismo" (*Selbst*): Gregory Bateson, *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit,* Frankfurt, 1982, pp. 163ss.

[102] Estamos hablando aquí de la memoria del sistema de comunicación, no de las prestaciones neurofisiológicas o psíquicas. El sistema de comunicación puede, pues, sustituir las prestaciones de memoria de sistemas psíquicos particulares mediante el uso de medios propios de comunicación; y puede finalmente crear con la escritura una memoria propia para sí.

los temas y funciones de la comunicación —una *re-entry* de la distinción en sí misma. Con eso el sistema se cierra en el nivel reflexivo; alcanza, pues, el estado de doble clausura[103] que garantiza una alta flexibilidad interna, pero también impone la intransparencia a todo observador.

Todavía veremos que estos análisis nos comprometen a considerar un único sistema de la sociedad mundial, que, por así decirlo, crece o disminuye por pulsaciones según lo que en él se realice como comunicación. Una pluralidad de sociedades sólo sería pensable si no hubiera enlace comunicativo alguno entre ellas.

V. La sociedad como sistema social omniabarcador

De acuerdo con la idea que aquí pretendemos desarrollar, la teoría de la sociedad es la teoría de aquel sistema social omniabarcador que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales. Esta definición es casi una cita. Se refiere a los enunciados iniciales de la *Política* de Aristóteles en donde se define a la comunidad de la vida citadina (*koinonía politiké*) como la más importante (*kyriotáte*) comunidad que incluye en sí a todas las otras (*pásas periéchousa tàs állas*).[104] Con esto nos enlazamos a la tradición vétero europea en cuanto al concepto de sociedad. Naturalmente todos los elementos de la definición (incluso el concepto de estar incluido —*periéchon*—, que aquí descompondremos y sustituiremos por el concepto de diferenciación propio de la teoría de sistemas) se pensarán de manera diferente, porque el asunto que nos ocupa es una teoría de la sociedad moderna para la sociedad moderna. Por consiguiente, se conserva el nexo con la tradición vétero europea, pero al mismo tiempo se trata de una nueva descripción (una *redescription*)[105] de sus axiomas principales.

Antes que nada, la sociedad será entendida como sistema y, como ya se indicó, la forma-sistema no es otra cosa que la distinción sistema/entorno. Sin embargo, esto no significa en absoluto que sea suficiente la teoría general de sistemas para que en virtud de un procedimiento lógico pueda deducirse qué se ha de entender por sociedad. Más bien es necesario proceder a ulteriores determinaciones especificando primero en qué consiste la peculiaridad de los

[103] En el sentido de Heinz von Foerster en su ya citado *Observing Systems* (1981), pp. 304ss.

[104] *Pol.*, 1252a 5-6.

[105] Poco más o menos en el sentido de Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966, pp. 157ss.

sistemas sociales y, luego, dentro de la teoría de los sistemas sociales, precisando qué es lo distintivo del sistema sociedad, es decir, qué es lo que está implícito cuando nosotros señalamos a la sociedad como sistema social omniabarcador.

Debemos distinguir tres distintos planos en el análisis de la sociedad:

(1) La teoría general de sistemas y, en ella, la teoría general de los sistemas autopoiéticos.
(2) La teoría de los sistemas sociales.
(3) La teoría del sistema sociedad como caso particular de la teoría de los sistemas sociales.

En el plano de la teoría general de los sistemas autopoiéticos (autorreferenciales, operativamente clausurados), la teoría de la sociedad incorpora decisiones conceptuales y resultados de investigaciones empíricas que también son válidos para otros sistemas de este tipo —por ejemplo, el cerebro. Aquí es posible un intercambio disciplinario de experiencias y de estímulos de gran trascendencia. Como mostramos en el apartado anterior, nosotros sustentamos la teoría de la sociedad sobre desarrollos innovadores a los cuales se ha llegado en este sector de la investigación.

En el plano de la teoría de los sistemas sociales nos interesa la peculiaridad de aquellos sistemas autopoiéticos que pueden entenderse como sociales. Debe, pues, en este plano especificarse la operación distintiva cuyo proceso autopoiético lleva a que se formen sistemas sociales en sus entornos correspondientes: son las comunicaciones. La teoría de los sistemas sociales comprende así todas las aseveraciones (y sólo éstas) que tienen validez para todos los sistemas sociales —aun para los sistemas de interacción de breve permanencia y escaso significado.[106] En este plano la sociedad (como en la clásica *societas civilis*) aparece como un sistema social entre otros muchos; puede compararse con los sistemas de organización y con los sistemas de interacción entre presentes en cuanto otros tipos de sistemas sociales.

Sólo en el tercer plano se manifiesta lo específico del sistema sociedad. Debe aquí articularse qué significa el "carácter omniabarcador" —carácter que se remonta hasta los enunciados preliminares de la *Política* de Aristóteles. En la base se encuentra una paradoja evidente: un sistema social (*koinonía*) entre otros muchos incluye en sí, al mismo tiempo, a todos los otros. Aristóteles resolvió la paradoja recurriendo al énfasis y, a fin de cuentas, apoyándose en una concepción ética de la política. De esta manera la paradoja se volvió

[106] Trabajos preparatorios sobre esto en el ya citado *Soziale Systeme* (1984).

invisible para la tradición. Nosotros desplegaremos esta paradoja distinguiendo en el análisis de la sociedad los distintos planos que hemos propuesto. Esto deja abierta la eventual posibilidad de que se recuerde la fundación paradójica de toda la teoría: la distinción de planos es en nuestra conceptuación una 'forma' que tiene dos lados, y el concepto de plano implica que existen otros planos.

Aunque distinguimos dichos planos, el objeto de nuestras investigaciones (el 'sistema de referencia') sigue siendo el sistema sociedad. En otras palabras, distinguimos los planos del análisis en el objeto-sociedad y, en este contexto, no nos ocuparemos de sistemas que también pudieran tematizarse en los otros planos. Esta distinción de planos exige —metodológicamente— agotar las posibilidades de abstracción, extender tanto como se pueda las comparaciones entre los más diversos sistemas, y llevar al plano más general posible las adquisiciones cognoscitivas que se generen en el análisis de la sociedad para que se verifiquen. Después de todo no se trata, como los sociólogos continuamente temen, de una conclusión por analogía y mucho menos de una utilización "sólo metafórica" de ideas sacadas de la biología. La distinción no considera ningún enunciado sobre el ser o sobre la esencia de las cosas en el sentido de la *analogia entis*. No es otra cosa que una forma de despliegue de la paradoja de una unidad que se incluye a sí misma, y tiene la función específica de promover el intercambio de ideas entre las disciplinas, y de acrecentar el potencial de estímulo recíproco. La distinción, podemos concluir, no es una aserción relativa al ser sino una construcción específica de la ciencia.

Con el fin de especificar las decisiones teóricas necesarias en todos los planos del análisis del sistema sociedad, nos serviremos de instrumentos propios de la teoría de sistemas. La teoría general de los sistemas autopoiéticos exige que se indique con exactitud la operación que lleva a cabo la *autopoiesis* del sistema, delimitándolo así respecto a su entorno. En el caso de los sistemas sociales esto sucede mediante la comunicación.

Para fraguar esta *autopoiesis* la comunicación tiene todas las propiedades necesarias: es una operación genuinamente social, la única genuinamente social. Lo es porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia pero, precisamente por eso, no puede atribuirse como unidad a ninguna conciencia individual. Excluye —por las condiciones de su funcionamiento— que puedan llegarse a conocer los estados internos actuales de los otros sistemas de conciencia:[107] en la comunicación hablada porque los

[107] Naturalmente puede argumentarse que esto —en vista de la complejidad y ritmo de operación de los sistemas de conciencia— es de todos modos imposible y que la evolución por eso mismo dio con el recurso de la comunicación, con lo que al mismo tiempo

participantes activan efectos *simultáneos* al darla a conocer y al entenderla; y en la comunicación escrita porque los participantes suscitan efectos estando *ausentes*. A lo más que puede llegar la comunicación es a suponer que un entender —para ella suficiente— tiene también correlato psíquico.[108] La comunicación está en este sentido sometida a ficciones operativas (y no es otra cosa lo que quiere decirse con "interpenetración"), que sólo esporádicamente pueden comprobarse; y en todo caso, de nuevo, mediante comunicación.

La comunicación también es genuinamente social porque de ningún modo y en ningún sentido puede producirse una conciencia "común" colectiva: la comunicación funciona sin que pueda llegarse al consenso en el pleno sentido de un acuerdo verdaderamente completo.[109] La comunicación es la unidad más pequeña posible de un sistema social; es decir, es aquella unidad a la cual la comunicación todavía reacciona con comunicación.[110] Ella es —y ésta es otra versión del mismo argumento— *autopoiética* en la medida en que sólo se produce en relación recursiva con otras comunicaciones y, por tanto, sólo en un entramado a cuya reproducción concurre cada una de las comunicaciones.[111]

---

ofreció a los sistemas de conciencia la posibilidad de desarrollar su propia complejidad. Esto también es cierto. El argumento que se presenta en el texto, en todo caso, afirma que la comunicación no lleva a conocer los estados de conciencia de los participantes, sino sólo a que en cuanto fenómenos colaterales se adivinan o fingen lo necesario para que la comunicación pueda continuar. Por lo demás, el argumento no excluye que surjan redundancias en la relación entre seres humanos, así como tampoco en la relación con las cosas: se conocen los pasos de ella y el sombrero de él y también se sabe cómo provocar la ira del otro.

[108] Véase también Alois Hahn, "Verstehen bei Dilthey und Luhmann", en *Annali di Sociologia* 8 (1992), pp. 421-430.

[109] Sobre esto llama la atención Alois Hahn con el concepto de acuerdo al cual puede incluir ficciones de consenso, aunque también puede usar otros medios para la prosecución de la comunicación en el caso de estados psíquicos divergentes. Cf. "Verständigung als Strategie", en *Kultur und Gesellschaft: Soziologentag*, Zürich, 1988, editado luego por Max Haller, Hans Joachim Hoffmann-Nowotny, Wolfgang Zapf, Frankfurt 1989, pp. 346-359.

[110] Claro que otras descomposiciones en palabras sueltas o partes fonéticas de palabras (fonemas) son posibles y tal vez de importancia para la lingüística. Pero entonces ya no se habla de comunicación sino de lenguaje (lenguaje como objeto de la comunicación). Vistas las unidades de sonido desde la comunicación, las palabras son sólo medios (flojamente-acoplados) de la comunicación; los cuales únicamente funcionan cuando se acoplan a los correspondientes enunciados (formas) establecidos por el sentido. Véase para eso en detalle cap. 2, I.

[111] Cf. Heinz von Foerster, "Für Niklas Luhmann: Wie rekursiv ist Kommunikation?", en *Teoria Sociologica* I/2 (1993), pp. 61-88.

Con el entender (o malentender) se cierra una unidad de comunicación, sin importar la posibilidad —en principio infinita— de seguir esclareciendo *qué* es lo que originalmente se había entendido. Pero este cierre tiene la forma del paso a otra comunicación, que puede realizar los esclarecimientos o dedicarse a otros temas. Producción de elementos es *autopoiesis*. La comunicación que acepta o rechaza la propuesta de sentido de una comunicación es *otra* comunicación, la cual no resulta —a pesar de todos los nexos temáticos— automáticamente de la comunicación anterior. Es condición básica de la *autopoiesis* de la sociedad —y de sus formaciones estructurales— que la comunicación no contenga en sí misma su propia aceptación, sino que todavía deba decidirse en la comunicación ulterior acerca de dicha aceptación.

Dado que la comunicación necesita tiempo para poder enlazarse a otras comunicaciones, este tipo de operación lleva a un desacoplamiento temporal entre sistema y entorno. Esto no cambia para nada el hecho de que sistema y entorno existan simultáneamente, y que dicha simultaneidad sea la base de toda constitución del tiempo.[112] Pero dentro de las limitaciones que esto impone, el sistema debe instituir un tiempo propio adecuado al ritmo de operación y perspectivas de tiempo de las posibilidades internas del sistema. Debe entonces renunciar a que los acontecimientos del entorno se acoplen uno-a-uno a los acontecimientos del sistema; debe hacer arreglos internos para tomar en cuenta que en el entorno rigen otras relaciones de tiempo. El sistema desarrolla estructuras (recuerdos, expectativas) para separar —en sus operaciones— sus relaciones temporales de las del entorno y poder organizar, así, su tiempo propio. El sistema —en parte— debe ganarle tiempo al entorno, es decir, debe tomar precauciones, y —en parte también— debe ser capaz de soportar y digerir las sorpresas; debe ser capaz de retardar o de acelerar las reacciones mientras en el entorno ya están sucediendo otras cosas. Todo esto se vuelve problema sólo porque sistema y entorno operan simultáneamente sin que haya para eso escapatoria. Por eso el sistema no puede adelantarse al futuro ni permanecer en el pasado del entorno; el sistema nunca podrá llegar a un estado de tiempo en el cual pueda estar seguro de que en el entorno no sucede nada.

Esto es válido también —y en especial— para la relación entre comunicación y conciencia; es decir, válido para aquellos procesos de conciencia y sobre todo de percepción que deben quedar presupuestos en el entorno de la sociedad. También esta diferencia requiere (y posibilita) los

[112] Con mayor detalle: Niklas Luhmann, "Gleichzeitigkeit und Synchronisation", en *op. cit.,* (1990).

desacoplamientos temporales, a pesar de que indudablemente proceden de manera simultánea. Desde los análisis pioneros de Mead,[113] se sabe que la comunicación no sucede por el hecho de que un organismo percibe cómo se comporta el otro y se ajusta a ello, ni tampoco por el hecho de imitar los gestos del otro —por ejemplo gestos de amenaza o de juego. Así sólo resultarían irritaciones y estimulaciones mutuas de las *autopoiesis* de los organismos, sólo resultarían coordinaciones más o menos ocasionales y —en forma eventual— hasta relativamente repetidas. Pero lo decisivo —según Mead— es que surgen símbolos que le facilitan al organismo individual sintonizarse *en sí mismo* con la conducta de los otros, además de que él mismo puede servirse de los '*vocal gestures*' correspondientes. O en palabras de Maturana: lograr una coordinación de la coordinación de los organismos.[114] Esta explicación puede elaborarse en dirección de una semiótica de lo social, pero no como sistema social que se deslinda a sí mismo del entorno (y aun de los organismos participantes) mediante la comunicación.[115] Todos esos enunciados sobre la comunicación siguen siendo enunciados o sobre el *behavioral organism*, o sobre el sistema nervioso ('biológicos'), o sobre la conciencia ('psicológicos').

En ellos no se toma en cuenta que participar en la comunicación exige un ritmo alto y sostenido para identificar las partículas sucesivas de sentido. Sin este ritmo fallaría la memoria de corto plazo de la comunicación. Por otro lado, la conciencia no está preparada para ello en sus bases neurobiológicas y debe evolucionar en un sentido muy específico para poder mantener el paso.[116] Para ello la comunicación tiene preparadas combinaciones de sonido claramente distintas. En todo caso es aquí donde se encuentra el verdadero problema de la co-evolución del cerebro, la conciencia y el lenguaje —y no en el puro tratamiento de símbolos.

En esto no hay nada que corregir ni nada que revocar, aunque subsiste la pregunta de si —y cómo— es que la comunicación puede ser una operación que conduce a la emergencia y a la clausura operativa de un sistema social autónomo —con un entorno propio que no puede percibirse (!) sino sólo denotarse. O bien, transfiriendo un argumento de Maturana desde la

[113] En especial: George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1934.

[114] Cf. Maturana *op. cit.* (1982), especialmente pp. 258ss. Véase también p. 155, donde se describe al lenguaje como un "acoplamiento estructural recursivo del sistema nervioso con su *propia* estructura" (énfasis mío).

[115] Eso lo ve y lo acepta también Peter M. Hejl, *op. cit.*, (1982).

[116] Cf. Philip Lieberman, *Uniquely Human: The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behavior*, Cambridge, Mass., 1991, especialmente pp. 36ss.

biología celular a los sistemas sociales: de la descripción de la totalidad de estados de los sistemas nerviosos o de los sistemas de conciencia participantes no se desprende nada todavía para la pregunta de cómo es posible la *autopoiesis* de lo social.

En esto debiera ser decisivo que el hablar (y los gestos que lo imitan) deja en claro una intención del hablante; es decir, una distinción entre información y darla-a-conocer, y exige, por consiguiente, una reacción a dicha distinción con los mismos medios de lenguaje.[117] Sólo por esto surge —como componente de esta distinción— una información con valor informativo; esto es, una información que cambia el estado del sistema que la procesa —en el sentido del famoso dicho de Bateson: *a difference that makes a difference*. A esto se agrega lo que distingue a la comunicación de los procesos biológicos de cualquier tipo: la comunicación es una operación provista de la capacidad de autoobservarse. Cada comunicación debe comunicar al mismo tiempo que ella misma es una comunicación y debe hacer énfasis en quién y qué es lo que se ha dado a conocer, para que pueda determinarse la comunicación de enlace y para que la *autopoiesis* pueda continuar. La comunicación no sólo produce —mediante su pura realización como operación— una diferencia (¡sin duda que lo hace!), sino que para observar que esto sucede, utiliza también una distinción específica: la que existe entre información y darla-a-conocer.

Esta idea tiene consecuencias de gran importancia. No significa tan sólo que el identificar —como acción— el darla-a-conocer sea el constructo de un observador, es decir, el constructo del sistema de comunicación que se observa a sí mismo. Más bien, esta idea significa sobre todo que los sistemas sociales —y esto incluye el caso de la sociedad— sólo pueden realizarse como sistemas que se hallan observándose a sí mismos. Estas reflexiones que nos enfrentan a Parsons y a todo lo que actualmente está disponible en el mercado como teoría de la acción, nos obligan a renunciar a una fundamentación de la sociología en los términos (individualistas) de la teoría de la acción.[118] Con esto nos ganamos un problema, aunque no es más que el problema de un sistema que necesita una autoobservación continua; y —como ya se indicó— la observación es una operación dependiente de la distinción que, en el acto mismo de operar, se manifiesta como el tercero excluido. Asimismo,

[117] Para más detalles véase Luhmann, *Soziale Systeme* (1984), pp. 191ss. Así como, más adelante, pp. 197ss. sobre lenguaje.

[118] La razón de esto es que el concepto de acción —que de acuerdo al sentido común presupone actores— desvanece los límites entre los sistemas y sus entornos. Esto no excluye, en ningún caso, reintroducir el concepto de acción como constructo de un sistema observador en el cual el sistema puede localizar las acciones de acuerdo a sus puntos de atribución, ya sea en el sistema o ya sea en el entorno.

toda autoobservación está condicionada por un punto ciego: es posible sólo porque no puede ver su ver. De esta manera la misma comunicación funciona operativamente como unidad de la diferencia (de información/darla a conocer/entenderla) sin poder comunicar esta unidad. Utiliza para la autoobservación suplementaria la distinción de (información/darla-a-conocer/entenderla) para poder establecer si la comunicación siguiente debe reaccionar a dudas sobre la información, a supuestas intenciones del acto de darla a conocer (por ejemplo, intenciones de engaño) o a dificultades de comprensión. Ninguna autoobservación está en condiciones de entender la plena realidad del sistema que ella plasma. Sólo puede hacer algo en lugar de eso: elegir soluciones sustitutivas, y esto se alcanza eligiendo las distinciones con las cuales el sistema ejecuta las autoobservaciones. Un sistema —si es suficientemente complejo— puede pasar de la observación de sus operaciones a la observación de su observar y, por último, a la observación del sistema mismo. En este caso, el sistema debe sustentarse en la distinción sistema/entorno, por consiguiente debe poder distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia. Pero aun esto sucede mediante operaciones del sistema en el sistema; de otra manera no se trataría en absoluto de autoobservación. La distinción autorreferencia/heterorreferencia es una distinción que se practica en el sistema y que se reflexiona como tal. Podemos decir también que ella es una construcción del sistema.

Debido a esta imposibilidad de captar la plenitud del ser y de hacer al sistema transparente para consigo mismo, surge un complejo de distinciones que guían el proceso de observación del sistema: lo orientan hacia dentro o hacia fuera según sea el lado (dentro/fuera) de la distinción que se indica. Entonces el sistema puede —si dispone de los dispositivos correspondientes de memoria, por ejemplo, de escritura—, acumular experiencia, condensar mediante repetición las impresiones ocasionales y hacerse de una memoria operativa, sin correr el peligro de confundirse continuamente con el entorno. Todo esto sucede enlazando a la distinción fundamental de (autorreferencia/heterorreferencia) cualquiera otra distinción apropiada.

El concepto de autoobservación no supone, pues, que en un sistema sólo haya una posibilidad correspondiente de autoobservación. Muchas comunicaciones pueden efectuarse y autoobservarse simultáneamente. Lo mismo es válido para la observación de la unidad del sistema a diferencia del entorno. Un sistema social —y naturalmente de modo especial una sociedad— puede observarse a sí mismo simultánea o sucesivamente de maneras muy diversas —diríamos que "policontexturales". No existe, pues, ninguna coacción por parte del objeto para integrar las autoobservaciones: el sistema hace lo que hace...

Todo lo que se ha dicho hasta aquí tiene validez para los sistemas sociales más diversos: por ejemplo, para las organizaciones o —como bien saben los terapeutas familiares— para las familias. Si pasamos al tercer plano donde se manifiesta lo específico de la sociedad, los problemas de la multiplicidad de las posibles observaciones se hacen sentir en toda su evidencia e importancia. La sociedad como sistema social omniabarcador no conoce sistemas sociales más allá de sus fronteras y, por consiguiente, no puede observarse desde fuera.[119] Los sistemas psíquicos evidentemente pueden observar a la sociedad desde afuera, pero socialmente esto queda sin consecuencias si no se comunica, es decir, si la observación no se efectúa en el sistema social. En otras palabras: la sociedad constituye el caso extremo de autoobservación policontextural, de un sistema constreñido a la autoobservación sin poder actuar como si fuera un objeto sobre el cual sólo procede una opinión correcta —de modo que todas las desviaciones pudieran tratarse como error. Incluso si la sociedad se distingue de su entorno de manera rutinaria, no por eso queda claro desde el inicio qué es lo que la distingue de su entorno. Y aun cuando se produzcan textos, es decir, descripciones que guían y coordinan las observaciones, esto no significa que haya cada vez sólo una descripción correcta. No podrá suponerse así sin más que los pescadores de la China meridional hayan visto en la ética confuciana los fundamentos del imperio de la misma manera que los mandarines y los burócratas. También el sistema indio de castas —como representación de la unidad a través de la diferencia— ha conservado rasgos regionales muy marcados que son incompatibles con la unidad de un orden jerárquico. Es una cuestión empírica establecer quién —además del clero, de la nobleza, de los jueces que gozaban de formación jurídica y de los funcionarios de la administración— conocía la 'doctrina de los tres estamentos' de la Edad Media tardía y creía en ella. Desde la perspectiva de los campesinos se trataba más bien de una sociedad constituida por una sola clase —con excepción del respectivo dueño de la tierra y de su familia.

En el caso de la sociedad, no existe ninguna descripción externa con respecto a la cual pudieran hacerse las correcciones —por más que literatos y sociólogos se esfuercen en lograr una posición así. La Tradición exteriorizó su interés en una descripción infalible y a la posición correspondiente la

[119] Pierre Livet, "La fascination de l'auto-organisation", en Paul Dumouchel Jean-Pierre Dupuy (ed.), *L'auto-organisation: De la physique au politique*, París, 1983, pp. 165-171. Habla para este caso de *clôture épistémologique*, aunque afirma inmediatamente que con eso no queda garantizada la condición unitaria de una única autodescripción correcta.

llamó 'Dios'. Dios lo podía todo, excepto equivocarse. Sin embargo tuvo que concederse que el juicio de los sacerdotes sobre el juicio de Dios podía ser falible y que la descripción correcta, el verdadero registro de los pecados, se daría a conocer hasta el final de los tiempos en el juicio universal y, a decir verdad, en forma sorpresiva.

Teniendo de trasfondo esta tesis de un excedente de posibilidades de autoobservación y autodescripción, en el último capítulo intentaremos mostrar que, a pesar de todo, las autodescripciones no ocurren de modo casual. Hay condiciones estructurales para la plausibilidad de las representaciones y en la evolución de las semánticas existen tendencias históricas que delimitan fuertemente el espacio de las variaciones. La teoría sociológica puede reconocer nexos según el tipo de correlaciones entre las estructuras de la sociedad y las semánticas, pero puede saber, al mismo tiempo, que esas teorías son sus propias construcciones y que no deben confundirse con la representación del sistema sociedad que circula en esa época dada.

Resumiendo, podemos decir que la sociedad no tiene una esencia. No es posible indagar su unidad reduciéndola a lo esencial, con la consecuencia de que las concepciones antagónicas pudieran impugnarse como errores; porque entonces también tendrían que comunicarse dentro de la sociedad y así cambiarían aquello de lo que se habla. La unidad del sistema sociedad consiste tan sólo en la delimitación hacia afuera, en la forma del sistema, en la diferencia que —de manera operativa— se reproduce permanentemente. Éste es precisamente el punto al cual debe otorgar gran importancia la "redescripción" de la tradición vétero europea.

Cuando decimos que *sólo* las comunicaciones y *todas* las comunicaciones contribuyen a la *autopoiesis* de la sociedad y que con eso la característica de omniabarcador se redefine, está contenida en esa tesis también una amplia ruptura con la tradición. No se trata de metas ni de buenas convicciones, de cooperación ni de de controversias, de consenso ni de disenso, de aceptación ni de rechazo del sentido exigido. Tampoco la felicidad individual juega un papel —salvo como tema de comunicación.[120] Sólo la *autopoiesis* misma es la que se transporta mediante todas estas comunicaciones y tanto más, naturalmente, mediante todas las comunicaciones que han de atribuirse a los sis-

[120] En la teoría del discurso de Lyotard encontramos una exclusión parecida de todos los estados de conciencia, de intenciones subjetivas o de sentimientos. Aquí la unidad base es la frase (*phrase*), que se encadena con otras frases (*enchaînement*). Véase Jean-Francois Lyotard, *Le différend,* París, 1983. Pero Lyotard descarta explícitamente la idea de la teoría de sistemas de que en el encadenamiento mismo ya se encuentra forzosamente la producción de una diferencia sistema/entorno la cual *tendría que ser reflexionada* en el sistema (¿en el discurso?).

temas parciales de la sociedad. Distinciones como economía y sociedad, derecho y sociedad, escuela y sociedad son desconcertantes y no se permiten en esta teoría. Dejan la idea de que los componentes de la distinción se excluyen mutuamente, cuando en verdad la economía, el derecho, la escuela, etcétera, no pueden pensarse fuera de la sociedad sino sólo como su realización. Se trata del mismo sin sentido como cuando se intenta distinguir entre mujeres y seres humanos —sólo que en lo que se refiere a la sociedad se trata de un sin sentido mucho más propagado.

"Todas las comunicaciones" significa que las comunicaciones tienen un efecto autopoiético en la medida en que su *diferencia no hace ninguna diferencia*. El hecho de que se comunica no es ninguna sorpresa para la sociedad y, por ende, no es información —distinto al caso de sistemas psíquicos abordados repentinamente. Por otra parte, la comunicación es justamente actualizar información. Entonces, la sociedad se conforma a partir del plexo de aquellas operaciones que no hacen diferencia alguna en la medida en que hacen la diferencia. Todos los supuestos sobre el acuerdo, el progreso, la racionalidad y otros fines bien vistos serán remitidos a una posición teórica secundaria. Esto precisamente le otorgará un peso especial a la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

"Todas las comunicaciones" incluye además a la comunicación paradójica, es decir, la comunicación que niega decir lo que dice. Puede comunicarse paradójicamente y de ninguna manera 'sin sentido' —es decir, de ninguna manera incomprensiblemente = *autopoiéticamente* sin efectos.[121] La comunicación paradójica funciona como *operación* aun cuando perturba al observador —siendo ésta su intención pretendida. Tanto la retórica clásica como la literatura moderna, tanto la filosofía de la tradición Nietzsche-Heidegger como los terapeutas de familias se sirven del abierto paradojizar. Todavía más: se ha vuelto común al observar la observación de los otros estar pendiente de las paradojas escondidas. La función de la comunicación paradojal no está totalmente aclarada y hay que suponer que ella misma es paradójica, es decir, que trata de efectuar la destrucción y la creación en un solo acto. Volveremos al tema en varias ocasiones. Por el momento baste la afirmación de que con ello no entra en dificultades la operación *autopoiética,* sino únicamente su observación.[122]

[121] Compárese para eso los ejemplos discutidos en Niklas Luhmann y Peter Fuchs, *Reden und Schweigen,* Frankfurt, 1989.

[122] Algo parecido parece querer decir Yves Barel en su ya citado *Le paradoxe et le* système (1989), especialmente pp. 19ss; con la distinción entre paradojas lógicas y existenciales. Las últimas son inevitables en cualquier sistema que dispone de la posibilidad de operaciones autorreferenciales.

Si se describe a la sociedad como sistema, se sigue entonces —de la teoría general de los sistemas autopoiéticos— que debe tratarse de un sistema operativamente clausurado. En el plano de las operaciones propias de un sistema no hay ningún contacto con el entorno,[123] por eso tampoco sistemas situados en el entorno pueden intervenir en los procesos autopoiéticos de un sistema clausurado operativamente. Esto es válido aun (y precisamente) cuando —y sobre esta idea difícil que contradice toda la tradición de la teoría del conocimiento debemos expresamente llamar la atención— *estas operaciones sean observaciones o bien operaciones cuya* autopoiesis *exija una autoobservación*. Las observaciones sólo pueden actuar sobre las observaciones, sólo pueden transformar distinciones en otras distinciones; con otras palabras, pueden únicamente procesar informaciones. Pero no pueden alcanzar cosas del entorno —con la excepción (muy importante y estrecha) de todo lo que queda implicado en el acoplamiento estructural. Para los sistemas que observan tampoco existe en el plano de su operar *ningún contacto con el entorno*. Toda observación del entorno debe realizarse en el mismo sistema como actividad interna con ayuda de distinciones *propias* —para las que no existe *en el entorno ninguna correspondencia*. De otra manera no tendría sentido hablar de *observación del entorno*. Toda observación del entorno presupone la distinción (autorreferencia/heterorreferencia), que puede hacerse sólo en el mismo sistema (¿dónde más?). Esto permite al mismo tiempo entender que toda observación del entorno estimula la autoobservación, y toda distancia ganada respecto del entorno trae consigo la pregunta por la propia identidad —por el sí mismo. Dado que sólo puede observarse mediante distinciones, un lado de la distinción alimenta —por así decirlo— curiosidad, por el otro, estimula a cruzar (a efectuar un "crossing", diría Spencer Brown) la línea fronteriza señalada por la forma "sistema/entorno".

Esta distinción de (contacto-con-el-entorno/heterorreferencia-capaz-de-enlace-sólo-interna) queda sin considerarse —tanto en los sistemas de

[123] Wil Martens considera que al menos podrían influir sobre los componentes de los elementos de los sistemas sociales (es decir, sobre los componentes de la comunicación: información/darla-a-conocer/entenderla). Pero tampoco esto es posible. Naturalmente hay, visto causalmente, un origen externo; pero este origen no puede comunicarse (paralelamente). No penetra en el sentido de la comunicación, sino que en el despegue de la emergencia del sistema social se queda atrás en el entorno. Ésta es sólo otra formulación del principio de que el proceso autopoiético eleva *forzosamente* los límites del sistema (véase "Die Autopoiesis sozialer Systeme", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43 (1991), pp. 625-646).

conciencia como en los de comunicación— en la observación de primer orden. Todas las huellas de la clausura operativa se borran. Los sistemas de conciencia no saben nada acerca de las condiciones en las que trabajan sus cerebros aunque piensan con la "cabeza". Los sistemas de comunicación no saben que las comunicaciones hacen contacto únicamente con otras comunicaciones. Los sistemas operan, por consiguiente, bajo ilusión de contacto con el entorno —por lo menos mientras sólo observan *qué* observan y no *cómo* observan. Las experiencias de resistencia y de no-arbitrariedad de los resultados de la operación se registran como si fueran algo externo —proporcionando así un mundo al cual hay que adaptarse. La fenomenología se practica como ontología. Esta condición puede al menos hacerse visible, y en la observación de segundo orden puede suspenderse (*aufheben*) sin que se renuncie totalmente a la observación de primer orden, ya que en último término la observación de segundo orden debe observar a un observador. Por eso cuando se descubre la ilusión de realidad sigue siendo un hecho dentro del mundo real. Se ve que el sol "sale" y no puede verse de otra manera a pesar de que se sabe que eso es un error. En otras palabras: en el plano de la observación de primer orden, que nunca se abandona por completo, no puede distinguirse entre realidad e ilusión de realidad.

La clausura operativa trae como consecuencia que el sistema esté determinado a la autoorganización. Sus propias estructuras pueden construirse y transformarse únicamente mediante operaciones propias. Por ejemplo, el lenguaje sólo puede modificarse con la comunicación y no de forma inmediata con el fuego, los terremotos, las radiaciones espaciales, o con las prestaciones perceptivas de una conciencia particular.

Todas las operaciones tienen una función doble: 1) Determinan el estado histórico desde el cual el sistema debe partir en su próxima operación, *i.e.*, determinan al sistema como dado de una y no de otra manera, y 2) Forman estructuras como esquemas de selección que permiten reconocer y repetir, por tanto, que hacen posible condensar las identidades (con referencia a Piaget se dice muchas veces 'invariancias') para confirmarlas en cada nueva situación —es decir, generalizarlas. Este retener y olvidar posibilitado por la formación de estructuras no es posible a partir de influencias externas, de ahí que se hable de autoorganización. Juntas —clausura/autodeterminación/autoorganización—, hacen que el sistema se vuelva altamente compatible —y en esto se muestra la ventaja de la evolución— con el desorden en el entorno; o, con más precisión, con entornos ordenados fragmentariamente, en trozos pequeños, sin que formen una unidad ordenada de entornos. La evolución lleva casi imperiosamente a la clausura de los sistemas, la cual, a su vez, contribuye a la institución de un orden general frente al cual se confirma la eficacia de la

clausura operativa y de la autoorganización. Precisamente en este sentido también la clausura operativa del sistema-de-comunicación-sociedad corresponde al hecho de que surgen organismos móviles provistos de sistemas nerviosos y, finalmente, de conciencia. La sociedad refuerza —precisamente al tolerarla— la multiplicidad descoordinada de las perspectivas de cada uno de estos sistemas de intranquilidad endógena.

Dentro de su propia tradición, a la teoría de sistemas le resulta extravagante la tesis de la clausura del sistema; con la mirada puesta en la ley de entropía, se había constituido en teoría de los sistemas abiertos y, por tanto, neguentrópicos. No es necesario rechazar esta posición respecto de la ley de la entropía. Por "clausura" no se entiende aislamiento termodinámico, sino únicamente clausura operacional; es decir, las operaciones propias se posibilitan recursivamente por los resultados de las operaciones propias. Hay que partir del hecho de que las operaciones reales son sólo posibles en un mundo que existe *simultáneamente*. Antes que nada, esto excluye la influencia de una operación en la otra. Sin embargo, si esto es posible, debe serlo en el enlace directo e inmediato de una operación con otra. Relaciones recursivas como éstas en las cuales el término de una operación es condición de posibilidad del inicio de la otra, llevan —con todo— a la diferenciación de sistemas (cuya clausura se efectúa de manera estructuralmente muy compleja) frente a su entorno que existe en simultaneidad. Llamamos clausura operativa al resultado de este proceso.

Todo este tema también puede tratarse en referencia a los sistemas de conciencia y ahí puede mostrarse cómo y por qué la distancia moderna entre individuo y sociedad estimula al individuo a la reflexión, a la pregunta por el yo del yo, a la búsqueda de una identidad propia. Lo que siempre se ha visto y lo que era el mundo, se sitúa ahora "afuera". Y, entonces, ¿qué es lo que queda "adentro"? ¿Un vacío indeterminado? Si se aplica la teoría de sistemas autopoiéticos al caso de la sociedad, se llega al mismo resultado, sólo que ahora referido naturalmente a otro tipo de operación, a la comunicación.

La sociedad es un sistema comunicativamente cerrado: produce comunicación mediante comunicación. Su dinámica consiste en que la comunicación actúa sobre la comunicación y, en este sentido: transforma permanentemente las distinciones e indicaciones actuales, pero no configura nunca el entorno exterior:[124] hablando no pueden acomodarse las cosas, pensando no pueden alejarse ni cambiarse.

[124] En breve veremos que esta declaración tiene que modificarse dentro del alcance de este estado de cosas mediante el concepto de acoplamiento estructural.

Resulta, entonces, que la sociedad es un sistema determinado total y exclusivamente por sí mismo. Todo lo que se determina como comunicación tiene que determinarse por medio de la comunicación. Todo lo que se experimenta como realidad resulta de la resistencia que opone la comunicación a la comunicación,[125] y no de que el mundo externo (ordenado y existente, de alguna manera) se imponga. Por supuesto que esto incluye la comunicación sobre las dependencias respecto al entorno, pero aun en este caso la determinación de lo que se comunica se efectúa con base en la distinción propia del sistema (autorreferencia/heterorreferencia), reiterando y anticipando recursivamente otras comunicaciones. Sólo esta determinación propia permite tolerar y hasta colocar deliberadamente la indeterminación: por ejemplo, preguntas, ambigüedades, comunicados paradójicos o ironía. La comunicación misma es la que decide en caso necesario —volviendo a preguntar o dejando de lado— sobre sus propias exigencias de determinación, así como sobre un determinado sentido de utilización de las indeterminaciones. El último control sobre esta autofijación en el espectro de lo determinado/indeterminado está en la pregunta de qué es lo que sirve a la continuación o interrupción de las comunicaciones en curso.

Como sistema de comunicación, la sociedad sólo puede comunicar dentro de sí misma, aunque no consigo misma ni con su entorno. Produce su unidad realizando operativamente comunicaciones al reiterar y anticipar recursivamente otras comunicaciones. Si se basa en el esquema de observación "sistema/entorno", la sociedad puede comunicarse *en* sí misma *sobre* sí misma y *sobre* su entorno, pero nunca *consigo* misma ni *con* su entorno. Porque ni ella misma ni su entorno pueden comparecer de nuevo en la sociedad —por así decirlo— como interlocutor, como dirección de la comunicación. Intentarlo sería un hablar al vacío, no activaría ninguna *autopoiesis* y, por tanto, no tendría lugar; la sociedad sólo es posible como sistema autopoiético.

Esta clausura se refiere al modo operativo específico de la reproducción del sistema, o sea, se refiere a la comunicación y no a la causalidad como tal. No hace falta decir que el entorno siempre coactúa y que sin él nada —absolutamente nada— sucede. El concepto de producción (o más bien de *poiesis*) siempre designa sólo una parte de las causas que un observador puede identificar como necesarias; a saber, aquella parte que puede obtenerse mediante el entrelazamiento interno de operaciones del sistema, aquella parte con la cual el sistema

[125] Con esto estamos ampliando algo que en lingüística y en la teoría literaria se denomina "resistance of language to language" —con esta formulación de Wlad Godzich en su introducción a Paul de Man, *op. cit.* p. XVII.

determina su propio estado. Luego, reproducción significa —en el antiguo sentido de este concepto— producción a partir de productos, determinación de estados del sistema como punto de partida de toda determinación posterior de estados del sistema. Y dado que esta producción/reproducción exige distinguir entre condiciones internas y externas, con ello el sistema también efectúa la permanente reproducción de sus límites, es decir, la reproducción de su unidad. En este sentido, *autopoiesis* significa: producción del sistema por sí mismo.

No obstante, sólo emerge la comunicación si se distingue entre información y darla-a-conocer, y si esa distinción se entiende. Toda comunicación posterior puede entonces referirse o a la información o al darla-a-conocer, pero sólo mediante una comunicación de enlace que a su vez reproduce la diferencia información/darla-a-conocer. En la realización operativa (por el hecho *de que* sucede) la comunicación reproduce el *carácter clausurado* del sistema. Por su manera de observar (*por* esa forma de distinguir entre información y darla a conocer), la comunicación reproduce la *diferencia entre clausura y apertura*. Así surge un sistema que por razón de su clausura opera abierto al entorno dado que su operación basal está enfocada a la observación. Para el sistema, la forma de diferencia (información/darla a conocer) es condición ineludible de su reproducción *autopoiética*. De otro modo habría tan sólo el no-comunicar-más, el fin de las operaciones del sistema.

Este carácter ineludible referido a la forma de la comunicación significa, al mismo tiempo, que el sistema siempre reproduce una doble referencia, a saber, la distinción autorreferencia/heterorreferencia —ya tantas veces mencionada. A través del dar-a-conocer el sistema se refiere a sí mismo; el dar-a-conocer actualiza la posibilidad de que otras comunicaciones se enlacen recursivamente al sistema. Mediante las informaciones, en cambio, el sistema alude típicamente a su entorno.[126] La estructura de la operación comunicativa posee entonces justo la forma necesaria para desplazar la diferencia sistema/entorno hacia adentro del sistema y allí manejarla como distinción de autorreferencia/heterorreferencia. El simple operar reproduce únicamente la diferencia sistema/entorno mediante una recursión siempre selectiva. A través de la distinción información/darla-a-conocer se realiza una *re-entry*

[126] Decimos típicamente porque no debe excluirse la posibilidad de que el sistema —bajo una complejidad suficiente— también consiga informaciones sobre sí mismo, es decir, que se sorprenda de sí mismo. La diferencia autorreferencia/heterorreferencia entonces se refiere primeramente sólo a la operación particular, no directamente al sistema. Mientras que el dar-a-conocer no puede sino comprenderse como algo interno del sistema, el componente de la información permite dos *Externa*: externo a la operación y externo al sistema.

de la distinción en lo ya por ella distinguido.[127] La diferencia sistema/entorno aparece en el sistema bajo la forma de rumbo de las referencias —y no de otra forma. De esta manera, el problema del entorno —operativamente inaccesible— se traslada de la operación a la cognición.[128] El sistema se reproduce a sí mismo en el espacio imaginario de sus referencias porque con cada operación comunicativa renueva la distinción autorreferencia/heterorreferencia como forma de su *autopoiesis*.

La *autopoiesis* del sistema de comunicación llamado sociedad reproduce siempre y necesariamente aquella distinción que divide las referencias en autorreferencia/heterorreferencia. Puede también referir esta misma distinción subsumiéndola como distinción propia del lado de la 'autorreferencia'. Esto constituiría entonces una *re-entry* de la distinción en una *re-entry* (ya ejecutada en el sistema) de la distinción sistema/entorno en el sistema. Esta distinción siempre queda presupuesta en el plano operativo como condición operativamente inaprensible del hecho de referir. Toda transformación interna (todo procesamiento de información, todo cambio de una distinción a otra) está vinculada únicamente a un referir comunicativo —el cual no puede acometer directamente al entorno. De aquí que para el sistema los "objetos" sean siempre referencias; de ningún modo, por tanto, cosas dadas en el mundo exterior sino unidades estructurales de la *autopoiesis* del sistema, es decir, condiciones de prosecución de la *autopoiesis*.[129] Tampoco puede el sistema intervenir sobre su propia unidad. Cuando lo hace, actualiza únicamente la autorreferencia, o sea, actualiza únicamente uno de los lados de aquella distinción que hace posible el hecho de referir. El otro lado se mantiene sin ser aludido. Por eso todas las autodescripciones de la sociedad (que presentaremos en el último capítulo) siempre se ocupan tan sólo de una porción de aquella

[127] Respecto a la función de este *re-entry* y el surgimiento correspondiente de un espacio "imaginario" capaz de representar por sí sólo a la unidad, véase George Spencer Brown, *op. cit.,* pp. 56s., 69ss. También Louis H. Kauffman, "Self-Reference and Recursive Forms", en *op. cit.* (pp. 56s.); Jacques Miermont, "Les conditions formelles de l'état autonome", en *Revue internationale de systémique* 3 (1989), pp. 295-314.

[128] Visto así no es coincidencia que simultáneamente con la teoría de los sistemas operativamente cerrados (clausurados) haya surgido un concepto "constructivista" de cognición muy general y apropiado para ello; concepto para el cual ya no es válida ninguna de las viejas objeciones contra un idealismo supuestamente sin realidad.

[129] Lo que aquí se acentúa es lo siguiente: unidades *estructurales* a diferencia de unidades meramente *operativas* (acontecimientos). Quiere decir: los objetos pueden seguir idénticos en el transcurso de una comunicación a otra; pero no en razón de que las condiciones naturales del mundo exterior garanticen su invariabilidad, sino porque se producen como unidades *estructurales del sistema* mediante el heterorreferenciar del sistema, como "temas" de la comunicación.

realidad que actualizan como unidad de auto y heterorreferencia. Como observador, el sistema opera a ciegas porque no es capaz de colocar la unidad de la distinción —que permite el observar— en uno u otro lado de la distinción. Puesto que todo lo que sucede ocurre como operación del sistema en el sistema, ni la unidad del entorno ni la unidad de la *autopoiesis* del sistema pueden aprehenderse por el sistema. Hay tan sólo indicaciones —utilizadas en el momento de observar— que abrevian, que reducen.

Esta presentación no ofrece todavía una imagen adecuada de las relaciones que el sistema sociedad sostiene con el entorno. La posibilidad real de la comunicación —como lo puede comprobar un observador— tiene numerosos presupuestos fácticos que el sistema mismo no puede ni producir ni garantizar. Estar clausurado significa siempre estar incluido en algo que, visto desde adentro, está afuera. O dicho de otro modo: toda construcción y mantenimiento de límites de un sistema —y esto es válido naturalmente también para los seres vivos— presupone un continuo de materialidad que no conoce ni respeta esos límites —por esa razón Prigogine puede hablar de "estructuras disipativas" aun en contextos que son propios de la física y de la química. La cuestión que surge aquí es entonces: ¿Cómo se configura un sistema? Y, en nuestro caso, ¿cómo configura el sistema sociedad sus relaciones con el entorno cuando no puede entablar ningún contacto con él y sólo dispone de su propio referir? Toda la teoría de la sociedad depende de la respuesta que se dé a esta pregunta, además de que aquí vemos cómo el concepto humanístico y regionalístico de sociedad evitó incluso plantearse esta pregunta.

La respuesta a una pregunta difícil es un concepto difícil. Volviendo al pensamiento de Humberto Maturana hablaremos de "acoplamiento estructural".[130] Los acoplamientos estructurales restringen el campo de las posibles estructuras con las que un sistema puede realizar su *autopoiesis*. Presuponen que todo sistema autopoiético opera como sistema determinado por la estructura, es decir, como sistema que sólo a través de las propias estructuras puede determinar sus propias operaciones. El acoplamiento estructural, entonces, excluye el que datos existentes en el entorno puedan especificar —conforme

[130] Maturana *op. cit.* (1982), pp. 143ss., 150ss., 243s., 251ss.; del mismo Maturana y Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens,* Munich, 1987, especialmente pp. 85ss., 252ss.; Mingers, *op. cit.*, pp. 34ss. Numerosas veces se ha hecho hincapié sobre las dificultades relacionadas con la delimitación de las operaciones propias respecto a causalidades que, a través de acoplamientos estructurales, actúan sobre el sistema. Véase, por ejemplo, Stein Bråten, "Simulation and Self-Organization of Mind", *Contemporary Philosophy* 2 (1982), pp. 189-218 (p. 204). Nosotros intentamos resolver el problema mediante una determinación, lo más precisa posible, del concepto de comunicación.

a estructuras propias— lo que sucede en el sistema. Maturana diría que el acoplamiento estructural se encuentra de modo ortogonal con respecto a la autodeterminación del sistema.[131] No determina lo que sucede en el sistema pero debe estar presupuesto, ya que de otra manera la *autopoiesis* se detendría y el sistema dejaría de existir. En este sentido, todos los sistemas están adaptados a su entorno (o no existirían), pero hacia el interior del radio de acción que así se les confiere, tienen todas las posibilidades de comportarse de modo no adaptado; para ver muy claramente el resultado de estas posibilidades, baste considerar los problemas ecológicos de la sociedad moderna.

Con una terminología del ramo de la informática, podría también afirmarse que los acoplamientos estructurales *digitalizan* relaciones *análogas*.[132] Dado que el entorno —y dentro de él otros sistemas— opera siempre en simultaneidad con el respectivo sistema de observación, a primera vista sólo transcurren relaciones análogas que corren paralelas. De ahí los sistemas participantes no pueden extraer informaciones porque esto presupondría digitalización. Los acoplamientos estructurales deben entonces primero transformar las relaciones análogas en digitales si es que el entorno quiere influir en el sistema a través de ellas. En la relación del sistema de comunicación con el de conciencia, esta es una función del lenguaje: transformar la simple yuxtaposición continua en sucesión discontinua.

Menos atención se le ha dedicado a otro requisito de los acoplamientos estructurales —por eso hay que subrayarlo especialmente: con los acoplamientos se presupone que el sistema produce en lo interno excedentes de posibilidades, por ejemplo posibilidades de movimiento cuya dirección no está definida ni por el espacio ni por el organismo. Sólo en razón de ello el sistema es capaz de lanzarse a la limitación de sus libertades —y además con posibilidad de cambiar de situación en situación. Para los sistemas psíquicos y sociales estos excedentes de posibilidades están dados por el médium del sentido. Para disolver estas indeterminaciones (lo cual en todo caso debe suceder de manera interna) el sistema necesita puntos de referencia que puede tomar de su propia memoria pero también de los acoplamientos estructurales; el cuerpo se acuerda de los límites de las posibilidades de su movimiento y los percibe en el terreno.

Si se acepta este concepto de acoplamiento estructural es posible tomar en cuenta el hecho de que la adaptación del sistema no puede explicarse de

[131] Cf. por ejemplo Humberto R. Maturana, "Reflexionen: Lernen oder ontogenetische Drift", en *Delfin* 2 (1983), pp. 60-72 (p. 64).

[132] Cf. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven,* Frankfurt, 1981, pp. 376s.; Anthony Wilden, *op. cit.*, pp. 155ss.

manera adecuada por medio de la "natural selection" ni como el resultado de logros cognitivos del sistema; ningún sistema es capaz de aportar la "requisite variety" (Ashby) necesaria para ello. El sistema sólo puede compensar el desconocimiento del entorno con excedentes internos de posibilidades, es decir, sólo puede compensar la indeterminación con el *matching* de hallarse él mismo indeterminado. Y esto tanto más cuanto (a diferencia de Maturana) definimos a la cognición como acto de designar sustentado en una distinción —con lo cual queda presupuesta una capacidad de distinguir que no encuentra ningún correlato en el entorno. Si la adaptación ha de lograrse, el sistema por un lado debe clausurarse operativamente y reproducirse *autopoiéticamente*, y —por otro— debe apoyarse en acoplamientos estructurales extremadamente reducidos en relación con el entorno. Vista y oído —con sus correspondientes operaciones de enlace con el cerebro— son los mejores ejemplos para ello.

Los acoplamientos estructurales necesitan una base de realidad que sea independiente de los sistemas autopoiéticos acoplados —aunque obviamente eso solo no explica la función del acoplar estructuralmente.[133] En otras palabras, los acoplamientos presuponen un continuo de materialidad (energía), un mundo que funciona físicamente, pero donde *no* se inscriben los límites del sistema. Asimismo, ponen de manifiesto una alta estabilidad precisamente porque son compatibles con todos los desarrollos estructurales (*autopoiéticamente* posibles) de los sistemas. Pero esto también significa que su amenaza o destrucción ha de tener consecuencias catastróficas —a las cuales los sistemas no pueden reaccionar dado que las posibilidades de respuesta dependen de que los acoplamientos estructurales antes las filtren. Por último, de antemano debe asumirse que los acoplamientos estructurales también son formas de dos lados que incluyen algo a condición de que excluyan otra cosa; atan y acrecientan determinadas causalidades que actúan sobre el sistema acoplado: lo irritan y de esa manera lo estimulan a que se autodetermine. Los acoplamientos excluyen otras formas de ejercer la influencia. En su lado exterior también hay causalidad que puede afectar al sistema (como un observador lo

[133] Los críticos podrían aquí caer en la cuenta de aquello sobre lo cual queremos prevenir. Lo que el texto trata de expresar no es una restricción de la tesis básica constructivista, ni tampoco una recaída en un concepto ontológico de mundo. Aquí estamos solamente dilucidando las implicaciones de un modo de observar teórico que hace uso del concepto de *autopoiesis*. El punto de partida sigue siendo el de una teoría de diferencias: la distinción sistema/entorno debe introducirse en un mundo que sin distinción alguna quedaría sin poder observarse. Y por "realidad" entendemos aquí como siempre: un resultado de pruebas de consistencia.

podría observar), aunque de dicha causalidad sólo pueden derivarse efectos destructivos.

En el sentido de este concepto bastante complejo, toda comunicación está acoplada estructuralmente a la conciencia. Sin conciencia la comunicación es imposible. La comunicación está referida en *cada* operación de *manera total* a la conciencia tan sólo por el hecho de que únicamente la conciencia (y no la comunicación) cuenta con percepción sensorial; y sin las prestaciones de dicha percepción no serían posibles ni la comunicación oral ni la escrita.[134] Además la comunicación —por lo menos en su forma oral primaria— está encaminada a que en el ámbito de percepción de los sistemas de conciencia participantes se produzca reciprocidad, es decir, percibir que se es percibido.[135] Se trata entonces de un servicio especial de la conciencia que posibilita el procesamiento casi simultáneo de dar-a-conocer y entender y que puede prever autocorrecciones primarias a la comunicación deteniendo, por ejemplo, el dar-a-conocer cuando quien comunica ve que el destinatario no pone atención.

Sin embargo, la conciencia no es ni "sujeto" de la comunicación ni en algún otro sentido "portador" de la comunicación. La conciencia no aporta ningún tipo de operación a la comunicación —en el sentido, por ejemplo, de una secuencia sucesiva de pensamiento-habla-pensamiento-habla. La comunicación funciona más bien únicamente porque no hay que efectuar recursiones entre modos de operación tan heterogéneos, y porque no necesita tematizar el presupuesto de la conciencia —deja que los acoplamientos estructurales lo proporcionen. Por eso tenemos que abandonar la metáfora clásica de que la comunicación es una "transferencia" de contenidos semánticos de un sistema psíquico que ya los posee a otro.[136]

[134] Sólo queremos anotar aquí que esto no excluye que las prestaciones de la percepción se guíen por la comunicación. Ya que también para eso se requiere la intervención de la conciencia cuya propia *autopoiesis* se deja irritar continuamente por la participación (perceptiva) en la comunicación.

[135] Para esto véase Jurgen Ruesch y Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Nueva York, 1951, 2ª edición, 1968, pp. 23s., 208ss.

[136] Criticando esto véase Klaus Merten, *Kommunikation: Eine Begriffs- und Prozessanalyse,* Opladen, 1977, pp. 43ss. El concepto de transferencia hoy día también se refuta en muchas de sus presuposiciones por parte de la psicología cognitiva; por ejemplo, respecto a la suposición de que la comunicación expresa pensamientos ya existentes mediante palabras; que las palabras se desempeñan como portadores de un determinado contenido semántico en el proceso de transferencia; que el entender es el proceso inverso de la transposición de palabras en pensamientos; y con todo ello: que la semántica designa un proceso de representación —tanto en el sistema psíquico como en la comunicación. Véanse estos puntos en Benny Shanon, "Metaphors for Language and Communication", en *Revue internationale de systémique* 3 (1989), pp. 43-59. La consecuencia es que debe

Abandonar esta idea de comunicación como transferencia traerá consecuencias de gran alcance —por el momento difíciles de ver— sobre la teoría general de sistemas y su aplicación a los sistemas sociales. La teoría clásica de sistemas (Wiener, von Bertalanffy, Forrester) estuvo referida en principio al concepto de *transfer* o de flujo y entendía a los sistemas como su regulación. Esto era válido para todo tipo de transferencias ('*transfers*') de los sistemas —biológicos y económicos, organizacionales, sistemas de conocimiento y máquinas—, lo cual hacía posible la comparación. Las relaciones con el entorno se describían o mediante el modelo *input/output*, o con ayuda de un *looping* de retroalimentación; siempre bajo el presupuesto de que, mediante regulación, el sistema tenía este proceso bajo control —o lo producía. Pero si ya no se comprende la comunicación como transferencia, se derrumba una premisa esencial de dicha teoría de sistemas. Entonces, o hay que admitir la antigua sospecha de que la teoría de sistemas no es apta para tratar lo social, o hay que proporcionarle una nueva versión a la teoría de sistemas. Esto podría hacerse recurriendo a la pregunta de cómo emerge la producción y reproducción de la diferencia sistema/entorno. A esta pregunta responde el concepto de comunicación para un tipo específico de sistemas: los sistemas sociales.

Si las comunicaciones se reproducen *autopoiéticamente*, mediante recursiones, forman una realidad emergente *sui generis*. No es el ser humano quien puede comunicar; sólo la comunicación puede comunicar. Así como los sistemas de comunicación son sistemas operativamente clausurados que no pueden tener contacto con otros, también lo son los sistemas de conciencia —como por otro lado asimismo los cerebros, las células, etcétera. No existe comunicación —de conciencia a conciencia— que no sea socialmente mediada, así como no existe comunicación entre individuo y sociedad. Si quiere comprenderse de forma muy precisa la comunicación hay que excluir tales posibilidades y aun la otra posibilidad que consiste en concebir a la sociedad como espíritu colectivo. Sólo la conciencia puede pensar, pero no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia. Y sólo la sociedad puede comunicar. En los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema clausurado operativamente, determinado por la estructura.

Una de las particularidades de este caso de acoplamiento estructural (conciencia-comunicación) se asienta en que en *ambos* lados participan sistemas autopoiéticos. No se trata entonces del acoplamiento de un sistema autopoiético a circunstancias invariantes del entorno —así como la musculatura

comprenderse la semántica a partir de la pragmática (es decir, de la *autopoiesis* de la comunicación) y no, como normalmente se hace, al revés.

de los organismos móviles está ajustada a la fuerza gravitacional del globo terrestre. También en la relación conciencia/comunicación hay algunas invariantes estructurales que la comunicación no debe sobrepasar: por ejemplo, los límites de velocidad con la que cambian los estados conscientes, que no deben rebasarse por la comunicación. Más importante —y en todo caso menos probable en términos de la evolución— es que la comunicación presupone sistemas del entorno endógenamente inquietos que en todo momento se van colocando en estados diferentes. Esto lleva a que la comunicación esté preparada para la irritación constante por parte de su entorno —sin que esto lleve a que el vocabulario y las reglas gramaticales cambien de momento a momento. Por el contrario es característica especial del lenguaje poder proporcionar irritaciones a la comunicación sin quebrarse por ello.

También en este caso, el acoplamiento estructural funciona permanente e imperceptiblemente. Funciona sin que se piense en él ni se hable de él, como cuando en un paseo se da el siguiente paso sin pensar en el propio peso físico necesario para poder caminar. Así como el peso hace posible caminar dentro de un ámbito restringido de posibilidades (o en otras palabras: así como la gravedad de la tierra no podría ser ni más fuerte ni más débil), así también los sistemas de conciencia y de comunicación están previamente sintonizados para poder funcionar coordinadamente sin siquiera notarlo. En ello, la intransparencia mutua de los sistemas acoplados no es sólo algo que hay que admitir de facto sino también condición necesaria del acoplamiento estructural; de otra manera no podrían sincronizarse las operaciones endógenamente determinadas de los sistemas. El hecho de que se cuente con condiciones tan altamente improbables y que por eso en ambos lados del acoplamiento sólo se realice una pequeña parte de entre muchas posibilidades, sólo puede explicarse —como la posibilidad de pasear— con la teoría de la evolución.

Por su modo inadvertido y silencioso de funcionar, el acoplamiento estructural (conciencia/comunicación) no excluye en absoluto que quienes forman parte del suceso comunicativo se identifiquen en la comunicación, o que además sea a ellos a quienes se dirija la palabra. Uniéndonos en este aspecto a una vieja tradición los llamaremos "personas",[137] diremos por tanto que el proceso de comunicación está en condiciones de "personalizar" referencias externas. Toda comunicación debe poder distinguir entre información y darla-a-conocer; de otro modo no se distinguiría la comunicación misma. Pero esto significa que se forman las referencias objetuales y personales correspondientes. Apoyándonos

[137] Ampliamente en: Niklas Luhmann, "Die Form 'Person'", en *Soziale Welt* 42 (1991), pp. 166-175.

en conceptos de Spencer Brown,[138] se diría que la re-utilización de estas referencias *condensa* a las personas y a las cosas; es decir, las deja fijas como si fueran idénticas y, al mismo tiempo, las *confirma*: las enriquece con nuevas referencias de sentido derivadas de otros actos de dar-a-conocer. Si esto sucede se desarrolla la semántica correspondiente. Las personas tienen nombres. Puede ser que bajo formas más complejas se pueda describir mejor lo que significa la personalidad y cómo deba estudiarse, pero esto no cambia para nada el hecho de la separación y la clausura operativa de los sistemas acoplados estructuralmente. Y en particular la semántica moderna de la vida (de la subjetividad, de la individualidad) actúa como si hubiera sido inventada para compensar ese insuperable ser-para-sí.[139]

Con los acoplamientos estructurales un sistema puede empalmarse a condiciones altamente complejas del entorno sin necesidad de absorber o reconstruir su complejidad. Como puede reconocerse en la estrecha banda física de percepción de ojos y oídos, los acoplamientos estructurales siempre captan sólo una parte extremamente reducida del entorno. Todo lo que no está allí incluido no puede ni irritar ni estimular, sino sólo obrar destructivamente sobre el sistema. Sólo así queda asegurada la autonomía de la *autopoiesis* del sistema y de la construcción de su propia complejidad. Eso es válido precisamente para los acoplamientos estructurales físicos del sistema nervioso con el entorno y de modo especialmente impresionante para el acoplamiento del sistema de comunicación con los sistemas —individualmente desperdigados— de conciencia. La complejidad de los sistemas acoplados —situados en el entorno— permanece opaca para el sistema; el sistema no la puede incluir ni siquiera en su propia forma de operar porque para eso le hace falta —para usar terminología de Ashby— la *requisite variety*.[140] A lo más, esta complejidad se reconstruye en el propio operar únicamente bajo la forma de presupuesto y molestia o de normalidad e irritación. En los sistemas de comunicación, las indicaciones generales (tales como los nombres o los conceptos de ser humano, persona, conciencia) sirven para que el sistema efectúe su propio procesamiento de referencia acerca de la complejidad del entorno. Se trata de utilizar la complejidad ordenada (estructurada, pero no calculable) en la medida de las propias posibilidades de operación —lo cual en la sociedad

[138] *Op. cit.*, p. 10.

[139] Sobre esto, en detalle, Niklas Luhmann, "Individuum, Individualität, Individualismos", en *Gesellschaftsstruktur and Semantik*, vol. III, Frankfurt, 1989, pp. 149-258. Cf., más adelante cap. 5, XIII.

[140] Así W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londres, 1956, pp. 206ss.; del mismo autor., "Requisite Variety and its Implications for the Control of Complex Systems", en *Cybernetica* 1 (1958), pp. 83-99.

significa: lingüísticamente. En el caso de que tales relaciones se desarrollen de manera mutuamente coevolutiva —y que ninguno de los sistemas así acoplados estructuralmente pudiera existir sin ellas— puede hablarse de *interpenetración*.[141] La relación entre células nerviosas y cerebro constituye un buen ejemplo de esto; la relación entre sistemas de conciencia y sociedad constituye otro caso comparable con el primero —aun en el plano puramente cuantitativo.

Como puede reconocerse fácilmente, el acoplamiento estructural ordinario entre sistemas de conciencia y sistemas de comunicación se hace posible por el lenguaje.[142] De esta manera, un tema también muy discutido en la sociología —el que se refiere a la relación entre sociedad, cultura, lenguaje y 'mentalidades' psíquicas—[143] adquiere en la construcción teórica un concepto necesario y sostenible. Ya Humboldt con análisis sutiles había elaborado tanto el carácter objetivo como subjetivo del lenguaje. El que habla tendría que

[141] Sobre esto se comenta con mayor detalle en el capítulo "Interpenetración" del ya citado *Sistemas Sociales* (1991).

[142] En vista de que hemos retomado sugerencias de Maturana usando conceptos como el de *autopoiesis* y el de acoplamiento estructural, aquí parece oportuno efectuar un deslinde. Compartimos el rechazo de un concepto meramente denotativo y también de uno puramente estructuralista del lenguaje. Igual que Maturana nos basamos en el primado del concepto de operación. A diferencia de Maturana lo que más arriba se decía respecto al acoplamiento estructural mediante el lenguaje no se refiere a la relación entre un ser viviente y otro, sino a la relación entre conciencia y comunicación. Los sistemas nerviosos de diferentes seres vivientes pueden también acoplarse estructuralmente sin lenguaje. Con eso nos ahorramos la construcción de un "superobservador" del lenguaje, necesario para Maturana para poder describir el nexo del lenguaje con la realidad (*op. cit.* (1982), pp. 264ss.); y nos ahorramos también la pregunta por los acoplamientos estructurales de ese observador. En lugar de ello partimos del sistema autopoiético de comunicación que depende de acoplamientos estructurales con sistemas de conciencia, los cuales a su vez pueden estar acoplados entre ellos tanto mediante el lenguaje como también a través de percepciones de otro tipo. Naturalmente no se niega con esto el que toda conciencia dependa de acoplamientos estructurales con su propio sistema nervioso. Se reemplaza al superobservador por el supuesto mucho más sencillo de que en sistemas de comunicación es posible comunicar, entre otras posibilidades, también sobre el lenguaje.

[143] C. Wright Mills, por ejemplo, consideraba que era necesaria una disciplina académica especial para esto, llamándola "Sociotics". Sin embargo, no se ha avanzado más allá de esta indicación y de un gran número de investigaciones de detalles. Véase "The Language and Ideas of Ancient China", en *Power, Politics and People,* Nueva York, 1963, pp. 469-520 ("Sociotics" pp. 492s.). Véase también su "Language, Logic, and culture", en *American Sociological Review* 4 (1939), pp. 670-680. El planteamiento de la teoría de sistemas frente a aquello tiene la ventaja de hacer prescindible el concepto poco claro de "cultura" y dejar que la distancia entre sistemas psíquicos y sociales se haga extrema. Porque solamente esto lleva a la pregunta: ¿Y qué conceptos soportan esto?

escoger una forma objetiva y renunciar a su propiedad en la palabra hablada, con la consecuencia de que en la comunicación oral ninguno de los participantes piensa exactamente lo que el otro. El lenguaje se emancipa como forma frente a sus creadores (!). Pero luego dice: "La verdadera solución de aquella discrepancia está en la unidad de la naturaleza humana".[144] Falta aquí una teoría de la sociedad que hubiera partido de la comunicación y no del lenguaje; entonces este hueco se llena primero con una antropología filosófica. No es sino con el postulado de dos sistemas autopoiéticos de distinto tipo que se vuelve posible sustituir la presuposición de la 'unidad de la naturaleza humana' por el concepto de acoplamiento estructural.

Decidirse por este concepto implica que el lenguaje funciona psíquicamente sin reflexión y socialmente sin comentarios, lo que no excluye que se delibere la elección de las palabras cuando la conciencia lo juzga necesario, o que se hable acerca de modos de expresión cuando para el sistema social surge un problema de entendimiento. Pero tales cometidos —más bien excepcionales— presuponen sobre todo que el lenguaje funciona inadvertidamente; o, en otras palabras, que está en relación "ortogonal" con los procesos autopoiéticos de los sistemas que participan en él.

Desde el punto de vista evolutivo, el lenguaje es un tipo de ruido extremadamente improbable el cual, precisamente por dicha improbabilidad, posee un alto valor de llamar la atención y posibilidades muy complejas de especificación. Cuando se habla, una conciencia presente puede con facilidad distinguir ese ruido de los demás y casi no puede sustraerse a la fascinación de la comunicación que fluye —independientemente de lo que piense en el inaudible sistema propio. Al mismo tiempo, las posibilidades de especificación del lenguaje permiten construir estructuras de comunicación altamente complejas: por una parte, permiten que las mismas reglas del lenguaje se complejicen y luego caigan en desuso; y, por otra, que se construyan semánticas sociales que reactiven de manera situacional importantes posibilidades de comunicación. Lo mismo vale —*mutatis mutandis*— para el lenguaje transferido del médium acústico al médium óptico, es decir, para la escritura. De los enormes efectos —todavía infravalorados— de esta conversión óptica del lenguaje, nos ocuparemos más de cerca en el próximo capítulo.

Mientras el lenguaje como estructura debe quedar relativamente inalterable en el tiempo, existe un segundo mecanismo de acoplamiento que está construido de manera inestable y que en cierto modo es capaz de aprender.

[144] Wilhelm von Humboldt, "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts", en *Werke*, tomo III, Darmstadt, 1963, pp. 368-756 (pp. 425ss., cita en p. 438).

Lo llamamos "esquematismos" (*Schemata*) —retomando un concepto de la psicología cognitiva.[145] En un campo de investigación realmente mal coordinado se le da otros nombres: '*frames*', '*scripts*', '*prototypes*', '*stereotypes*', '*cognitive maps*', '*implicit theories*', por sólo mencionar algunos. Estos conceptos designan combinaciones de sentido que le sirven a la sociedad y a los sistemas psíquicos para formar una memoria que olvida casi todas las operaciones propias, y que, sin embargo, conserva algunas en forma esquematizada para de nuevo poder utilizarlas. Ejemplos serían las formas estandarizadas de la determinación de algo como algo (bebida como vino); los esquemas de atribución que relacionan causas con efectos y que, tal vez, los provean de exhortaciones para actuar, o de reproches de culpa —en estos casos se habla de '*scripts*'.[146] Pero también esquemas de tiempo en especial el de pasado/futuro, o códigos de preferencia que cumplen con la función de esquematizar —bueno/malo, verdadero/falso, propiedad/no-propiedad. Al utilizar los esquemas, la comunicación presupone que toda conciencia participante entiende lo que quiere decirse; aunque con eso no se precisa cómo los sistemas de conciencia manejan el esquema, ni mucho menos cuáles son las comunicaciones enlazadas que resultan de su empleo. Los esquemas pueden concretarse y adaptarse a cualquier necesidad. Por ejemplo, las palizas son útiles/perjudiciales para la educación. En situaciones concretas, los esquemas sirven para el "gap filling", para la búsqueda de rellenos y complementos.[147] En todo caso no pueden aplicarse esquemáticamente como si fueran extracciones de la memoria.[148] Sirven como reducciones de *complejidad estructural* para construir *complejidad operativa* y, con ello, para que el acoplamiento estructural de los sistemas psíquicos y sociales se adapte permanentemente a las condiciones cambiantes. Y también aquí es válido que la función y los mecanismos del acoplamiento no tienen que co-realizarse en las operaciones de los sistemas; puede presuponerse su funcionamiento silencioso.

[145] Como estímulo para investiganciones extensas véase Frederic C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology,* Cambridge, Ingl., 1932.

[146] Véase por ejemplo Roger C. Schank y Robert P. Abelson, *Scripts, Plans, Goals and Understanding. An Inquiry into Human Knowledge Structures,* Hillsdale, N. J., 1977; Robert P. Abelson, "Psychological Status of the Script Concept", en *American Psychologist* 36 (1981), pp. 715-729.

[147] Cf. Arthur C.Graesser *et al.*, "Memory for Typical and Atypical Actions in Scripted Activities", en *Journal of Experimental Psychology, Learning, Memory and Cognition* 6 (1980), pp. 503-515.

[148] Cf. Joseph W. Alba y Lynn Hasher, "Is Memory Schematic?", en *Psychological Bulletin* 93 (1983), pp. 203-231.

En nuestro contexto de una teoría de la sociedad no es oportuno abrir —a manera de enorme excurso— una teoría del lenguaje y una teoría de los esquematismos fundamentadas sobre esta función de acoplamiento estructural. Aludimos sólo al hecho de que nos encontramos en oposición a los presupuestos fundamentales de la lingüística saussureiana: el lenguaje no posee ningún modo propio de operar, debe hacerse efectivo o como pensar o como comunicar; consecuentemente el lenguaje no constituye un sistema propio. Es y seguirá siendo dependiente del hecho de que los sistemas de conciencia, por una parte, y el sistema de comunicación de la sociedad por otra, prosigan la propia *autopoiesis* con operaciones propias totalmente clausuradas. Si esto no sucediera, cesaría inmediatamente todo lenguaje y luego toda posibilidad de pensar lingüísticamente.

Siguiendo de manera un tanto laxa a Talcott Parsons,[149] puede llamarse también a esta forma de acoplamiento estructural "generalización simbólica". Desde luego aquí la expresión "simbólico" no se emplea en relación con los desarrollos simbólicos dentro de la comunicación social —por ejemplo, cuando se reúnen genealogías bajo el punto de vista del linaje para fundamentar el parecido de diferentes personas. Símbolo como acoplamiento de sistemas de conciencia y de comunicación sólo quiere decir que una cierta diferencia puede ser considerada —vista desde los dos lados— como siendo lo mismo. En este sentido, el uso simbólico de generalizaciones lingüísticas (= re-utilizabilidades) presupone la capacidad de simbolización del lenguaje, es decir, la capacidad de distinguir —en la conciencia y en la comunicación— aquello que designa (las palabras) de lo designado (las cosas). Sólo lo que designa es apto para el uso simbólico, no las cosas designadas mismas. O dicho de otra manera: contrario a los supuestos de nuestra tradición el acuerdo entre ser humano y sociedad no puede apoyarse en la naturaleza.

Se ha concedido frecuentemente menor atención a otro momento —tan importante como la artificialidad, condensación, confirmación y utilización simbólica de los signos lingüísticos: a la codificación binaria del lenguaje. Toda comunicación abre la doble posibilidad de aceptarse o rechazarse. Todo sentido —condensado y confirmado— puede expresarse en una versión *sí* y en una versión *no*; desde esta posición encauzaremos el siguiente tratamiento del tema.[150] Esta disposición tiene también importancia como forma de acoplamiento estructural y probablemente surgió debido a eso; la bifurcación del código de comunicación llamado lenguaje abre al mismo tiempo a la

[149] Sobre todo en: Talcott Parsons, Robert F. Bales y Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action,* Glencoe Ill, 1953.

[150] Volveremos a esto con mayor detalle en el próximo capítulo.

conciencia la opción por uno u otro lado de la forma. Con este mínimo grado de libertad la conciencia es capaz de sustraerse a la determinación por el curso de la comunicación y entregarse a la autodeterminación, intransparente para ella misma. Por razones que no pueden saberse dice sí o no; acepta o rechaza; apoya o bloquea el curso posterior de la comunicación; todo esto de manera comprensible desde el punto de vista comunicativo y sustentado en motivos que para ella misma y para otros pudieran ser inexplicables, y que además no juegan ningún papel temático en la comunicación, salvo en casos excepcionales. Este estado de cosas se impone universalmente a través del código del lenguaje —independientemente de las palabras, los temas, los motivos, los contextos. Sucede siempre y en todo momento. Así, es condición ineludible del acoplamiento estructural de distintas *autopoiesis*.

El hecho de que los sistemas de comunicación se acoplen a los sistemas de conciencia (así como los sistemas de conciencia a los de comunicación) a través del lenguaje, tiene consecuencias de gran alcance para la construcción estructural de los sistemas correspondientes, es decir, para su morfogénesis, para su evolución. Mientras que los sistemas de conciencia pueden percibir sensorialmente, los sistemas de comunicación sólo pueden afectarse a través de la conciencia. Todo lo que desde fuera —sin ser comunicación— actúe sobre la sociedad debe haber atravesado el doble filtro, el de la conciencia y el de la posibilidad de comunicación. El acoplamiento estructural entre conciencia y comunicación es una forma que incluye y excluye: en su canal se aumenta la posibilidad de irritación mutua, pero con la única condición de que todas las posibles influencias no comprendidas en esta forma se excluyan o limiten a efectos destructivos.

Es necesario tener claro *ante los ojos* (de manera literal: *ante los ojos*) lo que esto significa: la totalidad del mundo físico —incluyendo los fundamentos físicos de la comunicación misma— puede influir sobre la comunicación sólo a través de cerebros operativamente clausurados y éstos, a su vez, únicamente a través de sistemas de conciencia operativamente clausurados y, por tanto, sólo a través de 'individuos'. Allí se aloja un proceso de selección enorme y, desde el punto de vista evolutivo, muy improbable; un proceso que condiciona al mismo tiempo los altos grados de libertad del desarrollo de la sociedad. No existe ninguna intervención directa de los procesos físicos, químicos, biológicos, sobre la comunicación —a no ser en el sentido de destruirla. El ruido —la sustracción del aire, la distancia espacial— pueden impedir que se efectúe la comunicación verbal. Los libros pueden quemarse e incluso lanzarse a la hoguera. Pero ningún fuego puede llegar a escribir un libro, y tampoco irritar de tal manera al escritor que mientras el manuscrito arde el escritor escribe de manera distinta a como lo hubiera hecho de no

mediar el fuego. Con respecto a todas las condiciones externas de la *autopoiesis*, la conciencia tiene entonces una posición privilegiada. Controla en cierta medida el acceso del mundo externo a la comunicación. Pero este control no lo ejerce como 'sujeto' de la comunicación, ni como entidad que le da fundamento, sino en virtud de su capacidad de percepción (que también es altamente filtrada y autoproducida) —la cual, a su vez, en condiciones de acoplamiento estructural, depende de procesos neurofisiológicos del cerebro y, a través de éstos, de otros procesos de la *autopoiesis* de la vida.

El hecho de que los sistemas de comunicación estén acoplados en modo directo sólo a los sistemas de conciencia (y así aprovechen su selectividad sin ser especificados por ella) actúa como un blindaje que en general impide que la entera realidad del mundo incida en la comunicación. Ningún sistema sería suficientemente complejo para soportar toda esa realidad, ni para resistir enfrentándole la propia *autopoiesis*. Sólo gracias a esta protección ha podido desarrollarse un sistema cuya realidad consiste en procesar simples 'signos'. Con respecto a esto, es necesario considerar también que los sistemas de conciencia existen en gran número —hoy más de 5 mil millones de unidades— y que todos operan al mismo tiempo. Aun si se considera que quienes se encuentran en este momento del otro lado del globo terrestre están durmiendo y que otros —por distintos motivos— momentáneamente no toman parte en ninguna comunicación, el número de sistemas que operan simultáneamente es de todos modos tan grande que una coordinación efectiva (y por tanto la formación de consenso en un sentido empíricamente aprensible) está absolutamente excluida. El sistema de comunicación por tanto está enfilado forzosamente hacia sí mismo, sólo él puede dirigirse; esto lo puede hacer sólo en la medida en que logra activar en su entorno el material de conciencia necesario para ello.

Después de todo esto ni pensar que haya alguna similitud entre los estados y las operaciones de los sistemas acoplados estructuralmente. El uso del lenguaje y de esquemas cognitivos tampoco modifica en absoluto esta circunstancia. El que a pesar de ello se realicen acoplamientos estructurales debe tener otras razones. Probablemente éstas residan en la *temporalidad* de las operaciones —tanto de las neurofisiológicas, como de las conscientes y las comunicativas— de los sistemas.[151] Debemos hacernos una representación más precisa de esta construcción en el tiempo de los sistemas autopoiéticos

[151] Una idea parecida encontramos ya en Kant en el encabezado "Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", en *Kritik der reinen Vernunft B 176ss,* para la relación entre noción y concepto. Pero Kant todavía habla de similitud porque su problema reside en el interior de la conciencia subjetiva.

en vista de sus acoplamientos estructurales. Aunque el mundo existe de manera simultánea para todos los sistemas, los cerebros, los sistemas de conciencia y los sistemas de comunicación forman secuencias diferentes de los sucesos y con ello diferentes velocidades de operación. Lo que a la conciencia se manifiesta como intensidad, en el sistema nervioso se construye mediante una secuencia de impulsos. También hay estas diferencias de tiempo en la vivencia de decisiones de la voluntad y de los sentimientos.[152] De acuerdo con esto, cuando la comunicación produce acontecimientos, la conciencia ya ha estado activa desde antes. La conciencia —podría decirse— interpreta lo que ya sucedió en el cerebro como decisión, como sentimiento, como discernimiento. La comunicación actualiza —y con esto fija en la conciencia— lo que allí ya estaba decidido. Este singular retraso en los acoplamientos estructurales pasa a su vez desapercibido; se lee como simultaneidad y, en cierto modo, se traduce en el supuesto de una realidad que existe independientemente de las operaciones cognitivas. La necesidad de sincronizar el tiempo según las exigencias de las propias *autopoiesis* respectivas explica, por consiguiente, la emergencia de un mundo que independientemente de las cogniciones es tal como es. Los sistemas conmutan relaciones de tiempo por realidad, sin que con ello anticipen concretamente determinadas formas de sentido.

Después de este análisis es posible renunciar a la suposición de un sustrato ontológico del mundo y, a la vez, explicar esta misma suposición. El que para ello haya que partir de la temporalidad de las operaciones de los sistemas estructuralmente acoplados, resulta del hecho de que los elementos básicos de estos sistemas se producen con relación al tiempo. Todo ello —como lo puede mostrar un análisis más detallado— obedece a condiciones bastante complejas. En los sistemas acoplados, todas las operaciones son únicamente acontecimientos —que en cuanto surgen, se desvanecen. Tienen que producir la diferencia con el entorno introduciendo una secuencia en las operaciones, que están simplemente yuxtapuestas, lo cual exige de los sistemas una memoria propia. A pesar de que la memoria sólo participa en operaciones propias y, por lo mismo, tan sólo recuerda (u olvida) operaciones propias, ella presenta los resultados (productos) de las operaciones con base en la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Por eso cada sistema proyecta al mundo sincronía con otros sistemas y similitud de hechos indicados heterorreferencialmente *en el mundo*; a pesar de que para ello no hay controles ni metagarantías de correspondencia. Cada sistema se sabe a sí mismo distinto y al

[152] Véase especialmente para esto Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", en *op. cit.*

mundo exterior como algo que es accesible también a otros. Por eso la conciencia —al igual que la comunicación de la sociedad— construye la idea de que existen cosas externamente en el ámbito de las heterorreferencias intencionales o temáticas; aunque un sistema no es otra cosa (o no tiene otra cosa) que la historia de su propio movimiento.[153] Esta paradoja (presuponer similitud a pesar de estar-separado) explica el que participando en la comunicación resulten irritaciones permanentes de parte de los sistemas de conciencia —irritaciones que a su vez generan un *structural drift* que tendrá efectos retroactivos sobre los supuestos de la futura participación en la comunicación. En este sentido la comunicación, por la manera en que produce efectos en su entorno, regenera los presupuestos de continuidad de la comunicación sucesiva; en esto, sin embargo, queda completamente abierto qué es lo que —dentro de la comunicación— se registra en cada caso como consenso o disenso.

La única alternativa al acoplamiento conciencia/comunicación que ya se anuncia actualmente y que podría tener consecuencias inestimables es la computadora. Hoy día se usan computadoras cuyas operaciones no son accesibles ni a la conciencia ni a la comunicación; es decir, no son accesibles ni en la simultaneidad del tiempo ni en la reconstrucción. A pesar de ser máquinas producidas y programadas, tales computadoras trabajan de tal modo que para la conciencia y la comunicación resultan intransparentes. Son máquinas —dicho de manera un tanto apretada— invisibles. Sería plantear mal la cuestión y también un tanto ingenuo preguntarse si las computadoras son máquinas que trabajan análogamente a la conciencia y si serán capaces de reemplazar (y hasta superar) a los sistemas psíquicos. Tampoco se trata de que las operaciones internas de la computadora se conciban como comunicaciones. Es probable que haya que hacer a un lado todas las analogías de este tipo, y en vez de ello preguntarse qué consecuencias se derivarán cuando las computadoras puedan producir un acoplamiento estructural —completamente autónomo— entre una realidad construida por entero desde sí mismas y sistemas de conciencia o de comunicación.

Por más que esta pregunta merezca nuestra atención, no es posible actualmente tener una idea clara de las consecuencias que esto traerá a la futura

[153] Formulado con apoyo en el apartado ‘Die sinnliche Gewissheit’ (La certeza sensorial) de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel (citado según la cuarta edición de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp. 79ss.). Por eso, según Hegel, la conciencia se contradice cuando se dice a sí misma: esto es un árbol, porque en el momento siguiente dirá (y lo sabe): esto es una casa. Respecto a esta tensión entre lo opinado y la forma de opinar véase tambien Paul de Man, *op. cit.,* pp. 61s., 86s.; con referencia al ensayo de Benjamin sobre la traducción.

evolución del sistema sociedad. De cualquier manera, toda teoría de la sociedad debería reservar para ello un lugar de indeterminación; una posibilidad así la ofrece el concepto de acoplamiento estructural. Si bien en lo que sigue partimos del hecho de que los sistemas de comunicación están acoplados a los de conciencia por el lenguaje y que sólo por esto pueden permitirse indiferencia frente a todo lo demás, se vuelve al mismo tiempo probable que la computadora será capaz de proporcionar otras formas de acoplamiento estructural.

El concepto de acoplamiento estructural explica también, por último, que aun cuando los sistemas están por entero autodeterminados, sin embargo, se desarrollan en general en una determinada dirección tolerada por el entorno. El lado del acoplamiento estructural que es interno al sistema puede indicarse con el concepto de irritación —molestia, perturbación. Los sistemas autopoiéticos reaccionan sin remedio a irritaciones negativas, es decir, a irritaciones no tipificables. No son a partir de sí mismos —como lo podría sospechar la teoría económica— sistemas de maximización de utilidad.[154] Aun en su irritabilidad, los sistemas —tanto de conciencia como los de comunicación— son completamente autónomos. Las irritaciones surgen de una confrontación interna de acontecimientos (en un primer momento no especificados) con posibilidades propias, sobre todo con estructuras estabilizadas, con expectativas. Por tanto no existe ninguna irritación que provenga del entorno del sistema, ni ninguna transferencia de irritación del entorno al sistema. Siempre se trata de una construcción propia del sistema, de una autoirritación —naturalmente que posterior a influjos provenientes del entorno. El sistema tiene, entonces, la posibilidad de encontrar en sí mismo la causa de la irritación y aprender de ella, o bien de atribuir la irritación al entorno y así tratarla como casualidad, o bien de buscarle su origen en el entorno para aprovecharla o desecharla. Estas distintas posibilidades están colocadas en la distinción propia del sistema (autorreferencia/heterorreferencia) y una vez que se tiene la capacidad de distinguirla, puede cambiarse la perspectiva y combinar las reacciones —por ejemplo, aprender a partir de identificar las causas en el entorno.

Irritaciones duraderas de un cierto tipo —como la repetida irritación de un niño pequeño por las singularidades del lenguaje, o la irritación de una sociedad agrícola por la percepción de las condiciones climáticas—, guían los desarrollos de la estructura en una dirección específica, dado que los respectivos sistemas están expuestos a focos de irritación muy determinados y,

[154] Entre los economistas hay, por cierto, también reflexiones en otra dirección. Véase, por ejemplo, Ronald H. Coase, *The Firm, the Market, and the Law*, Chicago, 1988, p. 4.

por tanto, se ocupan continuamente de problemas parecidos. Naturalmente que esto no significa una vuelta a las teorías del clima y de la cultura del siglo XVIII. Tampoco significa que estemos dispuestos a aceptar una teoría puramente sociológica de la socialización. En todas estas cuestiones es necesario considerar un gran número de referencias del sistema y trabajar con modelos de teoría correspondientemente complejos. En cada caso, el entorno logra ejercer un influjo sobre el desarrollo estructural de los sistemas únicamente bajo la condición de que se den acoplamientos estructurales y únicamente en el marco de posibilidades de autoirritación canalizadas y acumuladas a través de ellos.

Todo esto es válido para la sociedad moderna. Aquí se agrega el hecho de que, a su vez, el entorno se transforma de un modo más acelerado de cuanto haya ocurrido antes por el influjo mismo de la sociedad. Esto es válido para las condiciones físico-químico-orgánicas de la vida, es decir, para el complejo que ordinariamente se llama "ecología". Pero también tiene validez, de modo particular, precisamente para la deformación de los sistemas psíquicos en las condiciones de vida modernas, y para todo lo que se intenta expresar con el concepto de individualismo moderno y con las teorías del aumento de las aspiraciones. Como en un hiperciclo ecológico, los acoplamientos estructurales entre el sistema de la sociedad y el entorno se encuentran hoy día bajo presión de variación —y esto con una velocidad de cambio que hace surgir la pregunta de si es posible que la sociedad (la cual, irritada por todo esto, debe atribuirlo a sí misma) pueda precisamente aprender de ahí de modo suficientemente rápido.

La clausura operativa finalmente nos permite comprender la teoría de la diferenciación de los sistemas (problema que trataremos más de cerca en el capítulo 4). Como quiera que la sociedad diferencie en sí misma a los sistemas sociales esto siempre ocurre debido a una bifurcación de las propias operaciones. Nunca se trata del reflejo de distinciones que están previamente en el entorno. Sólo sociedades muy primitivas han intentado rutas de este género orientándose por datos antropológicos como el sexo y la edad, aunque esto ha mostrado ser un callejón sin salida. La formación de familias y la diferenciación segmentaria llevan más allá. Cuando posteriormente se atribuye un significado discriminante a las distinciones estructurales (campesinos/nómadas, habitantes de la ciudad/habitantes del campo, o en nuestros días, distinciones de raza), entonces se trata evidentemente de aspectos sociales que adquieren peso sólo porque pueden relacionarse con formas de diferenciación de los sistemas. Desde el punto de vista de la génesis siempre se trata de una prestación propia del sistema comunicación: una desviación se estimula, se observa, se examina, se rechaza o hasta se refuerza y se utiliza para

más enlaces. Aquí confluyen componentes autorreferenciales y heterorreferenciales. Por eso la diferenciación de un sistema produce siempre también una interrupción de las coincidencias punto-por-punto entre los componentes del sistema y los componentes del entorno. Precisamente esta interrupción vuelve inevitable que el sistema busque salir bien librado con un entorno interpretado por él mismo.

VII. Cognición

En la medida en que se investiga a los sistemas de comunicación como sistemas autopoiéticos *sui generis*, es necesario verificar también las ideas tradicionales sobre la "cognición". También aquí se trata de una redescripción del legado humanístico de la tradición europea —la cual vinculó las facultades cognitivas al hombre y con ello fijó la singularidad del ser humano mediante dos distinciones: hombre/animal, hombre/máquina. Buscando atributos que sólo corresponden al ser humano y no a los animales ni a las máquinas, las teorías de la cognición proporcionaron una especie de conceptuación en reserva, la cual luego se puntualiza con las nociones de razón, entendimiento, facultad reflexiva. En consecuencia, las facultades de percepción sensorial —que el hombre comparte con el animal— quedaron insuficientemente expuestas; se contaban entre las facultades inferiores comparándolas con las superiores.[155] Las máquinas —por su lado— sólo eran complementos y alivios estratégicos de la facultad humana de actuar —con lo cual la acción misma podía atribuirse al libre albedrío quedando abierta la posibilidad de poderla controlar racionalmente.

Estas premisas de una teoría de la cognición referida específicamente al ser humano se quiebran hoy día debido a los desarrollos dentro de la ciencia y de la técnica de las máquinas. La física moderna permite describir la cognición como un caso especial de cambio de relaciones de los campos electromagnéticos. Así eventualmente podría contestarse a la pregunta de cómo es que el mundo permite observarse a sí mismo —aunque eso no abre ningún acceso a la fenomenología del mundo. Las investigaciones neurofisiológicas

[155] Aun después de la revaloración de la percepción sensorial por la estética moderna que empezó con Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica,* tomo I (reedición de Hildesheim, 1970), Frankfurt / Oder, 1750; y la cual acompañó al proceso de diferenciación del sistema autónomo del arte. Véase para esto más detalladamente Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft,* Frankfurt, 1995, pp. 13ss —en castellano: *El arte de la sociedad*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2005, cap. 2, VIII.

describen al cerebro como un sistema operativamente clausurado. Entonces la pregunta de cómo a pesar de ello puede llegarse a la noción de mundo externo se plantea por igual para los animales que para los seres humanos. La respuesta puede únicamente suministrarse mediante el concepto de percepción sensorial —el cual precede (si no es que está colocado por encima), a todos los procesos reflexivos. La percepción posibilita (de manera hasta hoy enigmática) externalizar los resultados de los procesos neurofisiológicos —tanto en las especies superiores como en los seres humanos. En cuanto a las máquinas, la tecnología electrónica del procesamiento de datos es la que ha desencadenado la reorientación. Estas máquinas ya no pueden considerarse suplementos de la actividad corpórea y por eso obligan a redescribir la relación hombre/máquina.[156] Las investigaciones sobre la "artificial intelligence" dan cuenta de estos cambios y llevan hasta la pregunta de si la relación hombre/máquina sigue siendo todavía un problema planteado adecuadamente con la teoría de la cognición.

Bajo estas condiciones, la pregunta por una "reserve category" de las peculiaridades específicamente humanas[157] debe replantearse y contestarse de nuevo. El análisis del médium del sentido podría aportar algo aquí,[158] aunque este médium lo utilizan tanto los sistemas psíquicos como los sociales. De modo que la peculiaridad del ser humano puede igualmente definirse porque participa de la comunicación con sentido.

Sin embargo, esto solo todavía no lleva a un concepto de cognición suficiente que case con las nuevas condiciones. Partimos pues del concepto de observación y lo entendemos como señalar en el contexto de una distinción y le vamos a añadir memoria —memoria como facultad de discriminar entre olvidar y recordar. La cognición con sentido es entonces sólo un caso particular —si bien el único caso que es de consideración para la teoría de la sociedad. Cognición es —en otras palabras— facultad de enlazar nuevas operaciones a las recordadas; presupone que mediante el olvido se liberan capacidades del sistema, aunque también que nuevas situaciones pueden llevar a recurrir selectivamente a condensaciones de operaciones pasadas.

Estas reflexiones nos obligan a abandonar una idea que dominó a la tradición y que aun hoy día sigue siendo para muchos evidente: que un sistema es capaz de adaptarse a su entorno mediante la cognición, y que como

[156] Cf. Steve Woolgar, "Reconstructing Man and Machine: A Note on Sociological Critiques of Cognitivism", en Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes y Trevor J. Pinch (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology,* Cambridge, Mass., 1987, pp. 311-328.

[157] *Ibid.*, p.327, nota al pie 5.

[158] Véase arriba sección III.

consecuencia del mejoramiento de las capacidades cognitivas y de un alcance más penetrante (atinado y preventivo) del entorno, la evolución se hace posible. Por supuesto no se contradice la posible relación entre evolución y cambio de las facultades cognitivas de los sistemas altamente desarrollados; pero la tesis de un contexto condicionado entre cognición/mejor adaptación/evolución no puede sostenerse en esta versión tan simple, ni siquiera en la biología.[159]

Ya en la antigua teoría cibernética de los sistemas se encuentran razones para la duda; así, en la tesis de Ashby de que los sistemas son abiertos a la energía pero cerrados a la información y que además les hace falta la "requisite variety".[160] La cibernética del control de los *loopings* se estableció de tal modo que puede funcionar sin conocimiento del entorno —sin objeto y sin sujeto podría decirse. La teoría de la clausura operativa y la tesis de que los sistemas autopoiéticos tienen que estar previamente adaptados para poder utilizar su potencial evolutivo, van mucho más allá. Entonces, la primera pregunta es: ¿Qué operaciones son las que ejecutan la reproducción del sistema y cómo puede el sistema en este nivel pre-cognitivo estar adaptado ya?[161] Sólo así es posible preguntarse cómo es que se llega a operaciones específicas que llevan a cabo observaciones y cómo sobre esta base pueden surgir las facultades cognitivas —digitalización, memoria, aprendizaje, orientación a distancia, anticipación, corrección de errores.

Desde la perspectiva de la función, la cognición no significa copiar o representar dentro del sistema lo que está dado en el entorno; más bien, lo que la cognición procura es producir redundancias que le ahorren al sistema reelaborar información.[162] Las redundancias se marcan como saber: se señalan de

[159] Véase para esto A. Moreno, J. Fernández y A. Etxeberria, "Computational Darwinism as a Basis for Cognition", en *Revue internationale de systémique* 6 (1992). pp. 205-221.

[160] Véase W. Ross Ashby, *Design for a Brain: The Origin of Adaptive* Behaviour, Londres, 1954, 2ª edición; y sus dos materiales ya citados *An Introduction to* Cybernetics (1956) y "Requisite Variety and its Implications for the Control of Complex Systems", en *op. cit.* (1958), pp. 83-99; y "Systems and Their Informational Measures", en George J. Klir (ed.), *Trends in General Systems Theory,* Nueva York, 1972, pp. 78-97.

[161] Esto naturalmente presupone un concepto de cognición aún por especificar. Maturana evita el problema mediante un concepto de cognición demasiado generalizado. No obstante tiene caso mantener abierta la pregunta de una evolución de mecanismos específicamente cognitivos dentro de los sistemas.

[162] Prescindimos aquí por lo pronto de las restricciones de la comprensión del saber que se han dado a lo largo de la historia de la sociedad; eso con la finalidad de poder elaborar un concepto marco general. Después de todo, incluso hay sociedades que al "conocimiento de los nombres" lo tratan como saber. Nuestro concepto incluye tanto

modo que sean reconocibles y luego se operan 'económicamente' para concentrar y acelerar el posible examen de las nuevas informaciones. Así la cognición le puede ayudar al sistema a situarse *provisoriamente* ante algunas situaciones —lo cual en un mundo cambiante es una ventaja. Pero precisamente esta especialización excluye la posibilidad de que la cognición pueda garantizar la adaptación estructural de los sistemas al mundo.

Mientras que los organismos aseguran antes que nada los procesos metabólicos de reproducción de la vida (quedando condicionados por eso), y en este nivel deben estar adaptados ya antes de poder desarrollar facultades cognitivas específicas, para la formación de sistemas sociales sólo puede contarse con la comunicación como operación básica. Y mientras los organismos sólo pueden reaccionar a las irritaciones de su superficie exterior —independientemente de cómo las interpreten después en su interior—, los sistemas de comunicación acrecientan su irritabilidad reemplazando límites espaciales por distinciones de sentido. La comunicación siempre requiere también, como parte de las necesidades operativas, autoobservar la operación, es decir, la posibilidad de distinguir entre información y darla a conocer; con esta distinción segrega un campo —la información— al cual la cognición puede acoplarse. También aquí es válido que la operación basal no *es* la cognición. Aunque sí garantiza que la cognición inevitablemente siempre concurra y que pueda ampliarse. La distinción (información/darla-a-conocer) y el hecho de que se dependa del entender enfatizan que la comunicación en cuanto *operación* debe ocurrir de manera adaptada al entorno —sin que esta dependencia pueda controlarse cognitivamente. Ningún proceso de comunicación es capaz de controlar (es decir, expresar comunicativamente) paso por paso si los participantes todavía viven, si hay suficiente aire para trasportar los sonidos, si todavía funciona la electrónica de los aparatos. Tales exigencias paralizarían terminantemente la eficiencia del logro evolutivo llamado comunicación; y si hubieran tenido que cumplirse, ni siquiera se habrían desarrollado los sistemas comunicativos.[163] Dicho de otra manera: la secuencia de las operaciones comunicativas debe presuponer que aquello que con relación a ella es entorno posibilita y tolera su modo de operar. Todavía queda reservada la

---

al saber de opiniones (*doxa, certitude morale*) como al saber seguro, irrefutable; siempre que con ello se posibilite y se facilite el trato de las informaciones.

[163] El argumento puede repetirse para los sistemas de conciencia. Ellos tampoco son capaces de controlar, por ejemplo, sus condiciones neurofisiológicas; ni siquiera pueden registrarlas. Los procesos neuronales están ligados estrictamente al lugar donde acontecen, aunque la conciencia tiene que omitir todas las informaciones sobre el lugar, debe deslocalizar la cognición para producir la impresión de poder percibir algo que está "afuera".

posibilidad de que se tomen en cuenta como acontecimientos (en caso de que ocurran) los déficit y los trastornos, y que se procesen en la forma de comunicación que les corresponda.

Sólo así puede la comunicación concentrarse en sí misma. Sólo así es capaz de llevar a cabo sus operaciones. Sólo así digitaliza la información que produce —y que de ninguna manera toma del entorno. Sólo así puede comprobar continuamente la capacidad de acoplamiento (entendimiento y, eventualmente, capacidad de consenso) de sus operaciones. Sólo así está en condiciones de producir cantidades enormes de información, repartirlas en sistemas complejos y procesarlas tanto de manera simultánea como una tras otra. Y sobre todo: sólo así puede cruzar continuamente el límite interior de su propia distinción y tratar el acto de dar-a-conocer una información como si fuera información sobre-lo-dado-a-conocer o sobre quien lo dio a conocer; o al revés, de la información acerca de la manera o los motivos del dar-a-conocer, sacar conclusiones retroactivas sobre la calidad de la información.

La comunicación para continuar no requiere entonces de una garantía de concordancia con el entorno. En *lugar de ello* utiliza la cognición. De cualquier manera el entorno no contiene ni "informaciones" ni "temas". Tampoco incluye formas equivalentes a aquellas con las que trabaja la comunicación. Lo que toma el lugar de dichas garantías de concordancia es solamente el lazo de la comunicación con el tiempo: consistir de operaciones (sucesos) que en cuanto aparecen se desvanecen; tener ante sí un futuro indeterminado; poder cambiar o refrendar todas las estructuras alcanzadas por ella misma —inclusive aquellas del "saber"; operar permanentemente de manera recursiva, es decir, enlazada a sí misma y, por eso mismo, ser capaz de reflexionar sobre sí misma y corregirse a sí misma.

De estos análisis resultan consecuencias de gran alcance para la teoría de la sociedad. En la prosecución de sus propias operaciones, la sociedad debe presuponer su adaptación al entorno sin poder controlarla cognitivamente. Puede reconocer trastornos y hacerlos temas de otras comunicaciones —pero aun en esto debe presuponer que es posible (y que será posible) alcanzar comunicación mediante comunicación y proseguir así con la reproducción del sistema. Esto en principio no cambia con la ampliación de las facultades cognitivas mediante sistemas semióticos (sobre todo, con el lenguaje), con las generalizaciones (reglas 'de uno por muchos'), con las técnicas de difusión, con una semántica bien surtida que mantenga disponible la reutilización de lo que vale la pena de ser conservado, ni con la progresiva diferenciación de un sistema funcional especializado en la innovación cognitiva (aprendizaje) y que llamamos ciencia. Siempre deben tomarse en cuenta los mismos supuestos elementales —lo cual quiere decir que la sociedad tiene que arreglárselas

con un mundo que le sigue siendo desconocido. Quiere decir que para eso debe formar sistemas simbólicos especializados como son, sobre todo, el sistema de la religión y también las “fórmulas de contingencia” de los diversos sistemas funcionales. Y finalmente quiere decir que, visto desde el curso del tiempo, la sociedad no puede anticipar ni planear su futuro; en la morfogénesis y en el cambio radical de estructuras la sociedad se atiene a la evolución. Hay que contar también con que el aumento de las facultades cognitivas —las cuales sólo pueden emplearse en forma autorreferencial— no mejora la adaptación del sistema al entorno; a lo sumo acrecienta en el sistema la capacidad de admitir irritaciones —lo cual termina para él siendo una carga debido precisamente a esa autoirritación continua.

Si toda cognición tiene que apoyarse en operaciones que de antemano se han hecho posibles, esto tiene consecuencias de gran alcance para la teoría del conocimiento. La pregunta de Kant por las condiciones de posibilidad de la cognición se mantiene. Pero ahora la respuesta es: clausura operativa —y con ello el interés de la investigación se traslada de las condiciones de posibilidad a la posibilidad de elevar los condicionamientos (*Konditionierungen*) en contextos cada vez más complejos.[164] Se mantiene también la noción clásica de que la realidad se manifiesta en la resistencia que opone al conocimiento o a los impulsos de la voluntad. Sólo que ahora la resistencia está alojada en el mismo sistema: en la resistencia opuesta por las operaciones del sistema a las operaciones del mismo sistema; en este caso, de comunicaciones *vs* comunicaciones.[165] Tampoco cambia el hecho de que la ciencia tenga que ver con certidumbres autoproducidas —¡y sólo por eso absolutas![166] Pero si esto se admite, entonces debe aceptarse una premisa todavía mucho más trascendente, a saber, que la ciencia tiene también que ver con incertidumbres autoproducidas; porque la certidumbre es una forma que sólo puede usarse cuando a la vez se acepta su otro lado, la incertidumbre.

[164] Incluyendo el condicionamiento de condicionamientos. Véase para eso el ya citado estudio de W. Ross Ashby, “Principles of the Self-Organizing System” (1962), pp. 255-278.

[165] Con esta reformulación podemos a la vez contestar la pregunta que en la tradición ni siquiera pudo plantearse, a saber, la pregunta por la realidad de aquellas operaciones del conocer o de la voluntad *que se ven enfrentadas con una resistencia*. Véase para esto Jacques Miermont, “Réalité et construction des connaissances”, en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 251-268 (pp. 262s.).

[166] Una aserción con la cual, a principios del siglo XX, Henri Poincaré todavía pudo escandalizar a la *scientific community*. Véase, por ejemplo su ya citado *La Science et l’Hypothèse*, por ejemplo, p. 133.

Entonces la teoría de sistemas no dice que la certidumbre del conocimiento tenga su *fundamentum in re* en el sistema (como quien dice: como resultado de su rendimiento), y que la incertidumbre esté ubicada fuera como exceso de complejidad —si no es que como caos del mundo. La teoría más bien afirma que el esquema cierto/incierto es un logro propio de la cognición que ella puede aprovechar mientras opere su *autopoiesis*.

VIII. Problemas ecológicos

La sociología clásica trató los sistemas sociales (hechos sociales, relaciones sociales, órdenes sociales, o como se les llamara) como objetos peculiares. Lo que para la sociedad es entorno lo trataba como objeto de otras disciplinas —cuya competencia habría que respetar. Por eso la acelerada tematización de los problemas ecológicos en las últimas décadas la tomó por sorpresa; no estaba preparada para ello y hoy todavía se encuentra en estado de desamparo teórico. Los sociólogos lamentaban de manera crítica —como de costumbre— que la sociedad fuera tan desconsiderada con su entorno. Aunque lo que se expresa al respecto tiene a lo sumo calidad literaria y sirve de apoyo político a los movimientos ecológicos —los cuales con justa razón y con mucho éxito piden que se preste atención a este problema.

Se llega a una base de teoría en principio distinta —como ya se ha indicado anteriormente— cuando se considera la forma-sistema como la forma de la diferencia entre sistema y entorno. Inicialmente lo que se observa es una confusión. Los medios de masas han fusionado las palabras ecología (*ecology*) y entorno (*environment*)[167] y el lenguaje cotidiano ha adoptado dicho desconcierto; así lo que se expresa es desorientación y enojo sin aportar nada al esclarecimiento de los conceptos.

En la actualidad ya no se entiende por ecología la instalación habitable del mundo —tal y como el sentido de la palabra lo indica; aunque esto calladamente domina la discusión como deseo. Tampoco puede pensarse que todo el contexto físico-químico-biológico del mundo se haya convertido en problema. Esta necesidad de restringir el asunto explica que los contextos ecológicos sólo interesan en cuanto que como entorno afectan a la sociedad —ya sea porque se alteran por efectos desencadenados por la sociedad, o porque tienen efectos retroactivos sobre la sociedad. Pero entonces lo que en primer lugar se

[167] Para pruebas del ámbito de los EE.UU. véase Timothy W. Luke, "On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism", en *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 57-81.

necesita es un concepto de sociedad si quiere esclarecerse qué es el entorno visto desde ahí. Sólo de esta manera cada elaboración adicional en el diseño de la teoría aporta directa o indirectamente algo a la comprensión de los problemas ecológicos tan evidentes —problemas que han acompañado a la evolución de la sociedad desde siempre, aunque durante el último siglo se han agudizado en forma dramática.

De acuerdo con lo anterior, la competencia de la sociología gira alrededor de un sistema de referencia determinado: el sistema sociedad y *su* entorno. Ya no puede restringirse a una perspectiva intra-social. Su tema es la sociedad y todo lo demás es entorno en cuanto es visto desde la sociedad. Una opción básica de la teoría de sistemas se concentra en el mantenimiento de esta distinción sistema/entorno.

La configuración conceptual de clausura operativa/autoorganización/*autopoiesis* cobra un significado especial en este contexto. Queremos recordar: un sistema operativamente clausurado no puede alcanzar al entorno con sus propias operaciones. No puede asegurar su adaptación al entorno mediante la cognición. Sólo puede operar dentro del sistema y no parte dentro y parte fuera. Todas las estructuras y todos los estados del sistema que se desempeñan como condición de posibilidad de las operaciones posteriores se producen por las operaciones propias del sistema (es decir, se crean).

Esto nos obliga a distinguir entre operación y causalidad, sin que con ello se niegue la causalidad de las operaciones del sistema. Las operaciones controlan y varían sólo una parte de las causas que son necesarias para la reproducción del sistema —esto es lo que afirman los conceptos clásicos de *poiesis* o producción. Además, las designaciones causales siempre suponen la asistencia específica de un observador. Determinados efectos se atribuyen a determinadas causas una vez que se seleccionan de entre un sinnúmero de otros factores causales. Según sea el interés de la atribución la correlación varía de manera definitiva. En la investigación sobre el contexto de las atribuciones (en el ámbito jurídico, en el económico y, desde hace algunas décadas, en el de la psicología social), esto es tan conocido que no necesita de mayores argumentos. Si quiere saberse qué relaciones causales se establecen (se seleccionan) hay que observar al observador, y entonces se sabrá que toda correlación es contingente —lo cual ni por asomo quiere decir que esto suceda arbitrariamente o que sea algo ficticio.

Entonces de ninguna manera se cuestiona que las operaciones del sistema dependan causalmente de condiciones del entorno —las cuales o se median por los acoplamientos estructurales o desencadenan efectos destructivos en caso de que efectivamente sucedan. Y tampoco puede negarse que las operaciones del sistema influyen causalmente a los estados del entorno. En otras palabras, los límites de un sistema no bloquean las influencias en ninguna dirección. Una

comunicación hace vibrar el aire o colorea el papel, cambia los estados electromagnéticos de los aparatos correspondientes o los estados de los sistemas de conciencia que participan; esto afecta a los medios respectivos,[168] que pasan de un acoplamiento flojo a un acoplamiento temporalmente firme. De esto no cabe ninguna duda y —de omitirlo en el pensamiento— la comunicación se desharía. Pero la pregunta es: ¿Qué significado social tiene esta causalidad del entorno? ¿Cambia de alguna manera las condiciones de selección de futuras operaciones en el sistema? Y de ser así, ¿en qué horizontes de tiempo lo haría?

Aquí obviamente se trata de efectos mínimos o defectos que pueden fácilmente equilibrarse en el sistema cuando se hacen notar como perturbación; simplemente se tomará otro papel u otra conciencia. En el sistema de comunicación-sociedad es fácil comunicar sobre las perturbaciones. Normalmente la capacidad de reabsorción es suficiente. Por lo menos así es como estima el operar comunicativo su propio condicionamiento. Puede ser que cuando se exige demasiado los materiales y los motivos se vuelvan escasos; pero entonces la escasez es precisamente la forma sobre la cual debe seguirse comunicando en el sistema y sobre la cual también es posible comunicar. Entonces, ¿no hay problemas graves?

Con este planteamiento teórico irrumpimos en un vacío de explicación. Desde estos puntos de partida, ¿cómo se explica que la sociedad moderna tenga problemas especiales (agudizados) con su entorno a pesar de que la evolución durante millones de años ha producido efectos retroactivos desastrosos sobre sí misma, y a pesar de que los sistemas sociedad de nuestra historia nunca han sido capaces de controlar realmente las condiciones ecológicas de su reproducción? ¿Habrá cambiado algo? Y eso quiere decir: ¿habrá cambiado la sociedad misma? ¿Qué formas, qué variables cambian?

Una hipótesis viable es que los cambios tienen que ver con la forma de diferenciación sistémica de la sociedad y el aumento de complejidad que ello desencadena.[169] Por eso tenemos que anticipar aquí un tema que hasta en el capítulo 4 será tratado con detalle.

Diferenciación funcional significa ante todo clausura operativa también de los sistemas encargados de una función. A causa de ello algunos sistemas parciales logran un rendimiento que no se hubiera obtenido con el puro entramado de la sociedad toda —podría decirse: que no se hubiera obtenido con el simple lenguaje. Los sistemas parciales asumen una competencia *universal* para su función *específica*. Lo cual conduce a un aumento enorme de su capacidad de

[168] Volveremos a esto más adelante, p. 145ss.

[169] Más detalladamente: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?,* Opladen, 1986.

descomponer y recombinar las propias operaciones así como también en referencia al entorno que forman dentro y fuera de la sociedad. Además, la organización cobra un significado autónomo. La conducta de los miembros de la organización puede regularse de manera altamente específica mediante el mecanismo peculiar de inclusión/exclusión, además de que puede dirigirse concretamente, es decir, puede influenciarse por la comunicación; esto, independientemente de las otras obligaciones de los miembros de la organización en el entorno del sistema organizativo propio, es decir, independientemente de sus otros papeles sociales.

Estos cambios estructurales no alteran el principio de la clausura operacional. Más bien se basan en él y lo reproducen en la *autopoiesis* de los sistemas funcionales dentro del sistema sociedad. Lo que cambia son las áreas de contacto de la causalidad entre comunicación y no-comunicación, es decir, entre el sistema de la sociedad y su entorno, y con ello cambia también la observación y tematización de las causalidades a través de la comunicación —lo cual desde que existe la ciencia se hace posible formular con una perspectiva mucho más profunda pero a la vez con mucho más incertidumbre. Ahora puede calcularse y controlarse a través de la experiencia qué clase y qué cantidad de producción son rentables con respecto a la capacidad de absorción del mercado; entonces se permite que el mercado (interior a la sociedad) determine qué materias primas deben tomarse del entorno de la sociedad y qué residuo se le devuelve. La conmutación de estas comunicaciones en causalidades que producen efectos en el entorno sucede básicamente a través de las organizaciones, pero también mediante las ofertas tentadoras que se le muestran al consumidor.

Precisamente porque los sistemas funcionales producen estos efectos sin el control y la restricción de la sociedad toda, los resultados son difíciles de contabilizar. Hace falta integración y dirección y también la posibilidad de expresar el orden mismo de la sociedad mediante una moral de mesura o de la idea de "sujetarse a las posibilidades del estrato" (*standesgemäßen Unterhalts*) —aunque eso se hiciera sólo de manera normativa. Cuando la atención se pone en las causalidades y se comunica sobre ellas se encuentran más posibilidades, más perspectivas de elección; pero también al mismo tiempo una complejidad que elude el pronóstico. No queda más que experimentar —aun (y precisamente) en el ámbito de las tecnologías tan aparentemente controlables.[170]

[170] Véase para esto Wolfgang Krohn y Johannes Weyer, "Die Gesellschaft als Labor: Risikotransformation und Risikokonstitution durch moderne Forschung", en Jost Halfmann y Klaus Peter Japp (eds.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung,* Opladen, 1990, pp. 89-122.

Se imponen dos conclusiones: la teoría de sistemas tiene que abandonar una de sus ideas preferidas, deducir la adaptación del sistema al entorno a partir de las relaciones causales entre sistema y entorno. También la teoría de la evolución tendrá que renunciar a este pensamiento. Con la clausura operativa los sistemas producen grados de libertad propios que pueden usufructuar hasta donde pueden, es decir, hasta donde el entorno lo tolere. Sólo pocas formas de *autopoiesis* —capaces de establecer estructuras— son aptas para eso; ante todo, la extraordinariamente robusta bioquímica de la vida. Pero el efecto total es, como puede verse, no la adaptación sino el incremento de la desviación.

La segunda conclusión es que en la sociedad moderna, por las razones mencionadas, aumenta tanto el potencial de autoamenaza como también la capacidad de recuperación. Los efectos sobre el entorno producidos involuntariamente —o al menos sin propósito— estallan y cualquier idea de integrarlos como "costes" en el cálculo de la rentabilidad económica es ilusoria en vista de la magnitud y de los horizontes de tiempo del problema —en vista, pues, del no-saber comunicable. En esta situación, la tendencia generalizada de reclamar 'responsabilidad' sólo puede observarse como gesto de desesperación. Al mismo tiempo es posible tomar en cuenta mayores grados de libertad de reacción ante situaciones suficientemente inequívocas. Hasta las estructuras normativas son contingentes; por tanto, establecidas para cambiar sin tener que recurrir a un 'orden de la naturaleza' —así sobre todo el derecho positivo. La comunicación sobre problemas ecológicos no sólo produce costos en la economía, sino también mercados. Pero sobre todo el mecanismo de la organización permite una especificación muy poco probable de la conducta humana bajo reglas que cambian según sean las necesidades. Vista de esta manera, la organización es —como el dinero— un médium social para formas que sólo se fijan temporalmente. Aunque, por otro lado, las condiciones de utilizar las organizaciones se restringen por las condiciones de reproducción de los sistemas funcionales. Los sueldos tienen que seguir siendo atractivos y deben poder pagarse —y eso no es posible sin un sistema económico eficiente, que a su vez agobia al entorno. Una mala adaptación al entorno no es, después de todo, un hecho inusual.[171] La explicación teórica se encuentra en la tesis de que los sistemas operativamente clausurados sólo cuentan con la posibilidad de orientarse internamente hacia problemas internos. Lo que sí es inusual y requiere de explicación es precisamente

[171] Para las formaciones de sociedades más antiguas véase también Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion,*Richmond Cal., 1979, especialmente pp. 145-173.

la magnitud con la que este problema ocupa a la comunicación en el actual sistema sociedad.

IX. Complejidad

Las características que hemos indicado (sentido/autorreferencia/reproducción *autopoiética*/clausura operativa) con el monopolio de un tipo de operación propio, es decir, comunicación, llevan a que el sistema sociedad construya *su propia complejidad estructural* y con eso organice su propia *autopoiesis*.[172] Con frecuencia, en este contexto, se habla de órdenes emergentes y con eso quiere indicarse la irrupción de fenómenos que no pueden derivarse de las propiedades de sus componentes —por ejemplo, de la intención del que actúa. No obstante, "emergencia" es más bien componente de un relato que un concepto que pueda utilizarse para aclarar la emergencia.[173] Nos vamos a conformar con la idea de que el proceso de diferenciación de un sistema y el que se seccionen las referencias con el entorno constituyen condiciones de posibilidad para que el sistema —en protección de los propios límites— construya su propia complejidad.

La complejidad (estructural) organizada está desde hace mucho en el centro de las reflexiones metodológicas y teóricas.[174] Representa el problema central de la teoría de sistemas, opina Helmut Willke,[175] y al mismo tiempo constituye aquel problema cuyo desarrollo —a través de procesos de autoorganización, control y guía— ocasiona crecientes preocupaciones a la sociedad moderna. Discutiremos numerosos aspectos de este fenómeno, por ejemplo la diferenciación de los sistemas (capítulo 4), las diferencias médium/forma o los procesos de duplicación como las codificaciones y la distinción alter/ego, particularmente en el segundo capítulo. Sin embargo, aquí son necesarias algunas observaciones sucintas que permiten captar rasgos esenciales del fenómeno.

[172] Hacemos notar nuevamente, que el concepto de organizar se utiliza en un sentido diferente al de Maturana. Aquí se refiere a la producción de selecciones ordenadas (capaces de enlazarse). Véase, además Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens*, Frankfurt, 1985; aunque aquí con un criterio no suficientemente explícito (p. 11).

[173] Véase a modo de resumen general de los intentos de precisión, los dos artículos de Eric Bonabeau, Jean-Louis Dessalles y Alain Grumbach, "Characterizing Emergent Phenomena 1 y 2", en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 327-346 y 347-371.

[174] Véase, por ejemplo, Thomas J. Fararo, *The Meaning of General Theoretical Sociology: Tradition and Formalization*, Cambridge, Ingl., 1989, especialmente pp. 139ss.

[175] Véase Helmut Willke, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim, 1989, p. 10.

El punto de partida es el siguiente: se da un nexo entre clausura operativa y tendencia evolutiva para construir autocomplejidad (complejidad del sistema). Sólo cuando el sistema se aísla lo suficiente frente al entorno —sólo cuando desiste de desarrollar correspondencias propias para el mayor número (si no es que para todos) de estados del entorno—, sólo entonces es capaz de diferenciarse del entorno mediante un orden interno de enlace de elementos. Únicamente la producción de elementos propios por medio de elementos propios (*autopoiesis*) impulsada sobre esta base puede llevar a la construcción de complejidad propia. La pregunta de en qué medida sucede esto —dónde cesa este desarrollo, hasta qué grado son capaces de sobrevivir (es decir, de continuar su *autopoiesis*) sistemas relativamente sencillos en un entorno altamente complejo, la dejaremos a la teoría de la evolución. Por el momento se trata tan sólo de limitarse al nexo entre clausura operativa y viabilidad de construcción de propia complejidad; porque es este nexo el que determina 'el rumbo' de la evolución.

Pero, ¿qué es complejidad? ¿Qué se señala con este concepto?[176] La complejidad no es una operación; no es algo que un sistema ejecute ni que suceda en él, sino que es un concepto de observación y de descripción —incluida la autoobservación y la autodescripción. Debemos preguntarnos, entonces: ¿cuál es la forma de este concepto, cuál es la distinción que lo constituye? La sola pregunta lleva a una cascada de reflexiones que se empalman, porque el concepto de complejidad no es un concepto simple sino un concepto a su vez complejo y, por tanto, construido de modo autológico.

Frecuentemente se dice que un sistema es complejo para un observador cuando no está ni totalmente ordenado ni totalmente desordenado, es decir, cuando realiza una mezcla de redundancia y variedad. Esto es válido sobre todo para sistemas que producen su propia indeterminación. Una pregunta que va más a fondo es por qué un estado de cosas múltiples debe aprehenderse con un concepto que presupone su unidad. La distinción que constituye a la complejidad tiene la forma de una *paradoja*: la complejidad es la *unidad* de *una multiplicidad*. Un estado de cosas se expresa en dos versiones distintas: como unidad y como multiplicidad —y el concepto rechaza que se trate aquí de algo distinto. Con esto se bloquea la salida fácil que consiste en hablar de complejidad a veces como unidad y a veces como multiplicidad.

[176] Una literatura bastante extensa se ocupa de una pregunta *que va más allá:* cómo puede modelarse formalmente y medir la complejidad, por ejemplo, como demanda de aquella información que un observador necesitaría para describir a un sistema completamente. Dejamos a un lado aquí estas consideraciones ya que aún no se ha esclarecido suficientemente su fertilidad para la teoría de sistemas sociales.

Esto tan sólo lleva a la pregunta posterior: ¿cómo puede transformarse la paradoja en algo creativo, cómo puede desplegarse?

La respuesta que ordinariamente se ofrece consiste en descomponer la complejidad mediante los conceptos elemento/relación, es decir, mediante una distinción ulterior. Una unidad es compleja en la medida en que posee varios elementos y los une mediante relaciones varias. Esto puede completarse si no sólo se cuantifican los elementos sino además se consideran las diversidades cualitativas. Y es posible ampliarlo aún más si asimismo se considera la dimensión temporal y se admite, por tanto, también la diversidad en la secuencia, es decir, si se permiten elementos inestables. Elaborado de esta manera, el concepto de complejidad se vuelve más complejo y al mismo tiempo más realista; aunque por otra parte se torna multidimensional, perdiéndose así la posibilidad de comparar la complejidad de lo más grande con lo más pequeño; por ejemplo, un cerebro ¿es más complejo que una sociedad, dado que en el cerebro existen más células nerviosas que seres humanos en la sociedad?

Para los fines de una teoría de la sociedad, sin embargo, es más importante otra distinción. Aquella que da por supuesta la distinción elemento/relación pero que particularmente se fija en el hecho de que las posibles relaciones entre los elementos aumentan en progresión geométrica cuando se incrementa el número de los elementos, es decir, cuando el sistema crece. Y dado que la capacidad real que tienen los elementos de enlazarse presenta límites drásticos aun en los pequeños órdenes microscópicos, esta ley matemática obliga a que los elementos se conecten únicamente de manera selectiva. Vista así, la "forma" de la complejidad es el límite de aquellos órdenes en donde todavía es posible enlazar en todo instante cualquier elemento con cualquier otro elemento. Todo orden situado más allá, se apoya en una selección y produce con eso estados contingentes —que pueden ser de otra manera. Todo orden identificable se sostiene sobre una complejidad que deja ver, pues, que pudiera ser también de otra manera.[177]

Si para los fines de una teoría de la sociedad se parte de una comunicación singular en calidad de elemento, se hace clara su extremadamente limitada capacidad de relación: una proposición puede referirse sólo a otras poquísimas proposiciones.[178] A las improbabilidades que puedan darse en la

[177] Para mayores detalles, Niklas Luhmann, "Haltlose Komplexität", en *Soziologische Aufklärung*, tomo V, Opladen, 1990, pp. 59-76.

[178] Si consideramos a "los seres humanos" como elementos el problema no es tan drástico, porque un ser humano puede ponerse en contacto con muchos otros. Pero el problema se agudiza —como se indica en el texto— si se considera también el tiempo y si se pregunta con cuántos otros seres humanos puede tenerse contacto en una sola vez.

abstracción matemática se agrega todavía el hecho de que los sistemas que han alcanzado un mayor rango evolutivo deben limitar drásticamente la capacidad de enlace de sus elementos y, por consiguiente, deben inventar algo para compensar las pérdidas de relación que vienen dadas con eso. La evolución no detiene ciertamente el crecimiento de los sistemas en el umbral donde ya no es posible relacionar en todo momento cada uno de los elementos con cada uno de los demás, y en donde el sistema completo controla cada perturbación que viene del exterior.[179] Sólo este análisis nos lleva al problema en donde se hace útil desarrollar la paradoja de la complejidad. La distinción decisiva a este respecto es la de sistemas que disponen de posibilidad de enlace completo entre sus elementos y sistemas que disponen de posibilidad de enlace sólo selectivo. Es evidente que los sistemas reales del mundo evolucionado se encuentran en el campo de la distinción que hemos señalado al último. En resumen, la *forma* de la complejidad es entonces la *necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos* o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la *autopoiesis* del sistema.

Como instrumento de observación y de descripción, el concepto de complejidad puede aplicarse a todos los estados de cosas posibles; con tal de que el observador esté en condiciones de distinguir entre elementos y relaciones respecto de una complexión que él mismo indica como compleja. No debe tratarse necesariamente de sistemas. También el mundo es complejo. El concepto no presupone ni siquiera que una complexión lo sea sólo de un modo. Pueden darse diversas descripciones de la complejidad, según sea el modo en el cual el observador descomponga en elementos/relaciones la unidad de una multiplicidad. Por último, también un sistema puede describirse a sí mismo como complejo en modos diversos.[180] Esto se deriva tanto de la construcción paradójica del concepto, como del hecho de que un observador pueda describir las descripciones de complejidad de otro observador —de tal manera que pueden llegar a constituirse sistemas hipercomplejos que contienen una pluralidad de descripciones de la complejidad. Debería resultar claro que también la hipercomplejidad es un concepto autológico. Solamente si se empuja a tal punto la conceptuación formal se logra comprender que —y por qué— la teoría de la sociedad requiere del concepto de complejidad.

Finalmente hay que fijarse en un desarrollo más reciente de la conceptuación de la complejidad, el cual, restringiéndose temáticamente a los sistemas,

[179] Sobre este problema, véase W. Ross Ashby, *Design for Brain*, 2ª edición (reimpresión, 1978), Londres, 1960, especialmente pp. 80ss., sobre sistemas ultraestables.

[180] Cf. por ejemplo Lars Löfgren, “Complexity of Descriptions of Systems: A Foundational Study”, en *International Journal of General Systems* 3 (1977), pp. 197-214.

enfatiza su intransparencia inevitable. Se trata aquí de cómo se toma en cuenta al tiempo. Ya la teoría clásica de los sistemas complejos había considerado al tiempo como una dimensión y describía la complejidad —entre otros modos— como la diversidad de los estados del sistema cuando están colocados de manera secuencial. Puede todavía irse más allá si se aprehenden los elementos que habrán de enlazarse como unidades relacionadas con instantes de tiempo, es decir, si se aprehenden como acontecimientos, como operaciones.[181] En tal caso la teoría de la complejidad exige operaciones recursivas, es decir, exige reiterar y anticipar operaciones que en ese momento no son actuales dentro del mismo sistema. Entonces ya no basta con presentar el desarrollo de un sistema como árbol de decisiones ni como cascada, sino como el procedimiento recursivo mismo que se vuelve forma con la cual el sistema traza límites y forma estructuras.[182] Por eso hoy día el manejo de complejidad muchas veces se describe como *estrategia* sin principio fijo y sin fin establecido.[183] Esto significa, no en último término, que el sistema coloca todas las operaciones propias en el estado histórico del momento, significa también que cada vez opera de forma única y que debe construir todas las repeticiones artificialmente dentro de su propio modo de operar.[184] Pueden introducirse organizadamente ciertas redundancias que ayuden al sistema a orientarse dentro de sí mismo. Pero esto no cambia para nada el principio: dependencia del tiempo e imprevisibilidad de lo que pueda producirse como operación.[185] Esto significa, y no en último lugar, que la comunicación sólo puede comprenderse a sí misma de modo retrospectivo,[186] y que con ello observa que el futuro está

[181] El concepto de operación realmente sabotea al concepto clásico de complejidad porque mantiene suspendida (*aufheben*) la distinción entre elemento y relación en un solo concepto (operación = relacionamiento selectivo como unidad elemental). Tal vez ésta sea la razón por la cual hoy se habla menos de complejidad que antes. Sin embargo, tampoco hoy día la teoría de los sistemas puede prescindir del concepto de la complejidad; lo necesita para representar la relación entre sistema y entorno.

[182] Para una elaboración extensa véase sobre todo Edgar Morin, *La Méthode,* París, 1977-1991, cuatro tomos. También, del mismo autor: "Complexity", en *International Social Science Journal* 26 (1974), pp. 555-582.

[183] Así, por ejemplo, en Jean-Louis Le Moigne y Magali Orillard , "L'intelligence stratégique de la complexité, En attente de bricolage et de bricoleur", en *Revue intenationale de systémique* 9 (1995), pp. 101-104. Los ensayos publicados siguiendo esta introducción no hacen justicia sin embargo a dicha exigencia.

[184] Eso explica, por lo demás, aunque con rodeos, un interés novedoso por las condiciones de posibilidad de la repetibilidad. Véase tan sólo Gilles Deleuze, *Différence et Répétition,* París, 1968.

[185] Véase también Henri Atlan, *op. cit.* (1979).

[186] Véase para eso Karl E. Weick, *op. cit.* (1985); y *Sensemaking in Organizations,* Thousand Oaks, Cal., 1995.

por decidirse todavía. Disuelta en la dimensión del tiempo, la complejidad no sólo aparece como secuencia de estados diferentes, sino como simultaneidad de estados establecidos/y estados todavía no establecidos.

En el ámbito de los objetos que se comprenden con el término complejidad, la sociedad constituye un caso extremo. Extremo no porque ella sea más compleja que otros sistemas (por ejemplo, los cerebros), sino por el tipo de sus operaciones elementales; las comunicaciones colocan a la sociedad bajo restricciones enormes. Por eso, es motivo de admiración el que con una operación de este género puedan formarse sistemas altamente complejos, al mismo tiempo que cabe la pregunta de cómo es que esto es posible. Las comunicaciones, en efecto, tienen una capacidad de enlace extremadamente reducida y para efectuar sus enlazamientos dependen de la secuencialización. De aquí se sigue que su necesidad de tiempo es grande; significa, también, que su probabilidad de disgregación es alta. De las consecuencias estructurales de esta situación de partida, es decir, de las formas que a su vez se consolidan nos ocuparemos continuamente, en primer lugar, en relación con los medios de difusión: escritura y libro impreso; en relación con los problemas de formación de cadenas y también cuando reflexionemos sobre las ventajas que se derivan de la diferenciación de los sistemas. Por el momento sólo consideramos la forma general que se ha desarrollado, porque el sistema sociedad debe operar aun bajo estas restricciones, o de otra manera no podría evolucionar. Nosotros vemos dos soluciones estrechamente conectadas entre sí a este problema: 1) un grado muy elevado de autorreferencia de las operaciones, y 2) la representación de la complejidad en la forma de *sentido*.

La recursividad de la *autopoiesis* de la sociedad no está organizada a través de resultados causales (*outputs* como *inputs*), ni tampoco en la forma de resultados de operaciones matemáticas, sino reflexivamente; es decir, mediante la aplicación de la comunicación a la comunicación.[187] Toda comunicación se expone a preguntas, a dudas, a la aceptación o al rechazo y *anticipa todo eso*. ¡*Toda* comunicación! No hay excepciones. Si un intento de comunicación quisiera sustraerse a esta forma de recursividad reflexiva, no podría cristalizar como comunicación. No sería posible como tal. La consecuencia de esta respuesta al problema de la complejidad es una *infinidad ineliminable* de la comunicación. La última palabra no existe —aunque haya posibilidades de acallar a otros. Esto significa también que la representación de la

[187] Por lo demás éste es uno de los muchos motivos por los cuales no son suficientes las representaciones mecanicisticas (como la teoría de las máquinas) ni las representaciones matemático-calculatorias (hoy llamadas frecuentemente también “máquinas”) de la sociedad.

complejidad-del-sistema y de la complejidad-del-entorno-en-el-sistema puede permanecer abierta como un fenómeno que debe continuamente explicarse.[188] Y también significa que la comunicación debe reivindicar autoridad en el sentido de la posibilidad de decir, explicar, justificar más de lo que en el momento parece oportuno.

Con esta solución reflexiva del problema de la recursividad secuencial —y podría hablarse de coevolución— converge el logro evolutivo más importante que, en general, hace posible la comunicación: la representación de la complejidad en la forma de *sentido*.

También aquí forma significa distinción de dos lados. Los dos lados de la forma-sentido los hemos explicado anteriormente (en el apartado III) y son *realidad y posibilidad*; o bien en consideración a su uso operativo, *actualidad y potencialidad*. Esta distinción es lo que permite representar en sistemas que procesan sentido la coacción-a-elegir de la complejidad —uno, pues, de sus lados, dado que el otro sería la relación completa de los elementos. Cada actualización de sentido potencia otras posibilidades.[189] Quien experimenta algo específico queda referido a través de esta determinación hacia lo otro —lo cual él puede, a su vez, actualizar o simplemente volver a potenciar. De este modo, la selectividad (o para usar términos de la teoría modal: la contingencia) de todas las operaciones se convierte en necesidad inevitable: la necesidad de esta forma de *autopoiesis*.

Así, el mundo está presente en cada instante no como *plenitudo entis*, sino como diferencia entre sentido actualizado y posibilidades accesibles a partir de ahí. El mundo está siempre presente en la simultaneidad y, al mismo tiempo, la forma en que esto sucede está orientada a un proceso secuencial. Todas las demás formas que en dichos sistemas pueden activar observación y descripción participan de esta forma de *sentido*, ya que presuponen —como lo hemos mencionado— la forma como forma-de-dos-lados en la cual ambos están dados simultáneamente pero (como ahora podemos decir) uno en modalidad actuali-

[188] Con cierta razón, Henri Atlan ha propuesto justamente describir la complejidad mediante la función H de la teoría de la información de Shannon, es decir, como medida para la información que aún hace falta para una descripción completa del sistema. Cf. Henri Atlan, *op. cit.* (1979); o bien, del mismo autor, “Hierarchical Self-Organization in Living Systems: Noise and Meaning”, en Milan Zeleny (ed.), *op. cit.*, (1981), pp. 185-208.

[189] Este modo de expresarse lo hemos encontrado en Yves Barel, *op. cit.* p. 71: “... un système s’actualise, les autres, de ce fait, se potentialisent”. En la fenomenología de Husserl, la misma idea se encuentra formulada desde el punto de vista de la conciencia trascendental. La actividad intencional de la conciencia puede identificar un objeto sólo como alusión a otras posibilidades de la experiencia, sólo en los “horizontes” de otras posibilidades.

zada y el otro en modalidad potenciada. Para pasar de un lado al otro de la forma (para cruzar la frontera) se necesita tiempo, de la misma manera que hay necesidad de tiempo cuando se pretende actualizar lo que es potencial.

Como en las distinciones en general, también en el contexto de la distinción-constitutiva-de-sentido de actualidad/potencialidad, la repetición de una operación tiene un efecto doble. Por una parte produce y condensa identidad: la repetición se reconoce como repetición de lo mismo quedando así disponible como conocimiento. Por otra parte, esto sucede en un contexto en cierto modo distinto —al menos temporalmente como algo posterior.[190] Con esto se llega a un enriquecimiento de sentido basado en la idoneidad de la repetición cuando se utiliza en distintas situaciones, de lo cual resulta que el sentido se enriquece con el excedente de remisiones —cosa que, estrictamente hablando, lo vuelve indefinible. Para asegurar la reutilización operativa pueden únicamente inventarse nuevas designaciones —palabras, nombres, definiciones. En último término, todo sentido refiere al mundo y esto hace inevitable que las operaciones se produzcan como selecciones.

Cuando se habla de "reducción de complejidad" —siguiendo a Keneth Burke o a Jerome Bruner—[191] de ninguna manera se piensa en una suerte de aniquilación.[192] Se trata tan sólo de un operar en el contexto de la complejidad, es decir, de un traslado continuo de lo actual y lo potencial. En un nivel más complejo puede significar también que se elaboran descripciones complejas (del sistema o del entorno) que no hacen justicia a la complejidad del objeto, sino que lo reflejan en la forma simplificada de un modelo, de un texto o de un mapa.

De todo esto resulta —para el tratamiento científico del tema de la complejidad— que no basta una idealización ni una modelación simplista. Proceder de

[190] E1 mismo doble sentido se encuentra expresado elegantemente en Spencer Brown a través de la distinción entre "condensation" y "confirmation". La repetición de una expresión no agrega nada nuevo, sino que sólo la condensa (¬ ¬ > ¬). Leída inversamente (¬ > ¬ ¬), la misma igualdad puede comprenderse como desarrollo de una tautología. Spencer Brown habla de "confirmation". Cf. *op. cit*., p. 10. Sobre lo que hemos de llamar fuertemente la atención es la *diversidad* de las situaciones de repetición derivada del hecho de que las operaciones que se empalman recursivamente diferencian sistemas entre ellas.

[191] Véase el capítulo "Scope and Reduction" en Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (1945), citado según la edición de Cleveland, 1962, pp. 59ss.; y Jerome S. Bruner *et al*., *A Study of Thinking,* Nueva York, 1956, especialmente p. 12.

[192] Este contra-concepto de creación lo hemos escogido a propósito, porque no queremos excluir la posibilidad de que la complejidad se *niegue* y luego se potencie en esta forma de negación, es decir, se guarde para actualizaciones posteriores. Naturalmente puede decirse que algo complejo (los movimientos del cuerpo al nadar, por ejemplo) es muy simple; pero justo con esto se le da a los otros la posibilidad de refutar.

esta manera haría que la complejidad se confundiera con la complicación. Tampoco son suficientes los clásicos antropomorfismos que se basan en suposiciones sobre el “ser humano” y en virtud de ello conciben al sentido de manera ‘subjetiva’. Existe la posibilidad de reemplazar estas formas de acercamiento por un método de observación de segundo orden. Con eso se renuncia a la idea de hacer la complejidad transparente e inteligible; aunque queda abierta la posibilidad de preguntar cómo es que se la observa. En este caso la primera pregunta sigue siendo: ¿quién es el observador al cual observamos?; porque sin observador no hay complejidad. El observador queda definido por el esquema que da pie a sus observaciones, *i.e.*, por las distinciones que utiliza. En el concepto de observador coinciden las nociones tradicionales de sujeto e ideas —o conceptos. Y la autología que está a la base de la metodología del observador de segundo orden —a saber, el reconocimiento de que se trata tan sólo de observación—, garantiza la clausura cognitiva de este manejo de la complejidad: no hay ni se necesita recurrir a garantías externas.

X. La sociedad mundial

La precisión de que la sociedad es un sistema social omniabarcador trae como consecuencia que para cada comunicación con capacidad de enlace haya sólo un sistema único de sociedad. En el plano meramente fáctico pueden existir diversos sistemas de sociedad, de la misma manera en que antes se hablaba de un gran número de mundos. Pero si existieran estas sociedades, estarían sin relación comunicativa; o bien, en la perspectiva de cada una de ellas, una comunicación con las otras sociedades sería imposible o no tendría consecuencias.

Aun en este punto de vista nuestro concepto está en relación de continuidad y, al mismo tiempo, de discontinuidad con la tradición vétero europea. El concepto de inclusión de todos los demás sistemas sociales deriva de esta tradición, así como también los atributos de autarquía, autosuficiencia, autonomía. Sin embargo, si se observa con más detenimiento se ve de inmediato que en la tradición estos conceptos se entendieron en modo distinto al de nuestro contexto. Los sistemas citadinos de la antigüedad eran autárquicos en la medida en que ofrecían al ser humano todo lo necesario para la perfección del manejo de su vida. La *civitas* debía —como se diría más tarde en Italia— ser capaz de garantizar el *bene e virtuose vivere*; nada más y nada menos. Hasta qué punto para eso sean necesarios territorios mayores (*regna*) —ya sea por motivos de protección, o por motivos ligados a la praxis de los matrimonios de la nobleza que vivía de modo endogámico—, es tema de discusión desde

la Edad Media.[193] De cualquier manera nunca se pensó en que toda comunicación debía verificarse dentro de esta única *civitas sive societas civilis*, y naturalmente en la tradición de la Europa antigua no se pensaba en la independencia económica; para eso ni siquiera existía un concepto de economía en el sentido actual.

Correspondientemente el concepto de mundo que tienen estas sociedades está concebido en términos de cosas —y las cosas pueden ordenarse conforme a los nombres, los géneros y las especies. El mundo se conceptúa como *agregatio corporum* o hasta como un grande y visible ser vivo que contiene en sí a todos los demás.[194] En él existen seres vivos (mortales e inmortales, hombres, animales, ciudades y regiones), y en los lugares más lejanos conforme a lo que se dice (aunque naturalmente sin la posibilidad de un control comunicativo directo), seres fabulosos y monstruos; los cuales no se adaptan a los tipos conocidos de la sociedad y en su rareza, por así decirlo, se desempeñan como aquello que se encuentra más allá de las fronteras.

Este orden del mundo presupone que con la distancia espacial las posibilidades de la comunicación disminuyen rápidamente y se vuelven inseguras. Ciertamente antes del surgimiento de las altas culturas ya existen relaciones comerciales muy extensas, pero su efecto comunicativo es bastante escaso. Las tecnologías se transfieren de sociedad a sociedad (por ejemplo, el procesamiento de metal) y también la difusión del saber es posible en la medida de la capacidad receptiva de segundos y terceros destinatarios.[195] Con frecuencia sólo en el proceso de acomodo a las condiciones de esta recepción, las tecnologías y las formas del saber encuentran su forma madura —por ejemplo, la escritura fonética. En conclusión, estos procesos requieren mucho tiempo, y a ello se responde con la universalización de algunas religiones, pero no con la idea de una sociedad del mundo sin límites regionales. El conocimiento de la existencia de partes del mundo más lejanas sigue siendo esporádico, está mediado por personas y seguramente luego se refuerza y se sobreforma con informes sobre los informes en forma de rumores. En especial parece que los encuentros bélicos (pero no la coordinación comunicativa) llevan a describir el mundo de más allá de las propias fronteras como

[193] Cf. Aegidius "Columnae Romanus" (Egido Colonna), *De regimine principum*, citado según la edición Roma, 1607, pp. 403, 411s.

[194] Platón, *Timeo*, 92 C.

[195] La representación de este proceso mediante conceptos como imitación o difusión dice muy poco y favorece la idea de que se trata de un proceso que se desarrollaba en una dirección. En efecto, un sistema que cede algo se transforma a sí mismo: en esto puede reconocerse, no por último, el hecho de que la comunicación (que es siempre circular) en la medida en que triunfa produce una sociedad mundial.

multiplicidad de pueblos.[196] Y las construcciones políticas de los imperios que se formaron en el ámbito de las crecientes posibilidades de comunicación, debieron confrontarse —hasta en la Edad Moderna— con el problema de cómo es posible dominar desde el centro un territorio mayor; es decir, cómo es posible controlarlo a través de la comunicación.[197] De esta experiencia se deriva también la predisposición —a la cual ya hemos aludido— a identificar a las sociedades con los ámbitos del dominio político, es decir, a definirlas de modo regional.

Una última oportunidad de salvar este concepto 'cosificante' de mundo lo constituye el concepto de Dios. Se diseña casi como un duplicado del mundo[198] y, a la vez, se determina como persona para desempeñar funciones de observación de segundo orden. Ya puede entonces intentarse observar a Dios dentro del mundo y de la mano del mundo observar precisamente a Dios como observador del mundo. Esto lleva a la paradoja de la *docta ignorantia* (el saber del no saber), aunque puede eludirse haciendo referencia a la Revelación. Por lo demás, esta absorción de la paradoja basta para concebir al mundo sin paradoja en un sentido lógico-ontológico y para hacerlo accesible al conocer y actuar limitados —contraídos, gravados por el pecado.

Mientras se concibe al mundo en forma cosificada como la totalidad de las cosas o como Creación todo lo que resulta enigmático debe estar previsto en el mundo como objeto de *admiratio* —como milagro, como secreto, como misterio, como ocasión de terror o de piedad desamparada.[199] Todo esto cambia cuando el mundo es sólo ya un horizonte, cuando es únicamente el otro lado de cualquier determinación. Este concepto de mundo se alcanza a más tardar con la filosofía de la conciencia transcendental.[200] Entonces —en el uso

[196] Así Jan Assmann, "Der Einbruch der Geschichte: Die Wandlungen des Gottes- und Weltbegriffs im alten Ägypten", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (14 de noviembre de 1987); para Egipto después de las guerras de los hicsos.

[197] Cf. Shmuel N. Eisenstandt, *The Political Systems of Empires*, Nueva York, 1963.

[198] "Extra te igitur, Dominus, nihil esse potest", puede leerse en Nicolás de Cusa (Cusanus), *De visione Dei IX,* citado según: *Philosophisch-Theologische Schriften*, tomo III, Viena, 1967, p. 130.

[199] Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus 6.45,* citado según: *Schriften*, tomo I, Frankfurt, 1969, p. 82: "El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico".

[200] Lo cual también, con Friedrich Schlegel, puede formularse así: renunciar a la suposición de "cosas fuera de nosotros" no significa renunciar al concepto de mundo. Véase "Las Conferencias sobre Filosofía Transcendental, en Jena (1800-1801)", cit. según *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, tomo XII, Munich, 1964, p. 37. A propósito ya Schlegel lo fundamenta con la tesis de que sólo puede entrar en la conciencia lo que puede determinarse mediante distinciones.

cotidiano de los observadores— el misterio se reemplaza por la distinción *marked/unmarked* sin que la totalidad de lo marcado se sume ni mucho menos se equipare a lo no-marcado. El mundo de la sociedad moderna es una indeterminación de fondo (*unmarked space*) que deja que los objetos aparezcan y que los sujetos actúen.[201] Pero ¿cómo surge este cambio de mentalidad? ¿Qué explicación sociológica tiene?

Suponemos que el descubrimiento total del globo terráqueo como esfera cerrada de comunicación con sentido puso la pauta. Las sociedades antiguas cuentan con límites dados por las cosas mismas, al mismo tiempo que ponen en juego observaciones y comunicaciones que trascienden esos límites y que en cualquier sentido pueden tematizar la *admirabilia*. Estas condiciones fueron cambiando gradualmente desde el siglo XVI hasta llegar a convertirse en irreversibles. Todo el globo terrestre fue "descubierto" y poco a poco colonizado a partir de Europa, o bien subsumido en las relaciones regulares de la comunicación. Desde la mitad del siglo XIX existe también un tiempo único del mundo. Y esto significa: en cualquier lugar del globo terráqueo —independientemente de la hora local del lugar— puede establecerse simultaneidad con todos los otros lugares y comunicarse en todo el mundo sin pérdida del tiempo. Como en la física la constante de la velocidad de la luz, así el tiempo del mundo garantiza en la sociedad la convertibilidad de todas las perspectivas temporales: lo que en un lugar es temprano o tarde, en otro es también temprano o tarde. Siguiendo este mismo movimiento, la sociedad da un giro hacia un tipo de diferenciación —como lo veremos en el capítulo 4— haciendo que los sistemas se encarguen de una función. Con esto se desvanece la posibilidad de definir la unidad del sistema sociedad a partir de límites territoriales o a partir de sus habitantes separándolos de quienes no son sus miembros —por ejemplo, cristianos a diferencia de paganos.[202] Los sistemas funcionales —como la economía o la ciencia, la política o la educación, la atención a los enfermos o el derecho— proponen cada uno

[201] Este concepto de mundo no puede captarse con la lógica bivalente de la tradición. No puede al mismo tiempo designarse positivamente y negativamente porque eso iría en contra de la exclusión de contradicciones; ni tampoco está a disposición un tercer valor para la designación del mundo. En retrospectiva puede decirse, pues, que a la tradición no le quedaba otra posibilidad que tomar al mundo como cantidad de objetos (*aggregatio corporum, universitas rerum*).

[202] Para esta tradición y su extinción en el siglo XVIII, cf. Reinhart Koselleck, "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", citado según la reimpresión del mismo autor, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-259; Rudolf Stichweh, "Fremde, Barbaren und Menschen: Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Menschheit'", en Peter Fuchs y Andreas Göbel (eds.), *Der Mensch — das Medium der Gesellschaft?,* Frankfurt, 1994, pp. 72-91.

exigencias de acuerdo a sus propios límites, límites que ya no pueden quedar concretamente integrados a un espacio o con relación a un grupo de seres humanos.

La sociedad del mundo gana su última evidencia —por lo demás imbatible— trasladando la semántica del tiempo hacia el esquema pasado/futuro, y dentro de este esquema desplazando la orientación primaria del pasado (identidad) al futuro (contingencia).[203] Si se considera a la sociedad del mundo en su pasado y en sus tradiciones puede que siga causando el efecto de una marcada diferenciación regional. Pero si se pregunta por el futuro es difícil negar que la sociedad del mundo tendrá que decidir su destino —en cuanto a lo ecológico, lo humano, lo económico, lo tecnológico— dentro de sí misma. La diferencia de los sistemas encargados de una función interesa por las repercusiones que desatan para el futuro.

En lo que concuerdan todos los sistemas funcionales y en lo que no se distinguen es en el hecho de su operar comunicativo.[204] Considerada en abstracto, la comunicación —para utilizar una formulación paradójica— es la diferencia que en el sistema no hace ninguna diferencia. Como sistema de comunicación, la sociedad se distingue de su entorno, pero éste es un límite externo y no interno. Para todos los sistemas parciales de la sociedad los límites de la comunicación (a diferencia de la no-comunicación) son los límites externos de la sociedad. En esto y sólo en esto coinciden. Toda diferenciación interna debe y puede relacionarse con este límite externo ya que ella crea para cada uno de los sistemas parciales distintos códigos y programas. En la medida en que comunican todos los sistemas parciales participan de la sociedad; en la medida en que comunican de modo distinto, se distinguen entre sí.

Si se parte de la comunicación como la operación elemental cuya reproducción constituye a la sociedad, entonces en cualquiera comunicación se implica obviamente a la sociedad del mundo —y esto independientemente de la temática concreta y de la distancia espacial entre los participantes. Siempre se suponen posibilidades de comunicación más amplias y siempre se utilizan medios simbólicos —los cuales no pueden restringirse a los límites

[203] Sobre esto, en detalle, capítulo 5, XII.

[204] Cf. Roland Robertson, *op. cit.* 1992, p. 60. Robertson levanta aquí la objeción de que este concepto trataría al sistema global como “an outcome of processes of basically intra-societal origin”. Esto es correcto, aunque lo único que demuestra es que se trata de la controversia sobre el concepto de sociedad. La posición contraria debería entonces demostrar que es posible un concepto de sociedad que prevea la comunicación externa a la sociedad. Con ello vuelve a caerse en las dificultades que surgen cuando a pesar de toda concesión de globalización se desea afirmar la diversidad de sociedades.

regionales.[205] Esto es válido aun para las condiciones bajo las cuales se habla de fronteras territoriales.[206] Porque del otro lado de cualquier frontera hay también países con fronteras que, a su vez, tienen otro lado. Claro que éste es "sólo" un argumento teórico que se suprimiría si hubiera otros conceptos. Pero el contenido real de tal "conciencia-de-mapa" todavía es grande porque difícilmente hoy día habrá una comunicación exitosa que ponga en duda este hecho de fronteras tras las fronteras. Sociedad del mundo es el sobrevenirse del mundo en la comunicación.

Salvo imprecisiones mínimas (por ejemplo, cuando se duda si la conducta percibida se pensó expresamente como acto de-dar-a-conocer) los límites del sistema sociedad están trazados de manera completamente clara e inequívoca por el modo de operación del comunicar. Las ambivalencias siguen siendo posibles y se cultivan (por ejemplo, en las formas paradójicas de la retórica, del humor o de la ironía), pero se consideran maneras de expresión sujetas a cuestionamientos —las cuales se eligen y se asumen bajo responsabilidad propia. El carácter inequívoco del límite exterior (lo distinguible entre comunicación/no-comunicación) hace posible la clausura operativa del sistema sociedad del mundo y produce con ello una indeterminación interna (ya no determinable por el entorno) de posibilidades abiertas de comunicación —indeterminación que sólo puede traerse a forma con medios propios mediante autoorganización. Además, desde el invento de la imprenta —y en este caso también al principio de manera lenta y luego irreversible— sobreviene un aumento y una densificación enormes de la red de comunicaciones de la sociedad. En principio, la sociedad es hoy día independiente del incremento o disminución demográficos. En todo caso, con el nivel de desarrollo alcanzado hay suficiente capacidad de reproducir la *autopoiesis* del sistema sociedad. Y en cuanto se cae en la cuenta de esto, se empieza a describir el crecimiento poblacional ya no como bendición sino como problema —si no es que como maldición.

Finalmente, todos los sistemas funcionales han sido convertidos operativamente a la observación de segundo orden, a la observación de observadores —observación que se refiere a la correspondiente perspectiva interna de cada sistema de la distinción sistema/entorno. Con eso la sociedad pierde la posibilidad de contar con una representación vinculante del mundo. El reconocimiento de la diversidad cultural que esto lleva aparejado exige abandonar el concepto

[205] Véase un argumento parecido en Rudolf Stichweh, "Zur Theorie der Weltgesellschaft", en *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 29-45.

[206] Cf. Franco Cassano, "Pensare la frontiera", en *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), pp. 27-39.

de mundo orientado a la cosa; para esto se introduce a finales del siglo XVIII el concepto reflexivo de cultura —cultura como cultura reflexionada.[207] Este concepto de mundo se reemplaza por la suposición de un mundo inobservable. Todo depende de a qué observador se observa, y en la reutilización recursiva de observaciones al observar ya sólo resulta una unidad inobservable —la totalidad del mundo como fórmula de unidad de todas las distinciones.

Además, las nuevas tecnologías de comunicación (sobre todo la televisión) tienen efectos difíciles de ser sobrevaluados. Reducen a bagatela —si pudiera decirse así— el lugar desde donde se mira. Lo que se ve en la televisión sucede *en otro lugar* y aun así casi simultáneamente —con independencia, por lo menos, del tiempo que se necesitaría para viajar al sitio donde pudiera presenciarse directamente el acontecimiento. Pero esta trivialización del lugar desde el cual se mira, no despierta dudas sobre la realidad de lo que acontece. La realidad se asegura sólo temporalmente mediante el requisito de simultaneidad entre filmación y acontecimiento; y esto pese a todos los trucos de montaje selectivo de varias tomas simultáneas, y pese a todas las diferencias de tiempo previstas entre toma y emisión. En otras palabras: no puede filmarse algo antes que acontezca o después que haya acontecido. También en otros sentidos puede suponerse que la vivencia del espacio (gracias a mayores márgenes de movimiento y a mayores velocidades) está cambiando de referencia-de-lugar a referencia-de-movimiento. A ello luego se adaptan representaciones del mundo que lo consideran marco de accesibilidad de la percepción y la comunicación.

Esto a su vez presupone una condición que —desde el siglo XIX— garantiza la posibilidad de convertir todos los tiempos locales, como puede constatarse en la división del globo terráqueo en husos horarios. Esto hace posible que pueda partirse de la simultaneidad de todo acontecer mundial sin importar las condiciones físicas de los tiempos diurnos y nocturnos, aun cuando la comunicación sobre ello llega de noche mientras en otro lugar es de día. De eso resulta la temporalización de la diferencia presente/ausente. Puede participarse en acontecimientos simultáneos a través de todo el globo terrestre (es decir, realizar la simultaneidad mediante comunicación), aun cuando para la interacción y percepción esto sea algo inalcanzable. En este sentido sólo lo pasado y lo futuro es lo que está del todo ausente.

[207] Un paso importante en esta dirección fueron las tesis de Kant sobre la infinidad del espacio, la inconclusión de la creación y "la tendencia inevitable hacia el ocaso que tiene cualquier construcción del mundo llevada a la perfección" (véase *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1795), 7. Hauptstück, citado según la edición de J.H. von Kirchmann, Leipzig, 1872, p. 109).

Con estas transformaciones estructurales cambia el concepto de mundo. En la antigüedad se podía discutir si el mundo era finito o infinito, si tuvo un principio y si tendría un fin. Esta controversia fue tan inevitable como irresoluble porque no puede pensarse ningún límite sin pensar también el otro lado del límite.[208] La transformación que se produce no se encuentra en esta dimensión. Según la concepción actual, el mundo no es ni un gran ser viviente ni una *aggregatio corporum*. No es tampoco la *universitas rerum*, ni la totalidad de lo visible y lo invisible —cosas o ideas. Finalmente tampoco es la infinitud que haya de ser colmada, ni el espacio ni el tiempo absolutos. No es ninguna entidad que todo "contiene" y que por eso se "sostiene". Todas estas descripciones (y otras muchas) pueden efectuarse en el mundo. El mundo mismo es tan sólo el horizonte total de toda vivencia provista de sentido —sea que esté dirigida hacia el interior o hacia el exterior o, en el plano temporal, hacia adelante o hacia atrás. El mundo no se cierra con límites sino con el sentido que en él se activa. Requiere ser comprendido no como agregado sino como correlato de las operaciones que en él se efectúan.[209] Para recurrir de nuevo a la terminología de George Spencer Brown: el mundo es el correlato de la unidad de todas las formas; o bien, aquello que como *unmarked state*,[210] se corta con la herida de la línea que limita a la forma, y que luego puede explorarse sólo en referencia a una distinción, sólo en el movimiento que va de un lado de la distinción al otro. Para el concepto de mundo de la teoría de sistemas, esto significa que el mundo es la totalidad de lo que para cada sistema significa sistema/entorno.

El mundo antiguo estuvo lleno de secretos: igual que la esencia de las cosas y la voluntad de Dios, él mismo era un secreto y no estaba imaginado

[208] Entre la rica literatura sobre la historia de las ideas puede verse Pierre Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 2ª edición, París, 1954. Además, por ejemplo, Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia, 1934; Charles Mugler, *Deux thèmes de cosmologie Grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, 1953; A.P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers chrétiens*, Nijmegen, 1970; James F. Anderson, "Time and Possibility of an Eternal World", en *Thomist* 15 (1952), pp. 136-161; Annelise Maier, "Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts", en *Divus Thomas* 25 (1947), pp. 147-166, 317-337.

[209] Son conocidas las objeciones. Acusan a esta postura de "relativismo"; y esto sería correcto si se tuviera en mente uno de los numerosos sistemas de conciencia. Pero nosotros aquí no estamos refiriéndonos a un correlato de la conciencia sino a un correlato de la comunicación, y no pretendemos poner en duda la realidad de las cosas sino proponer el problema de la unidad —problema que se presenta siempre cuando se hacen distinciones para obtener informaciones.

[210] Spencer Brown, *op. cit.,* p. 5.

(o sólo en forma muy limitada) para conocerlo, sino más bien para admirarlo extasiadamente. El mismo hecho de dotar de nombres debió ser considerado peligroso porque abría el mundo a la comunicación; correspondientemente el hecho de conocer el nombre era algo afín a la magia, la cual provoca que la naturaleza salga de sí misma. También esto correspondía a la limitación espacial de la idea de sociedad: pocos metros bajo la tierra, o sobre las cimas de las montañas más altas, o más allá de la línea del horizonte del mar, comenzaba lo desconocido —aquello de lo cual había que desconfiar. El mundo moderno no ha de ser ya venerado ni temido como secreto. Exactamente en este sentido ya no es sagrado. Sigue siendo, sin embargo, inaccesible. Es accesible operativamente (por ejemplo, puede ser, en principio, objeto de investigación), pero todas las operaciones del conocimiento y de la comunicación son para sí mismas inaccesibles. Puede observarse en el mundo, aunque en esta operación el observador mismo se desempeña como el tercero excluido. La unidad del mundo, entonces, no es el secreto, sino la paradoja. Es la paradoja del observador del mundo: percatarse del mundo sin poder, en la observación, observarse a sí mismo.

Con eso parece disolverse una premisa que en el viejo mundo estuvo presupuesta de manera irreflexiva. A saber, que el mundo era el mismo para todos los observadores y que podía determinarse mediante observación. Lo que persistía como problemático se remitía a la religión, que debía explicar la transformación de lo indeterminable en lo determinable. En cuanto se discute la relación del observar con el mundo, la meta-unidad de la unidad (lo mismo para todos) y el hecho de que el mundo sea determinable se disuelven y se hace más factible la suposición opuesta: en tanto el mundo es el mismo para todo observador (para toda elección se necesita una distinción), es indeterminable; y en tanto el mundo es determinable, no es el mismo para todo observador porque la determinación exige distinciones. Por eso precisamente se vuelve aguda la pregunta de cómo es que el sistema sociedad enlaza el observar de tal suerte que la *autopoiesis* de la comunicación siga siendo posible —aun cuando haya que suponer que el mundo es indeterminable, o determinable en múltiples formas. Es precisamente bajo esta condición que la sociedad llega a ser para el observar la preferente relación con el mundo.

Cuesta trabajo a partir de aquí sacar las consecuencias exigidas para la teoría del conocimiento —como lo muestra la extensa discusión sobre el 'relativismo' y el 'pluralismo'. Se concede que todas las sociedades (culturas, etcétera) producen su 'propio mundo' y que esto habría que aceptarlo en las ciencias sociales. No obstante, el punto de vista del observador que admite el pluralismo queda sin esclarecerse. Difícilmente se le podría describir como observador sin mundo —sucesor de Dios; o como inteligencia que "oscila

libremente". Debe encontrarse entonces una teoría del conocimiento que permita ubicarlo *en el mundo* como observador de otros observadores, a pesar de que todos los observadores (incluso él) producen *diferentes* versiones de mundo. Por eso no puede haber una ética pluralista o, en todo caso, sólo como paradoja de una exigencia que no deja alternativa alguna para sí misma.[211] Después de esto no puede partirse de la idea de que el mundo es un "todo" articulado en "partes". Más bien se trata de una unidad inaprensible que puede observarse de distintas maneras —y sólo de distintas maneras. No es posible encontrar su 'descomposición', ésta sólo puede construirse —lo cual supone elección de distinciones.[212] El constructivismo radical hace justicia a esto en tanto presupone que el mundo es indescriptible y en tanto envía el expediente de la autoobservación del mundo en el mundo al nivel de la observación de segundo orden.

Todas éstas son las implicaciones de señalar a la sociedad moderna como sociedad mundial. Por una parte significa que sobre el globo terrestre —y en todo el mundo alcanzable comunicativamente— sólo puede existir una sociedad; éste es el aspecto estructural y operativo del concepto. Al mismo tiempo, sin embargo, la expresión sociedad del mundo debe indicar que cada sociedad (y si observamos en retrospectiva también las sociedades de la tradición) construye un mundo y así disuelve la paradoja del observador del mundo; la semántica correspondiente que entra entonces a consideración debe ser plausible y debe estar adaptada a las estructuras del sistema sociedad. Con la evolución estructural del sistema sociedad varía la semántica del mundo. Aunque ver y decir esto pertenece al mundo de nuestra sociedad —es su teoría y su construcción de la historia. Y sólo nosotros podemos observar que las sociedades antiguas no podían observarse a sí mismas ni observar de esta manera su mundo.

Con sus características particulares, el mundo moderno es de nuevo el correlato preciso de la sociedad moderna. A una sociedad que se describía como naturaleza (compuesta de seres humanos) se acomodaba un mundo compuesto por cosas —en el sentido latino de *res*. A una sociedad que se describe como sistema de comunicación operativamente clausurado y que se expande o se

[211] Dicho de otra manera, es lógicamente ingenuo combatir el fundamentalismo que está azotando al mundo mediante la ética del pluralismo. El fundamentalismo es una enfermedad contagiosa que contagia también y particularmente a sus adversarios. Véase para eso Peter M. Blau, "Il paradosso del multiculturalismo", en *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), pp. 53-63.

[212] Una concepción parecida se encuentra, por cierto, ya en Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), 52ª edición, París 1940, especialmente capítulo 1, con referencia a las descripciones mecanicistas y finalistas del mundo.

contrae según cuánto se comunique, le corresponde un mundo que tiene exactamente las mismas características de esa sociedad: un mundo que se expande o se contrae según lo que acontece. Las sociedades más antiguas estaban organizadas jerárquicamente y de acuerdo a la distinción centro/periferia. A esto correspondía un orden del mundo que preveía un orden de rangos (una *series rerum*) y un centro. La forma de diferenciación de la sociedad moderna obliga a abandonar estos principios estructurales y correspondientemente esta sociedad asume un mundo heterárquico y acéntrico. Su mundo es el correlato del entrelazamiento de las operaciones y desde cada operación es igualmente accesible. Las sociedades más antiguas —sustentadas en la forma de su diferenciación— preveían la inclusión estable de los seres humanos en determinadas posiciones sociales; por eso debían concebir el mundo como totalidad de las cosas. Como consecuencia de su diferenciación funcional, la sociedad moderna ha tenido que abandonar ese principio de inclusión. El individualismo moderno y, sobre todo, la temática de la libertad del siglo XIX dieron los motivos para que se formara una idea de la sociedad del mundo.[213] Pero independientemente de ello, la diferenciación por funciones produce efectos sobre el concepto de mundo. La sociedad moderna regula su propia expansión, el mundo moderno también. La sociedad moderna puede cambiarse a sí misma, por eso se expone continuamente a la autocrítica: es un orden autosustitutivo —como también lo es el mundo moderno, que sólo puede cambiarse a sí mismo en el mundo. Para esto la semántica de modernidad/modernización es uno de los indicadores más decisivos —no como tesis de convergencia, sino precisamente porque permite representar a las regiones de la sociedad del mundo como más o menos modernizadas (desarrolladas) y

[213] Por eso Hegel habla de "historia del mundo" en un sentido muy determinado. Sobre esto véase en particular Joachim Ritter, "Hegel und die Französische Revolution", en *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969, pp. 183-255. Con la inducción de consideraciones relativas al problema de la colonización, se dice: "La sociedad industrial burguesa está para Hegel finalmente determinada por su propia ley a convertirse en la sociedad del mundo; *la relación de la libertad con la humanidad y con el hombre en cuanto género —la cual es decisiva para la relación de la revolución política con la historia del mundo— está fundada en esta universalidad potencial de la sociedad burguesa* (p. 222)". La reflexión conforme a la cual debería inferirse la sociedad del mundo a partir de la individualidad de los seres humanos, ya se encuentra en John Locke, *Two Treatises of Civil Government* II par. 128, citado según la edición de la Everyman's Library, Londres, 1953, p. 181: "... he and all the rest of mankind are one community, make up one society distinct from all other creatures, and were it not for the corruption and viciousness of degenerate men, there would be no need of any other, no necessity that men should separate from this great and natural community and associate into lesser combinations".

hacer de esa distinción una descripción total con referencias variables. Nada deja de ser moderno o es menos moderno. Y si la sociedad está constituida por la totalidad de todas las comunicaciones, el resto del mundo está condenado a permanecer sin palabra. Se retira al silencio; aunque ni siquiera éste es un concepto adecuado porque sólo puede permanecer en silencio quien puede comunicar.

Y entonces, ¿qué pasa con Dios? Paralelamente al desarrollo de la sociedad hay un continuo debilitamiento de la figura "comunicación a través o con Dios". Hoy, en efecto, la comunicación de Dios se presenta tan sólo como un hecho histórico que con base en los textos puede comprenderse como revelación verificada de una vez por todas. Es cosa que sólo puede intuirse si la religión con esta figura no renuncia también a su capacidad de adaptarse —sin ver por otra parte la posibilidad de pedirle a Dios que haga un comentario sobre la modernidad.

No obstante las infinitas y universales conexiones que existen en el sistema de la sociedad moderna, la sociología opone resistencia enérgica cuando se trata de reconocer a este sistema global como sociedad. De la misma manera que en el uso lingüístico cotidiano, también en la sociología suele hablarse de sociedad italiana, sociedad española, etcétera; por más que en una teoría, por motivos metodológicos, no debería haber lugar para nombres como Italia o España. Por eso Parsons inicialmente eligió como título de su libro la formulación *The System of Modern Societies*.[214] Immanuel Wallerstein, si bien habla de *world system*, se refiere con eso a un sistema de interacción entre diversas sociedades regionales —aunque únicamente para la modernidad.[215] Y en particular, los autores que en el ámbito de la teoría de la sociedad atribuyen un papel central al Estado moderno (¿por qué?), rechazan precisamente por este motivo el reconocer al sistema global como sociedad.[216] El

[214] Véase Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N. J., 1971.

[215] Lo específico del sistema del mundo moderno es entonces únicamente la posibilidad ilimitada de acumulación de capital. Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840,* San Diego, 1989; así como "The Evolution of the Modern World-System", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 4-10. También Christopher Chase-Dunn define un sistema del mundo dentro de esta tradición como "intersocietal and transsocietal relations" (véase su *Global Formation: Structures of the World-Economy,* Oxford, 1989, p. 1), pero en el índice no se registra el concepto de sociedad. Véase también Christoper Chase-Dunn y Thomas D. Hall, "The Historical Evolution of World-Systems: Iterations and Transformations", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 23-34.

[216] Por ejemplo, Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*; Cambridge, 1985; y *The Consequences of Modernity,* Stanford Cal., 1990, pp. 12ss.

fenómeno de la sociedad moderna se muestra en la figura de la *response to globalities*.[217] Anteriormente nosotros habíamos caracterizado esta fijación como un obstáculo del conocimiento que en la actualidad bloquea la teoría de la sociedad. También los politólogos por lo general sólo hablan de 'relaciones internacionales' o 'sistema internacional';[218] se fijan entonces en primer plano en el Estado-nación, y cuando por salvedad hablan de sociedad del mundo lo hacen en el sentido de un sistema que está diferenciado por segmentos en Estados-nación y no por funciones en distintos sistemas funcionales.[219] Por otra parte sería difícil refutar el hecho de que cuando se habla de "Estado" (de

[217] Formulación que es tema de investigación de Roland Robertson *op. cit*. (1992). Véase también, Roland Robertson y Frank Lechner, "Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory", en *Theory, Culture and Society* 11 (1985), pp. 105-118. Respecto a la "globalization" sin una teoría de la sociedad que lo fundamente, también véase Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity,* Londres, 1990. Cf. además Anthony Giddens, *op. cit*. (1990), especialmente pp. 63ss. para "globalización", entendida como una abstracción y una dilatación de los nexos en el tiempo y en el espacio. Donde sea que se hable de "globalización" parece que se entiende con eso un proceso que presupone que la sociedad del mundo todavía no existe. Explícitamente así en Margaret S. Archer, "Prólogo", en Martin Albrow y Elizabeth King (eds.), *Globalization, Knowledge, and Society*, Londres, 1990, p. 1.

[218] Expresamente defiende por ejemplo Kurt Tudyka, "Weltgesellschaft —Unbegriff und Phantom", en *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), pp. 503-508, el concepto de "sistema internacional" frente al de sociedad del mundo que se está poniendo de moda. Pero las razones no pueden convencer. Hay que reconocer la falta de nitidez en el concepto de sociedad mundial, ya que carecemos todavía de una teoría suficiente de la sociedad. Pero el concepto de sistema internacional es aun mucho menos claro, porque ni se sabe con exactitud qué es una nación, ni se nos demuestra de qué manera lo "ínter" pueda ser sistema. Entonces sería más útil hablar de un "sistema de Estados" (así en Klaus Faupel, "Ein analytischer Begriff der Entspannung: Grosse Politik, Machtpolitik und das Ende des Ost-West-Konflikts", en *Zeitschrift für Politik* 38 (1991), pp. 140-165). De esta manera queda claro que sólo puede tratarse del sistema político de la sociedad mundial. Y de facto: la "distensión" no se encuentra como contexto de la sociedad del mundo, sino como contexto de su sistema político, si es que tal contexto se encuentra. Digno de notar finalmente el concepto de "transnational society" en Gerhart Niemeyer, *Law Without Force: The Function of Politics in International Law,* Princeton, 1941; aunque esta sociedad luego se concibe sólo como red (*Netzwerk*) de intereses particulares.

[219] Véase, por ejemplo, John W. Burton, *World Society,* Cambridge, Ingl., 1972, sobre todo p. 19: "But the study of world society is not confined to relations among states or state authorities. There are important religious, language, scientific, commercial, and other relations in addition to a variety of formal, non-governmental institutions that are world-wide." Pero el estar orientado hacia un esquema de diferenciación referido a naciones y la formulación del nexo de esta sociedad del mundo mediante el concepto desteñido de "relations" impiden al autor seguir esta idea de modo satisfactorio.

escuelas, etcétera) esto se encuentra prescrito por la 'cultura' moderna mundial —a pesar de todas las particularidades regionales y a pesar de las diferencias en las tendencias ideológicas de la política.[220]

Cuando se pregunta por las razones de este seguir asidos a un concepto de sociedad regional, la respuesta suele aludir a las grandes diferencias que hay en el grado de desarrollo de las distintas regiones del globo terrestre. Es un hecho que esto no puede refutarse y tampoco viene al caso reducir su importancia. Pero con una mirada más precisa se advierte que aquí la sociología es presa de un artefacto de su metodología comparativa. Cuando se compara *regionalmente*, es comprensible que aparezcan diferencias regionales —incluyendo diferencias que con el tiempo se acentúan. Sin embargo, comparando *históricamente*, aparecen tendencias coincidentes: por ejemplo, en todo el mundo y en todos los estratos sociales la disolución de las economías familiares, o en el manejo de la vida la dependencia mundialmente presente de la técnica, y mundialmente también los desarrollos demográficos poco equilibrados— cosa que no sucedía en estas dimensiones en épocas anteriores. Además, la diferencia por funciones de la sociedad tiene un respaldo tan fuerte en la sociedad del mundo que no puede boicotearse regionalmente ni siquiera con el empleo de medidas políticas y organizativas extremas; enseñanza que ha dejado sobre todo el derrumbe del imperio soviético.[221]

Según sea el trazo de la perspectiva comparativa puede enfocarse la divergencia o la similitud del desarrollo regional. Metodológicamente no es posible disolver esta discrepancia —la cual, como es sabido, se reproduce al elegir la perspectiva comparativa. Justo por eso hay que buscar una teoría que sea compatible con esas diferencias y las pueda interpretar. Dicha teoría no afirma que esas diferencias irán paulatinamente desapareciendo —tesis de la convergencia—, ya que para ello no hay puntos de apoyo.[222] Por otra parte, el

[220] Véase para esto George Thomas *et al.*, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual,* Newbury Park, Cal., 1987; y allí especialmente John W. Meyer, "The World Polity and the Authority of the Nation-State", aunque con un concepto de sociedad no esclarecido.

[221] Para eso véase Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique: Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS,* Ginebra, 1997.

[222] También en tiempos pasados —partiendo de Europa— se había entendido la esperanza de una sociedad del mundo como esperanza de igualdad de condiciones de vida y de grado de civilización. "El *equilibrio* perturbado de las propias fuerzas hace infeliz al hombre particular, la *desigualdad* de los ciudadanos, la *desigualdad* de los pueblos hace miserable a la tierra", dice Jean Paul en el 'Hesperus'. Y sigue: "Un equilibrio eterno de Europa supone un equilibrio en los otros cuatro continentes, equilibrio que se le puede prometer a nuestro globo, descontando pequeñas cantidades. En el futuro no se descubrirá a ningún salvaje como tampoco a ninguna isla. Un pueblo tiene que sacar al otro de su

supuesto de una sociedad del mundo no se contradice con esto. El argumento de la desigualdad no es un *argumento en contra,* sino a favor de la sociedad del mundo. El interés por el desarrollo, como el interés por conservar las múltiples circunstancias culturales de las distintas regiones, es ya en sí mismo un interés formado a través de la sociedad; hecho que se impone como especialmente evidente cuando se piensa en la paradoja típicamente moderna que consiste en la aspiración simultánea por la transformación y por la conservación. Volviendo al concepto de forma de Spencer Brown, puede decirse que el desarrollo es una forma de la cual una parte (según el modo actual de comprender las cosas) radica en la industrialización y la otra en el subdesarrollo.

Precisamente el distinto grado de desarrollo presente en las distintas regiones del globo terráqueo exige una explicación surgida de la teoría de la sociedad —que no puede contentarse con reactivar el modelo (que ya tiene un milenio) de la multiplicidad de los pueblos; exige, pues, como punto de partida la unidad del sistema sociedad que origina tales diferencias. Si se compara a la sociedad moderna con sociedades tradicionales se aprecia, por ejemplo, una tendencia mundial que consiste en transferir los procesos de educación y de formación profesional a las escuelas y a las universidades, y de utilizar dichas instituciones como lugares claves para hacer carrera y para abrir las oportunidades de vida.[223] Pero precisamente esta nueva movilidad ocasiona en las diferencias regionales efectos que aumentan la desigualdad.[224] En todas partes se toma hoy a los museos (o al saber pasado por los museos) como el contexto en el cual el nuevo arte ha de imponerse como nuevo. Pero al mismo tiempo la idea del museo universal fracasa y los contextos que permiten descubrir algo nuevo —funcionalmente equivalente— surgen siempre otra vez en variantes múltiples y regionales. Sólo la estructura obra-artística/contexto se ha impuesto en la sociedad del mundo, pero es precisamente ella la que ahora hace posible

---

edad ingrata. Una cultura más equitativa cerrará los contratos comerciales con ventajas más equitativas." Citado según Jean Paul, *Werke*, tomo I, Norbert Miller (ed.), Munich, 1960, pp. 871-872.

[223] Véase para esto Jean Paul Francisco O. Ramírez y John Boli, "Global Patterns of Educational Institutionalization", en George Thomas *et al.*, *op. cit.* (1987), pp. 150-172; John W. Meyer *et al.*, *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century,* Washington, 1992. Asimismo, consultando los manuales de países en desarrollo uno se encuentra en un ámbito bastante familiar con respecto a la organización y planificación del sistema escolar y universitario (por ejemplo, Vicente Sarubbi Zaldívar, *Un sistema de educación para el Paraguay democrático*, sin datos de referencia — posiblemente Asunción, 1995).

[224] Desde la perspectiva de la investigación comparativa de la educación, véase Jürgen K. Schriewer, *Welt-System und Interrelations-Gefüge: Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem vergleichender Erziehungswissenschaft,* Berlín, 1994.

también la diferenciación de los contextos y la que ofrece a las diversas innovaciones formas diversas de expresarse. Está claro que las distintas regiones participan en muy distinta medida de las ventajas y desventajas que surgen de la diferenciación funcional y, en cuanto prevalecen las desventajas, parece que los sistemas de funciones que ya se han diferenciado (por ejemplo, la política y la economía), se ocasionan impedimentos recíprocos. Pero esto no justifica asumir como punto de partida diversas sociedades regionales, porque son precisamente la lógica de la diferenciación funcional y la confrontación no con otras sociedades sino con las ventajas que se derivan de la plena realización de la diferenciación por funciones, las que hacen resaltar estos problemas.

Mirando de reojo a la metodología de las comparaciones funcionales, también puede argumentarse de manera convincente por qué debe partirse del sistema de sociedad mundial. Cuando se parte de las sociedades regionales no se llega más allá de la enumeración y el registro de las particularidades, de la comprobación de las diferentes tradiciones culturales, de las idiosincrasias, de la geografía, de la base de sus materias primas, de su situación demográfica, etcétera. Entonces, en virtud de estas categorías más bien descriptivas, los países se comparan. De modo diferente, partiendo de la sociedad mundial y su diferenciación por funciones se ofrecen puntos de referencia a los problemas con los cuales se ven confrontadas las diversas regiones. De esta manera puede verse mejor y, sobre todo, explicarse mejor por qué ciertos datos regionales hacen la diferencia y por qué diferencias existentes se acrecientan o disminuyen según la manera en que se encuentran entrelazadas circularmente con las condiciones de la sociedad del mundo. Esto seguramente no habrá de llevar a hacer atribuciones causales, que ya desde hace tiempo en la teoría de sistemas se consideran rebasadas.[225] Pero sí podrá llegarse a una mejor comprensión de las causalidades sorpresivas (sin pronóstico, no lineares) como son las “estructuras disipativas”, los “efectos amplificadores de las desviaciones”, la desaparición de distinciones que en un principio eran importantes o al revés: efectos considerables a partir de diferencias mínimas y no por último —entre otras— el factor fortuito de las ‘policies’ regionales. Es evidente que el procedimiento para llegar a comparar problemas puede hacerse recurriendo a la abstracción —la teoría de sistemas se ha señalado precisamente en esto. Sin embargo, para la investigación de un sistema tan complejo como es el de la sociedad moderna, trabajar en el plano del nivel total con conceptos (empíricamente saturados) que señalan problemas, trae ventajas considerables. Por ejemplo, la pregunta de cómo la maquinaria central del Estado moderno puede introducirse en regiones divididas religiosa o tribalmente; o la pregunta

[225] Véase tan sólo Edgar Morin, *La Méthode*, tomo I, París, 1977, pp. 269s., y otras.

de cómo es posible —bajo condiciones económicas mundiales— mantener las plazas de trabajo en regiones que cuentan con altas expectativas de consumo y salarios; o la pregunta de cuáles son las instituciones del sistema ciencia que promueven la internacionalización de los temas de investigación cuando no hay instituciones globales de investigación.[226]

Conforme a la perspectiva abierta por esta conceptuación y por este método comparativo aparece como alegato de un pensamiento superado el que —continuando con argumentaciones sustentadas en la teoría de las diferencias específicas— se considere la "semejanza" existente en las condiciones de vida de cada país como postulado para su agregación en una sociedad. Esto tendría sentido sólo si 'la naturaleza de la cosa' ofreciera los criterios correspondientes y que la conceptuación lo impusiera. Pero en la actualidad este presupuesto ya no lo acepta nadie; entonces hay que sacar también las consecuencias para la teoría. La modernidad de la sociedad no reside en sus características, sino en sus formas; esto significa: en las distinciones que usa para dirigir sus operaciones comunicativas. Conceptos-de-ansiedad típicamente modernos como el de desarrollo y el de cultura concentran la atención en distinciones muy específicas —y nosotros en razón de la teoría de la observación diríamos: sin ver que no se ve lo que de esa manera no puede verse. Ya no causa sorpresa que de esta manera se fuercen determinadas diferencias y otras permanezcan invisibles. En el plano de la distinción de distinciones (de la observación de observaciones) el proceso sigue siendo contingente. Cada sociedad se oculta a sí misma sus contingencias, y la sociedad moderna encubre —con poca seguridad en sí misma porque tiene poca tradición— las contingencias del desarrollo y de la cultura. En lugar de esto se observa y se preocupa en el contexto de distinciones en cada paso preferidas.

En la sociedad premoderna los contactos interregionales de largo alcance son asunto de unas cuantas familias —ya sea de la nobleza o de algunas grandes casas comerciales. El comercio transporta sobre todo 'bienes de prestigio' que hacen ver y refuerzan la diferenciación local por estratos. Así, el contacto exterior de las sociedades regionales se sujeta a su diferenciación interna —consistente primero en la diferenciación por segmentos de las economías familiares y luego en su subdivisión de acuerdo a distinciones como la de ciudad/campo o la de los oficios. Esto lleva a distinguir a ciertas economías familiares para que

[226] Para eso véase Rudolf Stichweh, "Science in the System of World Society", en *Social Science Information* 35 (1996), pp. 327-340. De acuerdo con los resultados de Stichweh son ante todo las áreas de investigación y los contactos externos de algunos investigadores no particularmente favorecidos por las organizaciones domésticas los que aquí surten efecto.

realicen los contactos que cruzan las fronteras. En la sociedad actual, la interregionalidad se sustenta en la operación (o cooperación) de organizaciones —sobre todo de la economía, los medios de masas, la política, la ciencia, el tráfico, el transporte. La economía está entrelazada mundialmente no sólo por sus mercados (de finanzas, de materias primas, de productos y, de manera creciente, de mercados de trabajo), sino también porque forma organizaciones que actuando precisamente como organizaciones tratan de sacar ventaja de las diferencias que encuentran.[227] Hasta el turismo de masas está organizado. A primera vista parecería que los intelectuales constituyen una excepción, pero ¿qué serían y quién conocería sus nombres si no fuera por los medios de masas? Las organizaciones son también sistemas sociales diferenciados (volveremos sobre esto más adelante), pero por su propia dinámica se interponen a los sistemas funcionales de la sociedad. Su evolución obedece a la necesidad de tomar decisiones y a la necesidad de comunicar decisiones para fijar los puntos de partida de siguientes decisiones. Se colocan entre la sociedad-y-sus-sistemas funcionales, por un lado, y la interacción-entre-presentes, por otro. Y en todos los sectores de la sociedad hacen inevitable un eje de alcance mundial. Pero como esto sucede *en* la sociedad y no *contra* la sociedad, es casi imposible sostener todavía un concepto regional de sociedad.

Aun si con las condiciones modernas no pueden existir las sociedades regionales, podría seguirse pensando que puede hablarse de diferenciación regional en el sistema de la sociedad del mundo; como si la sociedad se dividiera en subsociedades. Pero esto tampoco resiste una reflexión más precisa. Una diferenciación que fuera esencialmente regional entraría en contradicción con el primado moderno de la diferenciación por funciones. Fracasaría porque es imposible vincular todos los sistemas encargados de una función con límites unitarios espaciales —límites que tendrían validez para todos los sistemas. Sólo el sistema político y con él el sistema del derecho de la sociedad moderna son diferenciables regionalmente bajo la forma de Estados. Todos los demás sistemas funcionales operan independientemente de límites espaciales. Precisamente la univocidad de las fronteras espaciales deja en claro que éstas no se respetan ni por las verdades, ni por las enfermedades, ni por la educación, ni por la televisión, ni por el dinero (si se considera la necesidad de crédito), ni por el amor. En otras palabras, el fenómeno entero del sistema omniabarcador sociedad no puede repetirse dentro de límites espaciales —así como un microcosmos en el macrocosmos. El significado de los límites espaciales reside en

[227] Un tema muy discutido hoy día. Véase tan solo Hans-Christoph Froehling y Andreas Martin Rauch, “Die Rolle Multinationaler Konzerne in der Weltwirtschaft”, en *Zeitschrift für Politik* 42 (1995), pp. 297-315.

las interdependencias que existen entre el sistema político y el sistema del derecho, por un lado, y los demás sistemas encargados de una función por otro. Las diferencias regionales actúan sobre la economía a través de los efectos provocados por la diversidad de divisas y por los sistemas bancarios; actúan sobre la educación y la regulación de las profesiones por los efectos provocados a través de los certificados escolares. Estas diversidades pueden comprenderse muy bien en el contexto de una sociedad del mundo —y pueden reforzarse o debilitarse por la política. Pero sería imposible reconocer la especificidad de cada una si, en cuanto diversidades, quedaran referidas a sociedades regionales o a una diferenciación regional del sistema sociedad.

Únicamente partiendo del supuesto de un sistema de la sociedad mundialmente unitario puede explicarse que también hoy día (y mucho más que en los tiempos de las sociedades tribales arcaicas) se dan diferencias regionales —las cuales no adoptan la forma de la diferenciación de los sistemas. Se explican por las diferencias de participación y de reacción ante las estructuras dominantes del sistema de la sociedad mundial. De región a región esto tiene repercusiones muy diversas, por lo mismo no puede tratarse aquí a detalle. Aun así es posible mencionar por lo menos algunos puntos generales en calidad de perspectivas de investigación:

1. En la medida en que progresa la modernización en el sentido de diversificación de las necesidades, las regiones se vuelven dependientes del sistema económico global, es decir, de la producción y las ventas, del trabajo y los créditos.
2. Bajo el régimen de los sistemas encargados de una función, las formas racionales de elegir desencadenan justamente efectos amplificadores —y no niveladores— de las desviaciones. Quien cuenta con dinero e ingresos tanto más fácilmente consigue créditos. Pequeñas diferencias de rendimientos al principio de la educación escolar se refuerzan en el transcurso de la formación profesional sucesiva. Quien no trabaja en los centros de investigación científica con las facilidades de información actual, pierde el enlace y puede en el mejor de los casos enterarse con retraso considerable de lo que se ha trabajado en otros lugares. Los premios Nobel demuestran en materia científica una distribución marcadamente regional. La consecuencia es un patrón de centro/periferia que sin embargo no es estable y que puede cambiar su punto de gravedad.[228]

[228] Especialmente al respecto Edward Tiryakian, "The Changing Centers of Modernity", en Erik Cohen *et al*. (eds.), *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt,* Boulder Col., 1985, pp. 121-147.

El invento —o mejor dicho, la reconstrucción— de la tradición propia es a su vez un fenómeno de la sociedad mundial en reacción a las posibilidades modernas de comparación.[229]

3. Ha debido renunciarse a contrastar tajantemente las sociedades tradicionales con las modernas. Hay condiciones diversas bajo las cuales estructuras tradicionales producen efectos favorables de transición a la sociedad moderna. La sociedad del mundo, por decirlo así, selecciona lo que le es de provecho en la tradición; en el ámbito, por ejemplo, de la estratificación, de la organización, de la motivación al trabajo o de la religión.[230] Por eso ya casi no se encuentran formas de vida autóctonas, aunque sí condiciones estructurales que tienen su explicación en los efectos diferenciados que resultan del choque entre condiciones estructurales (y operacionales) de la sociedad/mundo y condiciones únicas regionales de tipo geográfico y cultural.
4. La adaptación al estado de desarrollo de la sociedad del mundo mediante una industrialización políticamente forzada y la urbanización que eso incluye, conduce a la disolución de las viejas estructuras estratificadas que se basaban en la propiedad de la tierra. Del mismo modo, en todo el mundo, las economías familiares formadas por pequeñas empresas tanto del sector agropecuario como del artesanal se disuelven en dinero y en individuos móviles. Se reemplazan (¿temporalmente?) por una aguda diferencia de inclusión/exclusión con el empobrecimiento correspondiente de grandes sectores de la población. El Estado se convierte en mecanismo que perpetúa esta diferencia, sobre todo en el caso de una política de desarrollo que se aísla nacionalmente frente a la economía mundial.[231]
5. Esta diferencia de inclusión/exclusión tiene efectos agravantes porque por un lado se desencadena por la diferenciación funcional de la sociedad del mundo y por otro dificulta (si no es que impide) la creación regional de condiciones para la diferenciación funcional. Impide el desarrollo de mercados regionales lo suficientemente extensos y diferenciados

[229] Cf. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, 1983.

[230] Extensas discusiones al respecto empiezan en los años 60, y el Japón es uno de los ejemplos más socorridos. Véase Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", en *Comparative Studies in Society and History* 9 (1967), pp. 292-346; Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", en *The American Journal of Sociology* 72 (1967), pp. 351-362; S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity,* Nueva York, 1973.

[231] Véase con más detalle adelante, capítulo 4, XII.

como requisito de la producción en masa orientada al mercado, y con ello hace a los países periféricos a tal grado dependientes de la exportación, que expone a sus economías a fluctuaciones considerables. Además lleva a grandes sectores de la población a no quedar incluidos en el sistema del derecho, de tal suerte que el código legal/ilegal del sistema jurídico no pueda imponerse o sólo lo haga de forma muy limitada. Como consecuencia no puede estarse seguro de que los programas del derecho (las leyes e incluso las Constituciones) regulen de facto el ordenamiento de los hechos mediante la codificación legal/ilegal —aunque eso naturalmente sucede a cierta escala, sucede precisamente según la medida de la inclusión/exclusión.[232] Las dos cosas juntas significan que se dispone de derecho político y de dinero sólo en forma reducida (y muchas veces 'corrupta') como medios creativos. Correspondientemente se vuelve difícil prepararse —en el sistema educativo escolar y universitario— para las realidades de la vida; lo que se aprende queda en abstracto y se legitima a través de modelos extranjeros. Lo cual remite a la hora de reclutar para hacer carrera a mecanismos de carácter social o a los contactos personales. En la mirada tradicional de los sociólogos todo esto se sigue explicando mediante la estratificación; pero la estratificación sería un principio del orden social, mientras que la escisión de la sociedad en inclusión/exclusión —en tanto es más que un puro estado de transición de la política de desarrollo— puede desencadenar turbulencias de dimensiones totalmente incomparables a aquellos simples esfuerzos de superación, nivelación o redistribución.

6. Las desigualdades en la participación y el grado de dependencia de la modernización de la sociedad del mundo favorecen tendencias aparentemente anacrónicas sobre todo en el ámbito de la religión y de los movimientos étnicos que se desarrollan en los Estados-nación. El *universalismo* de los sistemas funcionales que operan en la sociedad del mundo lejos de excluir los particularismos los estimula. De esta manera la facilidad con la que la sociedad cambia estructuras se compensa con lazos más bien arraigados —o por lo menos más fuertes en su capacidad de delimitar.

[232] Véase, por ejemplo, Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko,* Tübingen, 1976; —en castellano: *Los conflictos sociales y la administración de justicia en México*, Traducción de Renate Marsiske, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984— Marcelo Da Costa Pinto Neves, *Verfassung und positives Recht in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Darstellung des Falles Brasiliens,* Berlín, 1992; del mismo autor, *A Constitucionalização Symbólica*, São Paulo, 1994.

7. Seguramente como antes sigue habiendo, en el plano de la interacción, problemas de comunicación intercultural, malentendidos y dificultades de entendimiento idiomáticos. Pero esto no tiene nada que ver con el surgimiento de una sociedad del mundo,[233] sino más bien es lo que se esperaría en todo contacto intercultural. Podría ser una hipótesis que podría confirmarse que la multiplicidad de culturas junto con la variedad de sus etnocentrismos debe tomarse hoy día como algo conocido; por lo mismo, los problemas de entendimiento mutuo se atribuirán de modo menos etnocentrista a los extranjeros que lo que ocurría antes.

Estos argumentos para una sociedad del mundo pueden apuntalarse con estudios empíricos. Lo que falta hasta el día de hoy es una teoría que sea capaz de volverlos a retomar y reelaborar. Aquella tan polémica idea de un sistema mundial capitalista elaborada por Immanuel Wallerstein[234] parte de un primado de la economía capitalista y con ello subestima las aportaciones de otros sistemas funcionales, sobre todo las de la ciencia y las de la comunicación a través de los medios de masas. Esto no se corrige de manera suficiente cuando se contrapone —recurriendo a una distinción del siglo XIX, que en aquel entonces estuvo pensada en referencia a los estratos sociales— cultura a economía.[235] Sólo cuando se ponen ante la vista, en conjunto, las muy diversas tendencias de globalización de los diferentes sistemas funcionales, se hace reconocible la dimensión del cambio frente a todas las sociedades tradicionales. En vista de fuentes tan heterogéneas de 'globalización' hace falta un concepto de sociedad unitario. El concepto de la teoría de sistemas según el cual la sociedad es un sistema social autopoiético operacionalmente clausurado que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales —por tanto a toda comunicación—, intenta llenar esta laguna.

[233] Una visión diferente en Horst Reimann (ed.), *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion*, Opladen, 1992. Las aportaciones en este libro carecen de un concepto de sociedad y por eso no tienen la posibilidad de comprobar lo que podría haber cambiado por la globalización de la comunicación.

[234] Cf. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* New York, 1974; *The Capitalist World-Economy,* Cambridge, Ingl., 1979; *The Politics of the World-Economy,* Cambridge, Ingl., 1984.

[235] Cf. Mike Featherstone, *op. cit.*; Roland Robertson, *op. cit.* (1992). Para un panorama general de esta discusión también Gianfranco Bottazzi, "Prospettive della globalizzazione: sistema-mondo e cultura globale", en *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), pp. 425-440.

La tradición humanista europea le confirió al concepto (y por tanto, a las expectativas) de racionalidad una forma muy específica, al tiempo que ocultó la especificidad de esta forma mediante la obviedad de una tradición que no admitía otras posibilidades de pensamiento. Según la idea propia de esa tradición, la *ratio* pertenecía a la naturaleza del hombre. Como ser natural, al hombre se le determina distinguiéndolo del animal. De distinta manera a lo que sucede hoy día, se piensa que el concepto de naturaleza contiene un componente normativo. De esta manera, un concepto normativo de racionalidad se fundamenta sobre una comprensión normativa de la naturaleza. En el contexto aristotélico, la naturaleza se entiende como movimiento que se orienta hacia un fin (*télos*), aunque sin asegurar que dicho fin se alcance. Hasta avanzada la Edad Moderna se entendió, sobre todo por "Historia", a diferencia de "Poesía", una colección de hechos y experiencias que ilustra acerca de todo lo que puede fracasar. Traducido a nuestra conceptuación, el *télos* se desempeña como forma de dos lados; es decir, como estado de quietud (de satisfacción, de perfección) que puede alcanzarse o fracasar. El concepto opuesto al de perfección es el de corrupción. Ante el valor positivo del estado de la naturaleza se enfrenta un valor negativo (*stéresis, privatio*) que indica carencia, fracaso.

Desde el punto de vista de la sociología, no es ninguna casualidad que este concepto haya encontrado correspondencia precisa en las teorías de la nobleza de aquel tiempo y, sobre todo, en las teorías sobre la educación de la nobleza. Se es noble por nacer en una familia de vieja riqueza, y debe evitarse a toda costa la pérdida de la nobleza por causa de la deshonra. Pero de esta manera sólo se alcanza una nobleza imperfecta. La perfección —el *télos* de la nobleza— se consigue sólo en virtud de méritos particulares por medio de aquel *bene e virtuose vivere* —el cual se hace posible por la nobleza del nacimiento, sin quedar asegurado por ésta.[236] Educación y guía moral para la conducción de la vida tienen como tarea apoyar al noble en el camino de su perfección racional y protegerlo de las tentaciones de la corrupción. Únicamente le está permitido invocar a sus antepasados una vez que se ha distinguido por sus propios méritos.

Con todos estos aspectos que se fueron refinando de muchos modos y elaborando para la enseñanza y la educación, para la ética y la retórica, el concepto de racionalidad de la naturaleza ofrece una tensión estable. En correspondencia, se supone un *continuum* de racionalidad que puede superar todas las diferencias, incluso la de actuar y suceder, la de ser y pensar. Mirando

[236] Véase Annibale Romei, *Discorsi*, Ferrara, 1586, pp. 58ss.

hacia atrás, es posible reconocer que la tensión entre realidad y racionalidad se ampara y se estabiliza en la forma de la teleología y en la distinción de la forma perfección/corrupción. Los problemas particulares de la nobleza, con su doble criterio de nacimiento/mérito, se afrontan mediante la distinción de las distinciones perfección/corrupción y perfección/imperfección. Los cantos de la ética acompañan a la solución encontrada: saben qué alabar y qué reprender, mientras que a la retórica le queda la posibilidad de disponer de los valores, cosa que parecía perdida para aquellos cantos. De este modo puede comunicarse (como diríamos hoy) paradójicamente: se ponen las intenciones y perspectivas propias en el lado bueno del mundo y con eso se señala también que no todo es tan bueno como parece. Sin embargo, como siempre sucede con la comunicación paradójica, la paradoja misma se sustrae a la comunicación; o, todavía mejor, la retórica la maneja sólo como entrenamiento mental. La ambivalencia e inconsistencia de la comunicación se asume como algo incomunicable y se traslada al campo de la religión donde puede manejarse como problema del pecado original y de la supuesta corrupción (decadencia) de este mundo.

Este mundo con sus condiciones estructurales (la sociedad aristocrática) y con su semántica ya vio el ocaso. Debemos aceptarlo por más admiración que tengamos sobre el pasado; nosotros vivimos ahora. Y si esto es así, ¿podemos aún sostener un concepto normativo de racionalidad razonable como lo propone Jürgen Habermas? Y si efectivamente se pudiera, ¿con qué distinciones podría reformularse este concepto de racionalidad?

En el siglo XVII, cuando la confianza en la racionalidad está aún intacta, se comienzan a manifestar las primeras expresiones de su disolución. El antiguo *continuum* de racionalidad de la naturaleza (la Creación bien ordenada) se desarticula. Las pretensiones de racionalidad (y Descartes es el autor indiscutible) se reducen a estados mentales y, por tanto, a los sujetos. Esto permite concebir a los fines como representaciones que guían, como correcciones del curso de este mundo; es decir, como desviaciones y ya no como estados de perfección de la naturaleza misma. De esta manera se agudiza por primera vez el problema de la elección de los fines —y ya no sólo el de los medios para alcanzar fines manifiestos. Inmediatamente después los motivos se distinguen de los fines: a los motivos se les considera inescrutables (a diferencia de los intereses) y se reflexionan los problemas correspondientes de comunicación de la sinceridad y de los criterios de la autenticidad. No sólo el *continuum* de racionalidad de la naturaleza, sino también el *continuum* de racionalidad del sujeto se fracciona mediante una distinción: precisamente la distinción motivo/fin, por lo que la reflexión ulterior se centra sólo en las distinciones que dividen el continuo de racionalidad. Esta disolución de la racionalidad de los fines (*Zweckrationalität*) por lo pronto conduce a la idea de mejores (¿más

racionales?) tipos de racionalidad —por ejemplo, la racionalidad de los valores (*Wertrationalität*) que se disciplina sopesando las consecuencias, o la racionalidad de entendimiento (*Verständigunsrationalität*) que se disciplina con los fundamentos racionales. Hoy día esta disolución ha llegado a tal punto, que se reconoce que sobre la finalidad adecuada sólo pueden emitirse juicios vinculados al momento en el cual se establecen los fines.

El siglo XVIII impresiona, aún hoy, por sus intentos de recuperar la racionalidad y establecerla como principio conductor de la vida. Contra las resistencias —¡lo cual ya dice mucho!— siguen las rupturas en el continuo de racionalidad: es el siglo de la Ilustración y del sentimiento; el siglo de Newton y del barón Münchhausen; el siglo de la razón y de la historia. Y termina con el problema de la escisión (*Entzweiung*) planteado por Hegel. En todas partes la racionalidad es ahora el lado marcado de una forma que tiene también otro lado.[237] Insistir en la racionalidad concluye, más claramente que antes, en una paradoja; pero ahora, como antes, la comunicación se recluye en sí misma porque no hay buenas razones contra la racionalidad. Cruzar la frontera hacia el otro lado de la forma se considera "cinismo".

Ya en el siglo XVIII se apuntan otras rupturas, por ejemplo, en los intentos de una teoría del humor.[238] A partir del siglo XIX ulteriores reducciones trasladan el concepto de racionalidad a los sistemas parciales de la sociedad y, todavía con más precisión, al cálculo económico de las relaciones de utilidad entre fines y medios (optimización), o a la aplicación del saber científicamente garantizado. Hacia finales del siglo XIX, se abre finalmente el camino de la disolución del concepto mismo de racionalidad —que luego volverá posible un escepticismo general sobre la racionalidad (Max Weber). También esto se verifica a través de la técnica de la distinción. El concepto mismo de racionalidad se divide en cierto sentido —conforme a la antigua distinción *poiesis/praxis*— en racionalidad conforme al fin y racionalidad conforme al valor o, como en un eco tardío en Jürgen Habermas, en racionalidad del actuar estratégico y racionalidad del actuar comunicativo —racionalidad monológica

[237] Incluso en Kant, como se ha sugerido. Cf. Hartmut Böhme y Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft; Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt, 1983.

[238] Esto, sin embargo, relacionado con una individualización de esta forma de comunicar y a consecuencia de ello: libre de obligatoriedad y prescriptibilidad respecto a esta solución del problema de la paradoja. Además, durante mucho tiempo se sigue aferrado a la característica de la extravagancia e idiosincracia de expresiones humorísticas; y "humour" en inglés al principio se traduce al alemán como "humor" o "estar de vena" ("Laune"). Véase para esto Johann Gottfried Herder, "Viertes kritisches Wäldchen", citado según *Sämmtliche Werke,* tomo IV, Berlín, Suphan, 1878, pp. 182ss.

o dialógica.[239] Gracias al retraimiento de otros conceptos de racionalidad, Habermas puede sostener todavía —a finales de este siglo XX— la tesis de que la teoría de la sociedad y la teoría de la racionalidad se condicionan mutuamente: "Para toda sociología que tenga pretensiones de ser teoría de la sociedad el problema de la racionalidad se presenta —si de veras procede de manera radical— en el plano *meta-teórico*, *metodológico* y *empírico* simultáneamente".[240] La racionalidad no es tan sólo un problema de semántica histórica sino una exigencia que se le demanda hoy en día al concepto de sociedad. Y aquí, como es típico de las técnicas de distinción del siglo XIX (con la excepción de Hegel), se excluye la unidad de la diferencia, es decir, se excluye una explicación de qué es lo que se entiende por racionalidad *per se*. En lugar de eso únicamente se distingue racionalidad de irracionalidad, conciencia de inconsciencia, funciones manifiestas de funciones latentes —sin darse cuenta una vez más que ahora debe proponerse la cuestión de la unidad de estas diferencias.

Otra distinción —en la actualidad muy difundida— es la de racionalidad sustancial/racionalidad procedimental.[241] Debería cambiarse (de acuerdo a lo que se lee) de racionalidad sustancial a procedimental, dada la creciente complejidad y la falta de certidumbre de los criterios. Aunque esto no ayudaría gran cosa si se imagina al procedimiento como serie de fines y de medios. Sin embargo, la ventaja de los procedimientos bien establecidos es que, a pesar de lo incierto del futuro, permiten empezar y orientar el trayecto ulterior por los resultados que se vayan obteniendo.

No nos meteremos en la discusión de estas diversas rupturas del continuo de racionalidad vétero europeo, pero consideramos el desarrollo de la semántica de la racionalidad aquí *grosso modo* esbozado como indicador del hecho de que en el paso a la modernidad, el sistema sociedad se ha transformado de manera tan decisiva que aun la idea de la relación entre realidad y racionalidad se ha visto afectada. Y esto tiene validez incluso para el concepto de mundo moderno —el cual no puede calificarse ni positiva ni negativamente; porque toda calificación es una operación que puede observarse en el mundo y, por consiguiente, tiene valor también para la sociedad moderna. Precisamente —para fines científicos— esto es lo que se establece con el concepto de sistema de comunicación autopoiético; ya que lo que este con-

[239] Así, en resumen, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, Frankfurt, 1981.

[240] *Op. cit.*, tomo I , p. 23 (subrayado en el original).

[241] Véase tan sólo Herbert A. Simon, "From Substantive to Procedural Rationality", en Spiro J. Latsis (ed.), *Method and Appraisal in Economics,* Cambridge, Ingl., 1976, pp. 129-148.

cepto afirma, aplicado a la sociedad, es que *todas* las comunicaciones (racionales, irracionales, a-racionales o cualesquiera que sean los criterios) continúan la *autopoiesis* de la sociedad. Esto no debe significar el abandono de las expectativas de racionalidad ni que haya de irse en busca de la realidad sin disponer de criterios. La ruptura del concepto vétero europeo no indica que con ella haya desaparecido también el problema, sino más bien que la insuficiencia de las reconstrucciones hechas hasta el día de hoy se debe atribuir a la situación transitoria y a la falta de una teoría adecuada de la sociedad. Ni las ciencias naturales ni aun la física vislumbran hoy día la posibilidad de suministrar a la sociedad los fundamentos de los juicios racionales bajo la forma de un saber seguro.[242]

Cuando de esta manera los criterios de racionalidad han perdido certeza —cosa que repercute en el concepto de racionalidad— se imponen soluciones 'pluralistas'. El establecimiento de criterios (y no sólo la fijación de preferencias como supone la teoría del *rational choice*) depende del observador particular que describe una determinada conducta como racional —o como no-racional. Sin embargo, eso no ofrece ninguna solución estable, sino tan sólo una descomposición del problema. Reestablecer una unidad para la pluralidad de observadores requeriría exigir de todos ellos que al fijar sus criterios de racionalidad a la vez procedieran de modo racional según sus propios criterios —por ejemplo, comprobar dentro del utilitarismo lo útil del propio utilitarismo. Pero, en la actualidad, para tales *loopings* reflexivos, faltan los medios lógicos y teóricos —y ni qué decir de la pregunta de cómo se tendrían que manejar en lo cotidiano. En todo caso la lógica clásica bivalente no basta para un concepto exigente de racionalidad que reaccione a esto.[243] Debería poder incluir al observador que emite juicios sobre la racionalidad y, entonces, reformular la problemática en un nivel de observación de segundo orden.

[242] Para el desmoronamiento de las concepciones clásicas de la racionalidad en vista de la universalización de los riesgos véase Klaus Peter Japp, *Soziologische Risikotheorie: Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion,* Weinheim, 1996, en particular pp. 67ss. Respecto a la consecuencia de las disminuciones de certidumbre para las pretensiones de racionalidad véase también Ilya Prigogine, "An New Rationality?", en Ilya Prigogine y Michèle Sanglier (eds.), *Laws of Nature and Human* Conduct, Bruselas, 1987, pp. 19-39. El recurso de partir, en lugar de ello, de probabilidades no es de gran ayuda; ya que para su cálculo en la vida diaria social faltan las posibilidades. Si bien puede tomarse nota de que en el nivel micro-físico las cosas y los procesos conocidos probablemente permanezcan estables, de ahí no resulta un concepto crítico de racionalidad.

[243] Cf. Elena Esposito, "Die Orientierung an Differenzen: Systemrationalität und kybernetische Rationalität", en *Selbstorganisation* 6 (1995), pp. 161-176.

En esta situación podemos reaccionar, como siempre, con profundas abstracciones. Si se sigue el acercamiento que aquí hemos propuesto, basado en la teoría de las diferencias, entonces el problema de la racionalidad consiste en la cuestión de la unidad de las distinciones utilizadas cada vez. La optimización de la relación fines/medios, el consenso entre ego/alter, la racionalidad del acuerdo en el sentido de Habermas, serían sólo casos particulares de un principio general; también la teoría de sistemas con su forma, con su distinción sistema/entorno, puede inscribir una pretensión de racionalidad.

En la medida en que la congruencia entre estructura social y semántica de la sociedad tradicional se disuelve y las plausibilidades que venían aparejadas ya no comprometen, se hace posible una formación más libre de los conceptos. El problema de la racionalidad puede formularse más abstractamente. Hoy ya no permite concebirse como orientación de las formas de vida desde un centro o una cima, entonces tampoco como acercamiento a una idea o —en referencia a un mandato normativo— como cumplimiento o desviación. El desgaste de tal conceptuación idealista repercute también en la conceptuación contraria de una realidad imperfecta, corrupta, descaminada, resistente. La forma tradicional de la racionalidad se disuelve, *i.e.*, se disuelve la distinción con la cual ella marca su lado. En lugar de ello, el problema de la relación entre realidad y racionalidad se vuelve en última instancia agudo por el hecho de que cada operación cognitiva y cada operación referida a la acción —en cuanto observación— requiere una distinción para indicar un lado de la distinción y no el otro. Debe aplicar la distinción que guía su observación como diferencia y no como unidad (ni lo no-distinguible de lo distinguido ni en lo que es común a ambos lados). No puede proceder en absoluto de forma dialéctica en el sentido de Hegel, sino que debe excluirse a sí misma como observación de aquello que observa. Y aquí el observador, independientemente de la observación que esté utilizando, se vuelve el tercero excluido. Pero precisamente él —y sólo él— garantiza con su *autopoiesis* la realidad de sus propias operaciones y, con ello, la realidad de todo lo que debe estar presupuesto como mundo en el modo de la simultaneidad. La praxis del distinguir a través de señalizaciones no aparece en la distinción. No puede señalarse sino a través de otra distinción. La distinción es el punto ciego de la observación, y precisamente por eso *el lugar de su racionalidad*.

Un problema planteado de esta manera no conoce ninguna solución satisfactoria. Tampoco ayuda invocar de nuevo la distinción ser/pensar o la de sujeto/objeto. La teoría no puede purgarse a sí misma considerando como paradójico únicamente a su objeto (en este caso la sociedad) y, por así decirlo, eliminar la paradoja para liberarse a sí misma. Porque todos los conceptos con los que analiza a su objeto (sistema, observación, punto ciego, sentido,

comunicación...) también son aplicables a ella misma. El nivel de análisis con el cual nos hemos comprometido en las reflexiones anteriores, obliga a sacar conclusiones autológicas. Pero precisamente porque el problema de la racionalidad está formulado como paradoja y porque la comunicación de la racionalidad sólo es posible como comunicación paradójica, pueden divisarse salidas, pueden reconocerse apoyos que en esta perspectiva puedan tener validez racional funcional. El problema de la racionalidad se escinde en referencia a una paradoja constitutiva. Como la paradoja no conduce más que a sí misma, debe suceder algo respecto a este problema —el cual no puede superarse con el *observar*; es decir, debe suceder algo —¡que ha sucedido desde siempre ya!— *operativamente*. Porque toda paradoja es sólo paradójica para un observador que ha sistematizado ya sus observaciones. Dicho de otra manera: la paradoja no es capaz de desplegarse ella misma. Se encuentra en el observar, pero siempre apoyada en una distinción —que renunciando a la pregunta por su propia unidad— siempre la ha desplegado ya: por ejemplo, mediante la distinción sistema/entorno. El curso del mundo sólo puede ponerse en marcha operativamente. O en palabras de Heinz von Foerster: "Sólo *podemos* decidir *aquellas* preguntas que en principio no pueden decidirse".[244]

Una salida ideada como despliegue de la paradoja puede señalarse con el concepto de "reentrada de la forma en la forma" o como "reentrada de la distinción en lo ya por ella distinguido".[245] Ya que la forma-en-la-forma es y —al mismo tiempo— no es la forma, se trata de una paradoja, pero a la vez de una paradoja desplegada; porque ahora pueden elegirse distinciones (no todas apropiadas) cuya reentrada puede interpretarse. Un observador de esta reentrada tiene entonces la doble posibilidad de describir a un sistema tanto desde dentro (comprendiendo su autodescripción) como también desde fuera; es decir, puede asumir tanto un punto de vista interno como externo. Se comprende que no puede ejecutar ambas operaciones simultáneamente, porque para esto debe utilizar la distinción interno/externo.[246] Pero esta imposibilidad

[244] Así Heinz von Foerster, "Wahrnehmung", en *Philosophien der neuen Technologie*, Berlín, Ars Electronica, 1989, pp. 27-40 (especialmente p. 30).

[245] *Re-entry*, en el sentido de Spencer Brown, *op, cit*., pp. 56ss. 69ss.

[246] Cf. para tal oscilación, Stein Bråten, "The Third Position: 'Beyond Artificial and Autopoietic Reduction'", en Felix Geyer y Johannes van der Zouwen (eds.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-steering* Systems, Londres, 1986, pp. 193-205; François Ost y Michel van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, Bruselas, 1987, especialmente pp. 30ss. Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tubinga, 1989, especialmente pp. 37ss.

puede compensarse mediante la posibilidad de observar la propia observación desde la otra posición respectiva.

Ahora —mirando en retrospectiva— puede reconocerse que esta figura de la *re-entry* de la forma-en-la-forma había existido ya siempre como estructura secreta en la raíz del concepto de racionalidad —sin haber podido llegar a ser su argumento.[247] Se distinguía entre ser y pensar y se exigía del pensar —como condición de racionalidad— la correspondencia con el ser. En esta versión oficial, la racionalidad es la correspondencia misma; en referencia a ello hablamos anteriormente del continuo de racionalidad vétero europeo. Aunque antes del invento de un sujeto extramundano que rompe con la antigua tradición europea, el mismísimo pensar tiene a la vez que ser. Entonces en la distinción ser/pensar hay —en la base del pensar— una *re-entry* de la distinción en lo ya por ella distinguido. ¿No habrá sido desde siempre esta figura el fundamento oculto de toda pretensión de racionalidad? Lo mismo es válido para la distinción naturaleza/acción, que sólo puede lograr su convergencia bajo el supuesto de que la acción se considera racional cuando corresponde a su propia naturaleza racional. Esta estructura, sin embargo, no pudo reflexionarse en el planteamiento de la racionalidad como convergencia. Por eso la tradición antiguo europea sólo produce un paralelismo ontológico del ser y del pensar, de la naturaleza y de la acción. Sólo puede presuponer su nexo y darle gracias a Dios. Lo que nos distingue de la tradición entonces es únicamente el descubrimiento de esa *re-entry*.[248] Aunque esto requiere de medios conceptuales más abstractos que a su vez ofrecen motivos para distanciarse de la versión antropológica de la realidad articulada mediante la distinción pensar/actuar, y para pasar a un planteamiento más formal de la teoría de sistemas.

Si al principio la racionalidad-orientada-hacia-fines (*Zweckrationalität*) se copia a sí misma como forma, eso significa que la misma racionalidad se piensa como médium. Pero entonces ¿con qué fin? Obviamente el mismo fin (*Zweck)* debe externalizarse para que la racionalidad pueda servirle. Esto ya

[247] Más detalladamente Niklas Luhmann, "Observing Re-entries", en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (1993), pp. 485-498; también en *Protosoziologie* 6 (1994), pp. 4-13.

[248] En la versión propuesta por Spencer Brown, el cálculo de formas se mueve entre una *re-entry* oculta al principio y una *re-entry* abierta al final; ambas por tratarse de condiciones marginales rechazan la posibilidad de poder calcularse. Al principio se introduce, pues, al operador como unidad de indication y distinction; esto es, en el sentido de una "perfect continence", como distinción en la cual también aparece la distinción como algo que todavía debe distinguirse. Al final se fundamenta esto poniendo en evidencia la figura de la *re-entry*; de modo que puede concebirse este cálculo como modelo de un sistema que se clausura a sí mismo: que no representa nada sino que sólo se procesa a sí mismo.

estaba preparado con la distinción fin/motivo. Y todavía yendo más allá podría decirse que la racionalidad le sirve como algo racional a la autopresentación, a la legitimación, a la fundamentación del actuar. En todas estas variantes la racionalidad se gödeliza. Se apoya en un sentido dado *externamente* para poder representarse *internamente* como algo clausurado, como distinción plena.[249] Incluir en el cálculo lo dado externamente sólo repite el problema —de ahí que tratar de solucionar el problema distinguiendo niveles como lo proponen Russell o Tarski no lleve a ningún lado. La racionalidad al realizar su *re-entry* es entonces desde un principio "ideología". Sigue siendo dependiente de operaciones que ella misma no puede proporcionar ni fundamentar; toda *re-entry* lleva al sistema a un estado de "unresolvable indeterminacy".[250]

Esta interpretación del sino de la racionalidad moderna puede complementarse y precisarse mediante un análisis sistémico teórico. Aplicada a la distinción sistema/entorno esta regla de la reentrada requiere que la distinción misma (sistema/entorno) se presente en el sistema, ¡dentro del sistema! Para la racionalidad, entonces, no necesita recurrirse a un sistema más amplio, a una última garantía del mundo; entonces tampoco, al dominio (*Herrschaft*) como forma de su realización. El sistema produce y observa la diferencia sistema/entorno. La produce en cuanto se pone en operación. La observa en cuanto que este operar requiere (en el contexto de la propia *autopoiesis*) la distinción autorreferencia/heterorreferencia —la cual puede luego "objetivarse" en la distinción sistema/entorno. El sistema sólo puede enlazar operaciones propias con operaciones propias —pero puede recabar de sí mismo o del entorno informaciones que indiquen el rumbo. No hay duda de que esto es efectivamente posible sobre todo en estos sistemas operativamente clausurados. Se trata aquí de probar distinciones operativas, es decir, probar en el sentido de que su utilización produce diferencias que bajo la forma de sistema continúan —o no continúan.

Pueden formularse reflexiones muy parecidas con conceptos más recientes de la semiótica. Allí la diferencia primaria se fija por lo pronto con los signos. Como racional se considera el esfuerzo de hacer legible al mundo con la ayuda de relativamente pocos signos, aunque se prestan a combinaciones prácticamente infinitas. La tradición había entendido los signos como referencias, como indicio de algo existente, como algo 'presente'. La crítica de esta tradición, por ejemplo la de Jacques Derrida, sólo mantiene el hecho operativo del *take off*, del despegue, de la producción de *différence* mediante

[249] O según la definición de distinción de Spencer Brown como "perfect continence", *op. cit.,* p. 1.

[250] Spencer Brown, *op.cit.,* p. 57.

différance. El signo se debe a su otro lado —el cual no está disponible para las designaciones; se debe al *unmarked space* de Spencer Brown, al 'blanco del papel', al silencio donde se registran los sonidos.[251] El que el silencio se mantenga en silencio es (y sigue siendo) condición para el juego de combinaciones de los signos, que se sirve de combinaciones propias. Como se aprecia: se trata de producción de diferencia mediante indiferencia. Las únicas distinciones que funcionan no son las últimas —y eso es válido también si se suman a la distinción sistema/entorno. O en palabras de Glanville: "When the final distinction is drawn (*i.e*., the ultimate) there has already been drawn another, in either intension or extension, namely the distinction that the final distinction is NOT the final distinction since it requires in both cases (identical in form) that there is another distinction drawn; *i.e*., there is a formal identity that adds up to re-entry".[252]

Si se sigue la propuesta conceptual arriba insinuada, la racionalidad del sistema presupone la reentrada de la forma en la forma. La racionalidad, sin embargo, no se alcanza sólo con esto. Además debemos tener presente que la racionalidad se define y se persigue en el contexto de una distinción de la realidad; se debe gracias a una distinción que no es la última distinción. Bajo la condición de la realidad debe continuar la *autopoiesis* —en caso contrario, se debe a que falta la realidad correspondiente. En cuanto opera de modo autopoiético, el sistema hace lo que hace, y nada más. Traza un límite, construye una forma y se desentiende de todo lo demás. Consecuentemente, puede observar como entorno aquello que se ha excluido, y observarse a sí mismo como sistema. Puede observar al mundo con la distinción autorreferencia/heterorreferencia y, porque lo hace, puede continuar su propia *autopoiesis*. La autoobservación nunca puede revocar aquello que ha acontecido, dado que ella misma lo utiliza y lo continúa en el contexto de la *autopoiesis*. Tampoco puede alcanzar lo que ha producido de manera *autopoiética* como diferencia. En el operar real la autoobservación divide al mundo (al espacio no señalado) en sistema/entorno, y el resultado se sustrae a la comprensión que observa —así como en la terminología tradicional ningún ojo está en condiciones de ver la *plenitudo entis*. Después de haberse reformulado el problema, la racionalidad ya no se muestra más como paradójica, sino como imposible.

[251] Véase para esto —en conexión con Saussure— Ranulph Glanville, "Distinguished and Exact Lies" (*Lies* en el doble sentido de mentira y posición, N. L.), en Robert Trappl (ed.), *Cybernetics and Systems Research,* vol. II, Ámsterdam, 1984, pp. 655-662; trad. al alemán en Glanville, *Objekte,* Berlín, 1988, pp. 175-195.

[252] *Op. cit*., p. 657.

Esto tiene, no obstante, la ventaja de que pueden pensarse posibilidades de acercamiento. Un sistema puede construir su propia complejidad y, por tanto, su irritabilidad. Puede complementar la distinción sistema/entorno desde cualquiera de los dos lados mediante distinciones sucesivas y de esta manera aumentar sus posibilidades de observación. Puede volver a utilizar indicaciones y con ello condensar referencias o no volver a usar indicaciones, con lo cual se borran. Puede recordar y olvidar y así reaccionar a la frecuencia de irritaciones. Con todo esto, la reentrada de la distinción en lo ya distinguido se enriquece y se abastece de capacidades de enlace más complejas. A diferencia de las concepciones propias de la tradición, aquí no se trata de acercarse a un ideal, no se trata de una mayor justicia, de una mejor formación, ni de la autorrealización de un espíritu subjetivo u objetivo. No se trata de alcanzar la unidad; porque, como se ha dicho, sería volver a la paradoja o a su sustituto: la imposibilidad. Racionalidad del sistema significa exponer una distinción (es decir, la distinción sistema/entorno) ante la realidad y ponerla a prueba en ella.

Esto puede ilustrarse con el ejemplo de los problemas ecológicos de la sociedad moderna.[253] Hay que partir, primero, de que, por ejemplo, la economía de mercado opera como sistema operativamente clausurado y que por eso no puede a la vez optimizar al "sistema ecológico" —si es que éste es un sistema. No sería racional ignorar estas condiciones, porque esto significaría lanzarse a ciegas. Tampoco pueden resolverse estos problemas eludiendo las intervenciones en el entorno o, menos aún, ignorando la diferencia sistema/entorno; es decir, suspendiendo el funcionamiento de la sociedad.[254] Esto significaría perseguir la racionalidad como catástrofe final —no es difícil imaginar concreciones más pequeñas de este mismo principio: por ejemplo, interrumpir la producción energética, química, etcétera. Un modo racional de afrontar los problemas puede ser pretendido únicamente en la sociedad y sólo bajo la condición de proseguir con su *autopoiesis* —y esto implica siempre el mantenimiento de la diferencia. El mismo problema se repite dentro de la sociedad en el ámbito de cada uno de sus sistemas funcionales. Aun aquí las oportunidades de racionalidad consisten en el mantenimiento y en la utilización de las diferencias, no en su eliminación. La irritabilidad de los sistemas debe reforzarse, lo que sólo puede ocurrir en el contexto de su operar autorreferen-

[253] Al respecto véase arriba sección VIII.

[254] Véase el fascículo 4-5 (1994) de la *Revue internationale de systémique*; además, por ejemplo, Richard N. Norgaard, "Environmental Economics: An Evolutionary Critique and a Plea for Pluralism", en *Journal of Environmental Economics Management* 12 (1985), pp. 382-394. La "plea for pluralism" en último término significa: necesidad de decisiones políticas, es decir, desplazamiento de la referencia sistémica.

cialmente cerrado. Pero precisamente a esto aspira la teoría de sistemas cuando trata la distinción sistema/entorno como la forma del sistema. Más que en cualquier otra teoría de la sociedad, emergen de esta manera en el centro de la concepción teórica los problemas ecológicos, y exactamente en el mismo sentido los problemas humanos. El hecho de que la teoría se centre en la diferencia agudiza de tal manera la mirada hacia los problemas evocados que elimina toda esperanza de que se solucionen y desaparezcan. Sólo si esto se acepta podrán tratarse los problemas como programas de trabajo y podrá intentarse la mejora de posición del sistema sociedad en relación con su entorno humano (y su entorno no-humano), conforme a criterios que deben trazarse y modificarse en la misma sociedad.

Estas reflexiones dejan ver al mismo tiempo hasta qué punto el problema de racionalidad de la modernidad está enlazado a la forma de diferenciación de la sociedad. Si la sociedad moderna en su transición hacia una primordial diferenciación por funciones tiene que renunciar a contar con un sistema guía (cúspide o centro), entonces tampoco puede ya producir para sí misma una pretensión de racionalidad unitaria. Esto no excluye la posibilidad de que los sistemas funcionales, cada uno para sí mismo, traten de reflexionar la unidad de la diferencia sistema/entorno. Aquí pueden tomarse en cuenta tanto el entorno natural como el humano del sistema sociedad; tanto las sensibilidades ecológicas como las humanistas ponen de manifiesto estas posibilidades y también sus limitaciones. No obstante, aun en esta cuestión hay que mantener separados los sistemas de referencia: ningún sistema encargado de una función tiene la capacidad de reflexionar dentro de sí a la sociedad, porque eso exigiría que cada sistema funcional atendiera las restricciones operativas de todos los otros sistemas funcionales, uno por uno.[255] La racionalidad de la sociedad bajo condiciones modernas se vuelve utopía en sentido estrictamente literal. Para la racionalidad ya no hay lugar en la sociedad, pero al menos esto puede saberse. Y, por supuesto, nada habla en contra —más bien este argumento habla a favor— de que los sistemas funcionales inicien una mayor solicitud por el entorno de la sociedad total, ya que nadie más puede hacerlo.

Sustentada en este sentido en la paradoja del observar, la racionalidad sistémica no pretende adjudicarse el título de "razón". Para un concepto de competencia de esta índole falta el sujeto. "Razón" fue un título con el cual se distinguió a la ignorancia en referencia a las contradicciones entre los medios

[255] Esto en relación a Georg Kneer, "Bestandserhaltung und Reflexion: Zur kritischen Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität", en Michael Welter y Werner Krawietz (eds.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt, 1992, pp. 86-112.

y los fines. En este sentido, la razón se consideraba inocente y se ufanaba de ser "crítica". Pero la palabra ostentosa de "crítica" oculta una debilidad que hoy día ya no puede ignorarse más. La razón está sujeta a que se le lleven a dictamen estados del mundo —prácticamente textos. Pero el problema es que desde la crítica a los estados del mundo (o a las condiciones del mundo) no es posible llegar a un planteamiento racional del cambio. Esto se ve hoy por todas partes, en la planificación de los procesos productivos de las fábricas, en la política ecológica, en el esbozo de las obras de arte, en el diseño de teorías que se apartan de lo hasta entonces usual. Siempre se presuponen rutinas que dejan ver la necesidad del cambio y con eso se da la pauta para las intervenciones. Pero de ahí no resulta ninguna indicación de la racionalidad de los cambios, ni mucho menos un planteamiento para adaptarse a ellos racionalmente. Una crítica de las rutinas más bien disolvería las bases cognitivas de la percepción de una necesidad de cambio. Esta podría ser una de las razones por la cual las teorías evolutivas siempre ejercen fascinación allí donde las pretensiones de racionalidad no pueden sostenerse.

Tampoco puede comprenderse a la razón como un conjunto de criterios (o como instancia para su determinación) según los cuales es posible verificar *claramente* —antes y después de la comunicación— si deben o no aceptarse. Aceptar o rechazar es siempre una comunicación nueva, autónoma. Por eso a la razón se le puede citar a lo sumo retrospectivamente para simbolizar el acuerdo logrado; se hace necesaria sobre todo cuando quiere prescindirse de la circunstancia de que hubo intereses.

Tomando en cuenta la paradoja básica del observar y la reentrada de las distinciones en sí mismas, permanece, es cierto, el problema del punto ciego —por lo cual se vuelve necesario hacer invisible la paradoja. Toda observación tiene que desplegar su propia paradoja; es decir, tiene que reemplazarla por una distinción que funcione lo suficiente. Cualquier teoría que tenga la pretensión de describir el mundo y que busque en este sentido validez universal, debe tomar en cuenta esa invisibilidad necesaria, inevitable. Debe —por lo menos ante los otros— tenerla presente como su "ideología", su "inconsciente", "su demanda de latencia". Debe formularse, pues, en el nivel de observación de segundo orden. Pero entonces no puede evitarse la conclusión autológica sobre el propio observar.

Mirando hacia atrás ahora se entiende mejor por qué el continuo de racionalidad de la tradición vétero europea tuvo que abandonarse. Toda observación (incluyendo el conocer y el actuar) depende de la selección de una distinción, y selección significa dejar necesariamente algo de lado. Los títulos del siglo XX para tal efecto son: pragmatismo, historicismo, relativismo, pluralismo. Fueron formulados, no obstante, como reticencias a las pretensiones

universalistas de racionalidad. Pero cuando todo observar se ve obligado a disolver su propia paradoja sin poder dar razones idóneas (inocentes) para ello, los teoremas de la incompletitud en todas sus formas pierden el dejo de quedarse cortos ante lo que sería deseable. Ahora hay que partir de la universalidad de la coacción a seleccionar, de la universalidad del distinguir, del establecer límites; y una razón que no quiera reconocerlo corre el peligro de quedar asociada a una lógica totalitaria, si no es que terrorista. Aun ella participa —y de manera bien escondida— del teorema de la invisibilidad, porque no puede decir qué sucederá con aquellos que de ninguna forma admiten lo que la razón les propone.

Parece que la racionalidad siempre fue, no obstante la complejidad creciente de la sociedad, la válvula de escape donde se podían poner las esperanzas de una armonía definitiva; y la economía saca todavía provecho de ahí cuando legitima su autodescripción presuponiendo racionalidad en su praxis de decisión. Pero también partiendo de aquí se aprecia que la perspectiva de racionalidad registra a su vez la disolución de esta idea de armonía final: primero, mediante el supuesto de una '*invisible hand*' que garantiza buenos resultados, luego a través de la teoría de la evolución, después con la relativización de las preferencias subjetivas (que aun cuando se consideren socialmente interdependientes no pueden considerarse estables). Finalmente habría que dudar si se sostiene la referencia al individuo del problema de la racionalidad —ya sea en el sentido del *rational choice*, o ya en el del entendimiento comunicativo. A lo mejor esto también es tan sólo un elemento tradicional, porque si bien se espera racionalidad de los miembros de una organización o de una profesión, difícilmente se esperaría de las personas en su vida privada. La sociología en esta pendiente no puede ofrecer sostén —y mucho menos mediante conceptos como los de ética, cultura o institución. La teoría de sistemas se vale por lo menos de la relativización de las referencias sistémicas al plantear la pregunta de a qué sistema se le confiere mayor peso en la cuestión de la racionalidad. Y entonces la respuesta debería ser inequívoca: a las organizaciones y a las profesiones —aludiendo al sistema social omniabarcador de la sociedad y a las formas en la cuales la sociedad reespecifica aquellos criterios que han llegado a ser considerablemente generales.

Por supuesto que con ello no se afirma que la sociedad —mediante normas, reglas o directivas— pueda dar orientaciones generales que merezcan el predicado de racional a sus sistemas parciales. La sociedad, a lo más —como lo veremos en múltiples oportunidades—, se conduce mediante fluctuaciones que obligan a los sistemas funcionales (o regionales) a desarrollar estructuras disipativas y, con ello, autoorganización. Puede ser que aquí jueguen un

papel otras paradojas muy distintas y otras muy diversas distinciones —por lo menos otras distinciones de autorreferencia y heterorreferencia. Eso debe dejarse a investigaciones más concretas. Pero no cambia para nada el hecho de que el concepto de racionalidad debe quedar referido en primer plano al sistema de la sociedad del mundo, si quiere entenderse cómo se reproduce el contexto de otras racionalidades sistémicas.

Como sea que se decida sobre el concepto de racionalidad y sus condiciones, apelar a la racionalidad le sirve a la comunicación habitual para marcar una posición intransable. Hay demanda para esto. Y a la vez en tal proceder se especula con la inercia del proceso de comunicación. No dejará su tema para dirigirse a las condiciones de racionalidad sólo porque alguien afirma que algo es racional o irracional. Aun cuando el esclarecimiento conceptual no conduce a ningún fin, esto no tiene que llevar al desánimo para seguir apelando a la racionalidad en la comunicación ordinaria; en cierta forma es la tierra que alimenta siempre de nuevo la necesidad de que se esclarezcan las condiciones de racionalidad.

2. MEDIOS DE COMUNICACIÓN

I. Médium y forma

Si por un instante dejara de considerarse la existencia de facto del sistema sociedad —el cual reproduce comunicación a través de comunicación— se caería en la cuenta de lo extremadamente improbable que resulta el contexto comunicativo. La comunicación se vuelve probable por sí misma y no puede efectuarse como acontecimiento aislado. Toda comunicación supone comunicaciones —estimuladas por ella misma y ante las cuales reacciona— de su mismo tipo. Sin una referencia recursiva de este género no habría ningún motivo para que la comunicación sucediera.

Esto significa ante todo que el enlace de una comunicación con otras no puede acontecer arbitrariamente o al azar; entonces la comunicación no sería posible como lo que es, una comunicación. Debe haber probabilidades que guíen la expectativa, de otra manera la *autopoiesis* de la comunicación no sería posible. Esto, sin embargo, sólo desplaza nuestro problema hacia la pregunta de cómo la comunicación misma puede superar su propia improbabilidad de suceder.

Si además se consideran los requisitos que deben satisfacerse para llevar a cabo la comunicación, entonces su improbabilidad se vuelve más evidente. Ya anotamos[1], en el capítulo anterior, que la comunicación es una síntesis resultante de tres selecciones: información/darla-a-conocer/entenderla. Cada uno de estos componentes es en sí mismo un acontecimiento contingente. La información es una diferencia que transforma el estado de un sistema, es decir, que produce una diferencia. Pero ¿por qué precisamente una determinada información, y no otra, debe ser la que influya en un sistema? ¿Puesto que se da a conocer? Pero la preferencia por una determinada información para luego darla-a-conocer es también algo improbable. ¿Por qué en general alguien debe dirigirse a otro bajo una determinada forma de darla-a-conocer, habiendo tantas otras posibilidades de comprometerse sensatamente? Y, por

[1] Cf. cap. 1, V.

último, ¿por qué alguien debe centrar su atención sobre la manera en que otro da a conocer, e intentar comprenderla y orientar su comportamiento por la información dada a conocer —aun estando en libertad de desatender todo esto? Posteriormente, todas estas improbabilidades se multiplican en la dimensión temporal. ¿Cómo es posible que la comunicación alcance rápidamente su objetivo y, en particular, cómo es posible que (con regularidad esperada) a una determinada comunicación le siga otra, que ya no es la misma?

Si ya cada componente de la comunicación, considerado en sí mismo, es improbable, con mayor razón lo es la síntesis de todos ellos. ¿Cómo es posible que alguien no sólo perciba a otro —cuyo comportamiento puede ser por ejemplo peligroso o cómico—, sino además lo observe apoyado en la distinción de información/darla-a-conocer? ¿Cómo es posible que alguien espere ser observado de esa manera y, por tanto, pueda disponerse en ese sentido? ¿Cómo es posible que alguien se anime a dar-a-conocer una información, si precisamente entender el sentido de ese darla-a-conocer autoriza a quien lo entiende a rechazarlo? Si se parte de lo que es probable para los sistemas psíquicos que participan, también resulta difícil hacer comprensible el logro de la comunicación.

Preguntas de ese tipo habría que dirigirlas en principio a la teoría de la evolución y a la teoría de sistemas. Volveremos a ello en los dos siguientes capítulos. Pero la comunicación misma tiene que cargar con esa improbabilidad inmanente. ¿Cómo es posible la comunicación y en dónde está puesta su idoneidad? Son preguntas condicionadas por la solución (o mejor dicho, transformación) que se dé al problema de la inmanente improbabilidad de la comunicación.

Sin embargo, casi nunca se plantea el problema de manera tan aguda. Por lo general, nos es suficiente el razonamiento según el cual la comunicación se comprueba por su función: aligeramiento y ampliación de las capacidades cognoscitivas de los organismos vivientes. Por motivos biológicos ineludibles, los seres vivos viven como seres individuales. Pero no viven independientes unos de otros. Las especies más desarrolladas disponen de movilidad propia y de la posibilidad de percepción a distancia. Entonces, cuando esto se alcanza puede ser evolutivamente exitoso no sólo ampliar las propias capacidades de percepción,[2] sino además intercambiar informaciones, sin que

[2] Una teoría de la evolución que utiliza este punto de vista es la que sirve de fundamento a las investigaciones que Donald T. Campbell ha desarrollado durante años. Véase, por ejemplo, prosiguiendo la psicología de Egon Brunswik, “Pattern Matching as an Essential in Distal Knowing”, en Kenneth R. Hammond (ed.), *The Psychology Egon Brunswik*, Nueva York, 1966, pp. 81-106. Así como “Natural Selection as an Epistemological Model”, en Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *A Handbook of Method in Cultural Antropology*, Garden City, N. Y., 1970, pp. 51-85; y “On the Conflicts Between

cada uno uno tenga que procurarlas por sí mismo. A este contexto la literatura le dedica diversas denominaciones, "vicarious learning",[3] o "economy of cognition".[4] El punto de vista es el siguiente: con la ayuda de los demás pueden procurarse muchas más informaciones y, sobre todo, de modo más rápido que a través de los propios órganos de los sentidos. Según esto, las nuevas teorías sobre la "hominización" enfatizan el desprendimiento del 'hombre' —como rama particular de la evolución— no directamente en razón de las capacidades superiores para manejar las relaciones con la naturaleza externa, sino de las exigencias cognitivas tan propias del campo de lo social —donde se hallan esos primates en vías de evolución hacia el hombre.[5] La solución del problema parece aportarse, entonces, por el desarrollo simultáneo de una *extrema dependencia social y de un alto grado de individualización*: este desarrollo se alcanza mediante la construcción de un orden complejo de comunicación provista de sentido, la cual determina la ulterior evolución del ser humano.

El argumento, aunque útil, no es suficiente como explicación. De ahí sólo pueden desprenderse datos sobre el entorno del sistema llamado sociedad, o de los correspondientes sistemas de comunicación animal. Si los seres vivos no existieran como individuos (si no hubiera ventajas derivadas de la información a distancia, si no fuera útil la ampliación de los límites de la capacidad de los sentidos —ampliación que muestra ser idónea para la percepción a distancia en razón de la percepción a distancia que tiene de los otros), no podrían formarse sistemas de comunicación. El entorno que posibilita todo esto nos permite entender muchas cosas; no puede, sin embargo, explicarnos cómo es posible acceder a la *autopoiesis* de la comunicación, a la clausura operacional de los sistemas comunicativos. Con respecto a esto, el entorno no nos dice más de cuanto nos diría una explicación química acerca de la *autopoiesis* de la vida. Por lo general es común que haciendo sólo referencia a la

---

Biological and Social Evolution and Between Psychological and Moral Tradition", en *American Psychologist* 30 (1975), pp. 1103-1126.

[3] Véase Alfred A. Lindesmith y Anselm L. Strauss, *Social Psychology*, 3ª ed., Nueva York, 1968, pp. 284ss.; Albert Bandura, "Vicarious Process: No Trial Learning", en Leonard Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psichology*, Nueva York, 1968, pp. 76ss.; Justin Aronfreed, *Conduct and Conscience: The Socialization of Internalized Control over Behavior*, Nueva York, 1968, p. 76ss. Investigaciones más antiguas se encuentran también bajo el término *Imitación*.

[4] De esta manera, Donald T. Campbell, "Ethnocentric and other Altruistic Motives", en *Nebraska Symposium on Motivation*, 1965, pp. 283-311 (298s.).

[5] Véase al respecto Eve-Marie Engels, *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie,* Frankfurt, 1989, pp. 183ss.; con más notas de bibliografía.

función no se explique ni la existencia de algo ni a través de qué estructuras se hace posible a sí mismo. Y con mayor razón, una referencia funcional que remite a necesidades o ventajas del entorno no basta para explicar cómo opera el sistema. En cuanto se entiende la extremada improbabilidad de la operación y verificación del acontecimiento de la comunicación —a pesar del presupuesto de un entorno que la encauza— hay que buscar la explicación en el sistema mismo.

Si se elevan las pretensiones de exactitud conceptual se ve rápidamente que las ventajas derivadas de la ampliación social de las capacidades cognoscitivas de los seres vivos no pueden en absoluto obtenerse por el hecho de que se vuelven dependientes entre sí. El razonamiento, tan apreciado por la tradición, de las relaciones entre los seres vivos (y entre ellos, los seres humanos) encubre esta circunstancia. Los seres vivos viven como individuos, viven como sistemas determinados por la estructura. Desde este punto de vista, es caso de constelación azarosa si un ser vivo, haciendo lo que hace, se vuelve útil para otro. Hacerse dependiente, en efecto, significaría tan sólo multiplicar recíprocamente las improbabilidades. Las ventajas sólo pueden obtenerse por el hecho de que los seres vivos se vuelven dependientes de un sistema de orden superior con cuyas condiciones pueden elegir los contactos recíprocos y, en consecuencia, precisamente por esto no son en lo más mínimo dependientes unos de otros. Para los seres humanos este sistema de orden superior, que su vez no vive, es el sistema de comunicación llamado sociedad.[6] En otras palabras, debe existir en el plano del sistema emergente un modo propio de operar (aquí la comunicación), una propia *autopoiesis*, una posibilidad autogarantizada de continuidad de las operaciones; de otra manera, la evolución de las posibilidades del 'vicarious learning' nunca hubiera resultado exitosa.

Con esto se expresa también que una 'transferencia' de información de un ser viviente a otro (o de un sistema de conciencia a otro) no es posible.[7]

[6] No es, por tanto, solamente un sistema de concentrada dependencia del dominio político en el sentido de Hobbes. Tampoco es sólo un sistema de dependencias disueltas y elegibles, tal como se dio con la transición de la economía de trueque a la del dinero. Éstos son ejemplos de logros evolutivos exitosos dentro del ámbito de nuestra problemática. Pero no nos conducen a una teoría de la sociedad o, en todo caso, llevan a una teoría que define a la sociedad mediante la primacía de la política o de la economía.

[7] Para esta idea todavía poco común véase también Benny Shannon, "Metaphors for Language and Communication", en *Revue internationale de systémique* 3 (1989), pp. 43-59. Cf. además Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie,* Braunschweig, 1982, pp. 57s. O Klaus Kornwachs y Walter von Lucadou, "Komplexe Systeme", en Klaus Kornwachs (ed.), *Offenheit - Zeitlichkeit - Komplexität: Zur Theorie offener Systeme,* Frankfurt, 1984, pp. 110-165 (120). "De esta manera la información se presenta como

De ahí que la comunicación no pueda aprehenderse como proceso de transmisión. Las informaciones son siempre diferencias en el tiempo (internas al sistema), es decir, diferencias de los estados del sistema que resultan de combinar designaciones autorreferenciales y heterorreferenciales —pero siempre procesadas en el interior del sistema. Si esto es válido para la formación de los sistemas neurofisiológicos, lo es tanto más para los sistemas de comunicación.

Los sistemas de comunicación se constituyen a sí mismos mediante la distinción médium/forma.[8] Esta distinción habrá de servirnos para reemplazar el concepto de transferencia, que no resulta plausible en el marco de la teoría de sistemas.[9] Además nos ahorraremos la búsqueda de "elementos últimos" —los cuales de todos modos no existen según los resultados de una metafísica nuclear como la de Heisenberg. Una distinción dependiente del observador entra en lugar de los puntos fijos ontológicos tan discutidos en los debates entre reduccionismo y holismo. Cuando hablamos de "medios de comunicación" puntualizamos siempre el empleo operativo de la *diferencia* entre sustrato medial y forma.[10] La comunicación es únicamente posible como procesamiento de esta diferencia; y ésa es la respuesta que damos al problema de la improbabilidad de la comunicación.

Parecido al concepto de información, también la distinción médium/forma (estrechamente ligada a él) es siempre un estado *interno* al sistema.

---

un proceso cuya eficacia se determina por condiciones marginales termodinámicas y por información ya existente. La diferencia entre emisor y receptor, tal como se encuentra formulada estrictamente en la teoría de información de Shannon, queda suspendida".

[8] Para un debate más amplio de esta distinción referida a los sistemas funcionales, cf. también Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990, pp. 53ss., 181ss —en castellano: *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1996. cap. 1, V., cap. 3, III; *idem*, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 165ss —en castellano: *El arte de la sociedad*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2005, cap. 3.

[9] Reemplaza o por lo menos complementa también la distinción entre "langue" y "parole" de Saussure. Esta distinción puede generalizarse a la de estructura y acontecimiento. Pero entonces también se ve que le falta todo lo que logra la teoría de sistemas, *i.e.*, ofrecer una explicación de cómo los acontecimientos producen estructuras y las estructuras dirigen acontecimientos. La distinción médium/forma se coloca en este ámbito intermedio. Presupone tanto acontecimientos elementales (*paroles*) como también la necesidad de un lenguaje estructurado para efectuar este acoplamiento y variarlo de momento a momento.

[10] En el uso de la expresión "medios de comunicación" seguimos la costumbre lingüística establecida. Ahí donde se vuelva importante una mayor precisión y deba indicarse sólo un lado de la distinción a diferencia del otro y no en unidad con éste, hablaremos, como hemos hecho más arriba en el texto, de "sustrato medial".

Y como ocurre con la información, tampoco para la diferencia médium/forma existe correspondencia alguna con el entorno —aunque evidentemente se dan por supuestas las condiciones de posibilidad colocadas en el entorno y los acoplamientos estructurales respectivos. La comunicación no presupone, entonces, identidades últimas (átomos, partículas) que no estén formadas por ella misma mediante distinciones propias. Ni la "información" ni la distinción médium/forma "representan" en el sistema estados físicos del entorno. Si ya esto es válido para los medios de percepción (la "luz" no es un concepto físico), tanto más lo es para todos los medios de comunicación que enseguida trataremos. Todo esto significa además que la adecuada complejidad siempre debe ajustarse al modo y a la manera en la cual el sistema que procesa informaciones estructura su propia *autopoiesis*.

La distinción sustrato medial/forma descompone el problema general de la complejidad estructural con ayuda de una distinción ulterior: elementos acoplados de manera floja/ elementos acoplados de manera firme.[11] Esta distinción parte del supuesto de que cada elemento no puede acoplarse con cada uno de los otros; pero con esto reformula —antes de adoptarlo— el problema de la selección mediante una distinción que permite representar las formas (en el sentido de acoplamientos firmes) como selección en el ámbito de un médium.

Una distinción así está ya en la base de los procesos de percepción de los organismos.[12] Estos procesos presuponen medios específicos de percepción como la luz, el aire o los campos electromagnéticos —los cuales pueden quedar, a través de los organismos perceptores, ligados a formas específicas. Además, estas formas, en virtud de complejos procesos neurofisiológicos, se manifiestan y pueden valorarse como cosas determinadas, ruidos determinados, señales específicas... Aquí el médium puede llegar a ser forma: se deja

[11] Nos encontramos aquí muy cerca de la distinción entre estados de equilibrio y estados de desequilibrio, común en las ciencias naturales, tal como la utiliza en particular Ilya Prigogine, identificándola con la distinción entre entropía y neguentropía o con la de desorden y orden. Estas formulaciones dejan la impresión de que se trate de estados diferentes, incompatibles entre sí. El desarrollo mismo de las ciencias naturales, sin embargo, va más allá cuando se piensa, por ejemplo, en la investigación del caos. Con ello el problema se desplaza hacia la teoría del tiempo, y particularmente hacia la pregunta de cómo debe entenderse la "simultaneidad" en relación con el "tiempo". En todo caso, la distinción médium/forma parte del hecho de que los estados del acoplamiento (sea flojo o firme) se dan de manera simultánea y tienen que distinguirse objetivamente. No se trata de una teoría del surgimiento del orden como desarrollo del médium hacia la forma.

[12] Aun la distinción utilizada en el texto ha sido desarrollada siguiendo el ejemplo de los medios de percepción. Véase Fritz Heider, "Ding und Medium", en *Symposion* 1 (1926), pp. 109-157.

que la luz entre en las catedrales —es decir, que se haga forma— para jugar con las columnas y las ojivas. La estructura física del mundo debe hacer posible todo esto, pero la diferencia entre médium y forma es una prestación propia del organismo perceptor.

Aunque sobre fundamentos completamente diferentes, la misma distinción se encuentra como base operacional de los sistemas de comunicación. También aquí —como ya lo habíamos anticipado en la aclaración sobre el concepto de sentido y en el análisis del lenguaje—,[13] existe tanto un médium específico del sistema como formas referidas a él, instaladas en el médium. Las palabras, acopladas de manera floja, se recogen en oraciones y adquieren de esa manera una forma temporal en la comunicación que en lugar de disminuir el material de las palabras más bien lo reproduce.[14] La distinción médium/forma traduce la improbabilidad de continuación operativa del sistema en una *diferencia que puede ser tratada en el sistema* —y con eso se transforma en marco de posibilidad de la *autopoiesis* del sistema. El sistema opera ligando al médium mismo a formas propias, sin que por ello lo consuma, como la luz no se consume por el hecho de que se vean las cosas. Las formas que a veces se actualizan (cosas vistas, palabras dichas) acoplan los elementos del sistema para la utilización momentánea, pero no los destruyen. En la utilización operativa la diferencia médium/forma persiste y se reproduce mediante ella. Aquí todo depende de la diferencia misma, y no sólo de la forma que en cada momento se condensa en la operación. Y sí: la posibilidad de percibir impresiones de colores o de formular palabras presupone justamente que estas unidades no expiran en la operación, sino que se reproducen y permanecen utilizables en el contexto de otras formas.

Es oportuno recordar aquí que por "forma" entendemos el señalamiento de una distinción. Por tanto, la distinción médium/forma es también una forma. La distinción se implica a sí misma y vuelve autológica a toda teoría que la utilice. Para explicar lo que entendemos por médium y por forma debemos aplicar el lenguaje, utilizamos, pues, la distinción médium/forma. En la perspectiva de la teoría tradicional del conocimiento esto es un error que vuelve inutilizable todo lo que de allí se deriva. Encontraremos el mismo problema cuando en los próximos capítulos utilicemos la distinción variación/selección (teoría de la evolución) y la distinción sistema/entorno

[13] Cf. cap. 1, III y VI.

[14] O en una versión más antigua: "Dos cosas hacen perfecto un estilo, lo material de las palabras y lo formal de los pensamientos, que de ambas eminencias se adecua su perfección" (Baltasar Gracián, "Discurso LX", en *Agudeza y arte de ingenio*, Huesca, 1649, cit. según la edición de Madrid, 1969, tomo II, p. 228).

(teoría de la diferenciación de los sistemas). Para las teorías con pretensiones universales son ineludibles autologías de este tipo: su presencia más que objeción constituye por el contrario prueba del rango teórico de la conceptuación empleada.

Es importante describir del modo más preciso posible la forma de la distinción (médium/forma) para poder cada vez establecer cuál es la distinción que utiliza una operación y por tanto dónde está el punto ciego que ella misma no puede observar. Nosotros hacemos esto mediante la distinción *acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme de los elementos*. Un médium está constituido por elementos acoplados de manera floja; una forma, por el contrario, coloca estos mismos elementos en un acoplamiento firme. Tomemos como ejemplo el médium de la acción e imaginemos a la sociedad como la totalidad de sus acciones. La libertad se basa entonces en el acoplamiento firme de las acciones atribuidas a personas individuales, las cuales se reconocen por la forma de sus acciones. El acoplamiento flojo ofrece la posibilidad de reclutar acciones para fines que en algún momento puedan surgir, dado que los fines no están atados a las personas. Las sociedades que permiten un alto grado de libertad terminan admitiendo que el actuar ya no está disponible para objetivos colectivos[15] y terminan (cosa sólo en apariencia paradójica) en un Estado gigantesco, el cual, dada esta libertad, necesita mucho dinero para realizar sus programas. Acoplamiento es un concepto que implica tiempo. Se debería hablar de acoplar y desacoplar, de una integración momentánea que provee de forma pero que puede descomponerse de nuevo. Al médium se le afirma para después aflojarlo. Sin médium no hay forma, y sin forma no hay médium, y esta diferencia puede reproducirse continuamente en el tiempo. La diferencia acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme posibilita (sea cual sea el acuñamiento objetivo o la base de percepción) que las operaciones de los sistemas estabilizados dinámicamente se sujeten a un proceso temporal, y posibilita además sistemas autopoiéticos de este tipo. En vista de este quedar-flojo/firme puede decirse también que el médium circula en el sistema. Tiene su unidad en el movimiento.

Este proceso temporal de constante acoplamiento y desacoplamiento sirve —como en una máquina de von Neumann— tanto para continuar la *autopoiesis* como para formar y cambiar las estructuras necesarias para ello; la distinción clásica de estructura y proceso se trastoca. Lo cual, no por último, significa que la unidad del sistema ya no puede definirse por la estabilidad estructural relativa (aunque todavía se trate de conservación del sistema), sino por la

[15] La razón de esto la ofrece Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., 1965.

manera específica por la que un médium posibilita la creación de formas. Dado que el sentido sólo puede actualizarse a modo de acontecimiento —lo cual sucede en horizontes que proporcionan un sinnúmero de posibilidades diversas de actualización—, todo sentido que en el momento se experimenta (o se comunica) es una forma; esto es, la señalización de una distinción y por ende una fijación determinada; aunque las remisiones que aquí se entrelazan crean una relación de acoplamiento flojo sobre el "así sucesivamente" de otras posibilidades —las cuales sólo pueden afirmarse mediante subsiguientes actualizaciones. Lo que se realiza en actualidad, ya sea como recuerdo concreto o como anticipación, es acoplamiento firme; el acoplamiento flojo se encuentra en la posibilidad no inmovilizada de pasar de un lado al otro.

La circulación se efectúa también porque la forma es más fuerte que el sustrato medial. La circulación (en el ámbito de los elementos acoplados de manera floja) se impone más bien como acoplamiento firme —y esto sin ninguna consideración acerca de los criterios de selección, de los puntos de vista de la racionalidad, de las directrices normativas o de otras preferencias de valor. Diferente a lo postulado por la teoría de la 'acción comunicativa' de Jürgen Habermas, nosotros nos libramos de incluir pretensiones de racionalidad en el concepto de comunicación;[16] sostenemos únicamente la existencia de un *contexto relacional entre capacidad de imponerse y fugacidad temporal de la forma*. Los medios de comunicación —de igual manera que el concepto de sistema o el concepto de evolución— no prejuzgan en dirección de la racionalidad. En este plano elemental es válido tan sólo aquello de que sucede lo que sucede. Por otra parte, las formas son menos estables que el sustrato medial. Se conservan tan sólo con ayuda de dispositivos especiales como son la memoria, la escritura, el libro impreso. Y aunque una forma se tome como algo importante —y aquí introducimos el concepto de semántica— se conserva la libre capacidad del sustrato medial de proceder a realizaciones siempre nuevas. Los elementos flojos (o muy poco apretados) están disponibles en gran cantidad. Las palabras, por ejemplo, pueden usarse tanto cuanto se quiera sin que con ello se disminuya en lo más mínimo la posibilidad de utilizarlas. Cierto es que usos reiterados "condensan" con frecuencia de tal forma el sentido de las palabras que la capacidad de combinación (manera y amplitud de banda de posibilidades de aplicarlas) sufre variaciones en el

[16] En Habermas la inclusión de estas pretensiones lleva adicionalmente al hecho de que las formas de comunicación que se escapan a tales pretensiones de todas maneras *deben admitirse* —aunque para que la teoría salga en su auxilio *debe devaluarlas*: por ejemplo, como actuar que es sólo "estratégico". Para una exposición completa véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981 —existe además mucha bibliografía secundaria al respecto.

curso del procesamiento de la diferencia entre sustrato medial y forma —en el curso, pues, de la historia de la lengua.

Por último, debe tenerse en cuenta que el sustrato medial no tiene el poder de acoplarse operativamente al sistema: únicamente las formas pueden hacerlo. Con elementos que no tienen forma —flojamente acoplados— el sistema no puede emprender nada. Esto es válido incluso para la percepción: no se ve la luz sino las cosas, y si se ve la luz se ve desde la forma de las cosas;[17] no se oye el aire sino los ruidos, y el aire mismo debe hacer ruido para que se oiga. Lo mismo vale para los medios de comunicación. Aquí —si reparamos en el lenguaje— no son las palabras las que forman sentido capaz de ser procesado en la comunicación[18] sino las frases. En la distinción acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme además de una asimetría temporal se halla también contenida una asimetría objetual. Y esta asimetría es también una de las condiciones de la *autopoiesis* del sistema de comunicación llamado sociedad.

Sobre la base de esta forma asimétrica de la distinción sustrato-medial/forma, los sistemas de comunicación procesan comunicaciones. De esa manera hacen que el sentido se enfoque a aquello que sucede y que busca enlace. Así se llega a la emergencia de la sociedad, y así se reproduce la sociedad en el médium de su comunicación. Sustituimos con este concepto —construido de manera más compleja— la representación habitual de un medio de transferencia cuya función consiste en "mediar" entre organismos que viven independientemente. Con esto también se abandona o cuando menos se reduce a un efecto el antiguo sentido de la *com*municatio: establecer la comunidad de la vivencia. Esto se deriva de la concepción arriba expuesta según la cual no es suficiente ver la función de la comunicación en la expansión o aligeramiento de las capacidades cognitivas de los seres vivos. En realidad es difícil ver cómo los seres vivos —incluidos los seres humanos— pueden tener algo en común en la 'oscura interioridad de su conciencia'.[19] En lugar de esto, el concepto de medios de comunicación nos debe explicar de qué manera

[17] La antigua óptica se había planteado las cosas en el sentido exactamente opuesto: la partícula de la luz se entendía como *input*, como sensaciones que irrumpen desde fuera. Hoy, en cambio, se excluye que los estímulos puedan percibirse. Véase en relación con este cambio de teoría James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, 1979, pp. 54s.

[18] No negamos absolutamente que puedan existir frases de una palabra. Basta con que se grite "¡cuidado!" y que se responda "¿a qué?".

[19] Esto es casi una cita literal de Hegel. Él habla de la "tenebrosa interioridad del pensamiento" en *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol. 1, cit. en la edición de E. Moldenhauer, Frankfurt, 1970, p. 18. Sin embargo, no saca nuestras consecuencias.

—sobre la base de la comunicación— se vuelve probable lo improbable: la *autopoiesis* del sistema de comunicación llamado sociedad.

II. Medios de difusión y medios de consecución

Los siguientes análisis están construidos sobre una distinción que hay que explicar brevemente a manera de entrada. La comunicación de la sociedad desarrolla diferentes medios/formas según sea el problema que haya de resolverse. Hablaremos de medios de difusión cuando se trate del *alcance de la redundancia social*. Los *medios de difusión* determinan y amplían el círculo de receptores de una comunicación. En la medida en que se difunde la misma información, la información se transforma en redundancia. La redundancia hace que la información exceda. Puede usarse para afirmar la pertenencia social: se narra algo conocido para documentar la solidaridad. Pero con ello no se gana información. Puede preguntarse a todo aquel que recibió la información —aunque preguntar repetidamente no hace que se genere información nueva.[20]

La difusión puede llevarse a cabo a través de interacciones entre presentes. La escritura amplía el círculo de receptores de manera todavía controlable. Aunque con el aumento del dominio de la escritura pronto ya no se sabrá qué textos ha leído cada cual y si recuerda su contenido. No es sino con la invención de la imprenta y después nuevamente con los medios de masas modernos cuando se vuelve anónima la redundancia social. En caso de duda hay que contar con que una información difundida ya se conoce y no es posible comunicarla de nuevo. Hoy día surge una demanda permanente de informaciones nuevas satisfecha por el sistema de los medios de masas —sistema que debe su propia *autopoiesis* a esta pérdida autogenerada de información.[21]

En la medida en que los medios de difusión generan redundancia social no sólo se vuelve más rápido el tiempo, sino también se vuelve más incierto (hasta quedar finalmente sin aclarar) si la información dada a conocer se acepta (o se rechaza) como premisa para una conducta posterior. Son demasiados —inimaginablemente muchos— los que participan y ya no es posible

[20] Cf. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Untersuchungen*, trad. al alemán Frankfurt, 1981, pp. 524s.

[21] Con más detalle véase N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 2ª ed., Opladen, 1996 —en castellano: *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2000.

averiguar qué es lo que la comunicación produjo. En los medios de masas se realizan discusiones controvertidas sobre esto y a este sistema le atraen los conflictos. Pero con eso no se esclarece (cuando mucho se simula) cuáles comunicaciones se aceptaron a lo largo de la sociedad y cuáles se rechazaron o simplemente se olvidaron.

En esta circunstancia, la evolución o se estanca o descubre soluciones a los nuevos problemas. Lo que primero se muestra, como consecuencia de la invención de la escritura, es que la religión se vuelve más rigurosa y se emplea con más intensidad como medio de motivación homogenizado. Con ello, sin embargo, se exagera la unanimidad, la cosmología de este medio de motivación. Una solución muy diferente —y que ya sólo de manera superficial se integra a la religión— la encuentra la sociedad en el desarrollo de un nuevo tipo de medios a los cuales llamaremos medios de consecución, es decir, *medios de comunicación simbólicamente generalizados*.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados ofrecen un nexo novedoso de condicionamiento y motivación. Hacen que la comunicación —en su ámbito respectivo, por ejemplo en la economía monetaria, o en el uso del poder de los cargos políticos— se sintonice a condiciones tales que elevan las expectativas de aceptación aun en el caso de tratarse de comunicaciones "incómodas". De tal suerte que uno se deshace de un bien o presta un servicio cuando (y sólo cuando) se le paga por ello. De igual modo se obedecen las órdenes estatales porque se amenaza con el empleo de la fuerza pública, y porque se sabe que dicha amenaza está legitimada conforme a derecho en la sociedad. Al institucionalizarse estos medios de comunicación simbólicamente generalizados se amplía el umbral de no rechazo de la comunicación —rechazo muy probable cuando se impulsa a la comunicación a ir más allá del ámbito de la interacción entre presentes. Estos medios de consecución se vuelven tan prominentes en la autodescripción cultural de la sociedad que ya no se recolectará información acerca de cuánta comunicación no se obedece o simplemente se olvida. La sociedad entonces se describe a sí misma como si pudiera contar con un consenso totalmente asegurado a través de principios, códigos y programas —como si hubiera una "opinión pública". El resto queda sin ser iluminado en la forma de una "pluralistic ignorance".[22]

El lenguaje solo no precisa si se reacciona a la comunicación con aceptación o con rechazo. Mientras el lenguaje se practica tan sólo oralmente —es decir, tan sólo en la interacción entre presentes— hay suficientes presiones sociales para decir más bien cosas agradables que desagradables, y para

[22] Véase para eso Floyd H. Allport, *Institutional Behavior: Essays Toward a Re-interpretation of Contemporary Social Organization,* Chapel Hill, N. C., 1933.

reprimir el rechazo de la comunicación. Cuando sólo hay comunicación oral el lenguaje funciona a la vez como “intrinsic persuader” (Parsons). Los medios de comunicación simbólicamente generalizados no surgen hasta que la evolución de la sociedad ha superado este umbral y hasta que dentro de la misma sociedad ha surgido una complejidad mayor en las dimensiones de espacio y tiempo. Entonces la comunicación se dirige cada vez más a situaciones todavía desconocidas. Si la evolución ayuda, la sociedad se sirve, por un lado, de la diferenciación de los sistemas[23] y, por otro, de la formación de medios especiales para reducir la contingencia vinculando el condicionamiento a la motivación, es decir, se sirve de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. La diferenciación de estos medios impulsa a la vez la diferenciación del sistema, es decir, da ocasión para que se diferencien importantes sistemas sociales encargados de una función.

Con este esbozo tan breve de las hipótesis que guiarán las investigaciones siguientes, queremos solamente recordar que su fundamento teórico supone a la sociedad como un *sistema social operativamente clausurado asentado en la comunicación*. Por ello, su evolución acompaña *a los problemas de la* autopoiesis *de la comunicación* —problemas que permanentemente varían sus condiciones precisamente en razón del suceso evolutivo. Con esto damos aviso de un programa de investigación complejo que se ha de realizar en los siguientes párrafos y capítulos con inevitables desvíos y cuestiones materiales de diversa índole.

III. Lenguaje

El médium fundamental de comunicación —el que garantiza la regular y continua *autopoiesis* de la sociedad— es el lenguaje. Sin lugar a dudas existe comunicación sin lenguaje, aquella que se efectúa mediante gestos o puede advertirse en el simple proceder —verbigracia en el trato con las cosas aunque no se le llame comunicación. Sin embargo, cabe la pregunta de si en caso absoluto de no existir el lenguaje —es decir, en caso de no existir experiencia lingüística—, es posible alguna comunicación, si es posible observar la distinción información/darla-a-conocer. De cualquier forma el proceder interpretado depende tanto de la situación del contexto que no deja espacio para la diferenciación entre médium y forma —y eso justamente lo aporta el lenguaje. En todo caso, sin lenguaje no es posible la *autopoiesis* de un sistema de comunicación porque ésta presupone siempre una perspectiva

[23] Cf. Odd Ramsöy, *Social Groups as System and Subsystem*, Nueva York, 1963.

regular de ulterior comunicación —aunque una vez posibilitada por el lenguaje permite que haya comunicación sin lenguaje.

Si se pregunta por el médium de comunicación prelingüístico cuyo efecto todavía no logra constituir sentido, éste sólo puede ser el total de las posibilidades de comportamiento entre individuos presentes. El movimiento-en-el-espacio debe haber jugado un papel central en esto. Siguiendo a George Herbert Mead también puede hablarse de secuencia recursiva de gestos (*gestures*) —tomando en cuenta que no es el acto específico sino la recursividad (enlace con lo anterior) la que desencadena efectos emergentes.[24] En tales contextos —realizados en forma de episodios— se encuentran ya señales específicas inconfundibles, aunque su ejecución es sumamente limitada. Tales señales no son todavía signos (referencia a algo diverso), sino únicamente disparadores de 'anticipatory reactions'[25] sustentados en secuencias repetitivas prototípicas de acontecimientos presentes y futuros —a las cuales, sin embargo, no se les reconoce como secuencias. Bajo tales condiciones ya puede ocurrir la morfogénesis de órdenes sociales relativamente complejos —con tal de que los patrones de conductas reactivas se vuelvan a aplicar a sus propios resultados. No es necesario suponer que los participantes reconozcan las estructuras surgidas de esta manera y puedan reaccionar *a ellas*. De acuerdo con esto, el potencial para crear formas debe ser limitado aunque suficiente para establecer un orden de rangos y preferencias de pareja individuales.[26] En el ámbito prelingüístico —y hasta en la relación seres humanos/animales— puede encontrarse ya el prerrequisito más crucial para la evolución del lenguaje: el percibir de la percepción y, en especial, el percibir que se es percibido. Hasta hoy día éstas siguen siendo formas de socialidad indispensables sobre todo en las relaciones entre los sexos —aun en las sociedades desarrolladas.

[24] Lo que aquí designamos como recursividad, Mead lo llama "conversation in gestures". Véase George H. Mead, *Mind, Self & Society From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago, 1934), 9ª impresión, 1952, p.14, y, en p. 63, aún más claro: 'conversation of gestures'.

[25] Respecto de este concepto que no presupone ninguna previsión, véase Robert Rosen, *Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical, and Methodological Formulations,* Oxford, 1985. Ya antes Gerd Sommerhoff había hablado de "directive correlation", véase *Analytical Biology*, Londres, 1950, pp. 54ss. y *Logic of the Living Brain,* Londres, 1974, pp. 73ss. Claro que este tipo de adaptaciones previas a un futuro todavía no visible (los árboles se desprenden de sus hojas antes de que nieve) sólo funcionan sobre la base de regularidades dentro de los sucesos del entorno. No son aptas para adaptarse de-paso a situaciones de-paso.

[26] Cf. Bernard Thierry, "Emergence of Social Organizations in Non-Human Primates", en *Revue internationale de systémique* 8 (1994), pp. 65-77, con referencias al estado de la investigación.

La socialidad en este nivel aprovecha la complejidad del percibir así como su capacidad de enfoque y crea un presente casi sin futuro. Aun cuando esto puede presuponerse como dato pre prehistórico (y con ello presuponer que la convivencia social se ajusta a esta posibilidad), en esa circunstancia social no debió haber metacomunicación en el sentido de comunicación referida a la comunicación —no debe haber habido, por ejemplo, la confirmación de haber recibido lo que se dio-a-conocer ni la repetición de eso que se dio-a-conocer ni la construcción de complejidad 'puntuada' con la cual la comunicación presupone que ya ha operado exitosamente con otros contenidos.[27] Debemos dejar abierto hasta qué grado bajo estas condiciones puede hablarse ya de clausura autopoiética de un sistema social independiente —sistema que por ejemplo va más allá de la muerte de generaciones enteras— frente al simple suceder de la vida misma. Asimismo debemos dejar abierta la pregunta de hasta qué grado puede pensarse ya en "lenguaje" en el sentido de Maturana, es decir, en una coordinación de la coordinación de la conducta de seres vivos individuales.[28] En todo caso, el lenguaje —en el sentido para nosotros normal— con su preferencia definitiva por los medios acústicos (y a partir de allí de los ópticos) es una construcción histórica notable de la evolución que consiste en una muy penetrante selección de sus medios.[29]

Aquí no podemos iniciar una investigación sobre la evolución del lenguaje, pero al menos podemos lanzar la hipótesis según la cual —como para todos los casos de evolución de los sistemas autopoiéticos— una especie de construcción auxiliar fue la que volvió posible su despegue (*take off*).[30] Probablemente en todo esto ha jugado un papel muy decisivo el uso de gestos y de sonidos como *signos*. Los signos en todo caso son formas, o sea, distinciones

[27] Véase al respecto Jurgen Ruesch y Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry* (Nueva York, 1951), 2ª ed., 1968, pp. 208ss.

[28] Por lo demás Maturana presupone —en la descripción de interacciones recursivas entre organismos—como "lenguaje" a un observador quien es capaz de verificar que la conducta se elige de tal manera que encaja en una coordinación. Véase, por ejemplo, Humberto R. Maturana, "The Biological Foundations of Self-Consciousness and the Physical Domain of Existence", en Niklas Luhmann *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Munich, 1990, pp. 47-117 (92ss). En esta versión el concepto del lenguaje se encuentra muy cerca del concepto sociológico-psicológicosocial de la doble contingencia.

[29] En cuanto a la historia de las disciplinas resultaría de eso que la lingüística no puede orientar su programa de investigación unicamente por las estructuras del lenguaje; más bien tendría que esforzarse en ampliar sus bases teóricas en dirección, digamos, de puntos de referencia de un análisis funcional o bien en dirección de una semiología general que incluyera al lenguaje como caso particular.

[30] Sobre esto volveremos más de cerca en el capítulo 3.

marcadas. De acuerdo con Saussure, distinguen al significante (*signifiant*) del significado (*signifié*). En la forma de signo —esto es, en la relación del significante al significado se dan referencias: el significante señala a lo significado. Pero la forma misma (y sólo a ella habría que llamar signo)[31] no tiene referencia —sólo se desempeña como distinción y únicamente cuando se utiliza de hecho como distinción.

Los signos son, pues, estructuras de operaciones repetibles que no requieren de contacto alguno con el mundo externo. Tampoco sirven —como frecuentemente se supone— para 'representar' al interior del sistema estados de facto del mundo externo. La distinción significante/significado es más bien una distinción interna que no presupone la existencia de lo significado en el mundo exterior. Su peculiaridad reside, para decirlo mejor, en *aislar* esa distinción —con lo cual se logra que la relación entre significante y significado permanezca estable independientemente del contexto en el cual se emplea.[32] Se descarta la intervención de otras alusiones de sentido y el tomar en cuenta otros nexos mediados, por ejemplo, por la materialidad del portador de los signos. En la invención cultural de los signos —como sucede de forma parecida en la técnica— lo decisivo se encuentra en la relación de diferencia (de aislamiento y de repetición que viene dado con ello) con respecto al mundo. Eso, además, explica la posibilidad de los errores. Las más mínimas divergencias (o equivocaciones) son capaces de separar a los signos de su función adecuada; en lugar de signo se dice digno o sigo o sino, y ya no se entiende lo que se quiere decir. De la exactitud con que se copian los patrones conocidos

[31] De acuerdo con la estética lingüística del alemán esto difícilmente puede sostenerse; por eso en la literatura correspondiente frecuentemente se confunden significante y signo. Lo cual fomenta el error de semiólogos franceses (Roland Barthes, Julia Kristeva) de replegarse a la mera retórica de signos sin referencia. Lo que en el texto de arriba se expone pretende señalar que la semiótica necesita una estructura profunda más compleja —cosa que logramos mediante el concepto de forma con dos lados. Véase también Niklas Luhmann, "Zeichen als Form", en Dirk Baecker (ed.), *Probleme der Form,* Frankfurt, 1993, pp. 45-69.

[32] Siguiendo a Saussure (*l'arbitraire du signe*) suele hablarse de arbitrariedad de la determinación de los signos. Pero eso lleva a malentendidos. Véase al respecto la crítica de Roman Jakobson, *Zeichen und System der Sprache* (1962), citado según la reimpresión: *Semiotik: Ausgewählte Texte 1919-1982,* Frankfurt, 1988, pp. 427-436. Sólo existe arbitrariedad en la relación entre significante y significado. Ella es la condición del aislamiento en el uso de los signos. Sin embargo, los signos mismos (como forma de esta distinción) dependen de la tradición y tienen una alta redundancia en su capacidad de empalmarse. Si tuvieran que reinventarse de momento a momento no podrían aprehenderse ni utilizarse. Arbitrariedad y tradición no se excluyen entre sí; al contrario, se condicionan mutuamente como médium y forma.

depende que se originen las redundancias y se disminuya el factor sorpresa en el empleo de los signos. Aunque esto, al igual que el aislamiento mismo, es sólo posible a través de la determinación arbitraria de los signos.

La evolución del uso estereotipado de los signos es, con todo, sólo una de las precondiciones de la evolución del lenguaje. Deja sin explicar singularidades importantes del lenguaje, sobre todo, a saber, lo decisivo: la clausura operativa del sistema de comunicación que utiliza al lenguaje. La secuencia recursiva de los gestos —la cual sólo puede realizarse de manera episódica— se desarrolla en dirección del empleo recursivo de los signos. Con ello surge un mundo al cual poder referirse siempre de nuevo, incluso después de interrupciones largas. Las precondiciones y circunstancias que determinan la evolución de la forma "signo" deben distinguirse muy cuidadosamente del logro evolutivo de clausura operativa de un sistema de comunicación que dispone de lenguaje.[33] La autorreferencia del sentido se generaliza a través del lenguaje con ayuda de signos que *son* a su vez dicha generalización, es decir, que no consisten en una referencia a ninguna *otra cosa*.

Usar signos en circunstancias donde esto se vuelve comprensible pudo ser el motivo y ofrecer la posibilidad de la frecuente repetición, pero, en sustancia, de todo esto resulta algo distinto. El umbral de improbabilidad lo advertimos en la pregunta: ¿cómo es posible que alguien logre observar a otro desde el punto de vista de una diferencia entre información y darla-a-conocer?[34] Por consiguiente no partimos de la acción lingüística que sólo se verifica si de ella se espera ser esperada y comprendida. Partimos más bien de la situación del receptor del hecho de darla-a-conocer, es decir, de aquel que observa a quien la da a conocer y le atribuye precisamente ese acto —pero no así la información. El receptor del acto de-darla-a-conocer debe poder observar ese dar-a-conocer como señalamiento de una información —por tanto debe poder observar ambas cosas como signo— como forma de la distinción significante/significado, aunque para él haya otras posibilidades de observación como podría ser la del simple percibir. Todo esto no viene incluido en el lenguaje. Así, por ejemplo, se ve que la mujer que ha preparado el platillo come animosamente lo que se quemó y quedó pegado al sartén para dar-a-conocer (al menos así se piensa) que indudablemente puede comerse. Mas con esto la comunicación en cuanto tal queda indistinta y equívoca y quien ha dado a conocer puede negar el haber querido dar a conocer algo; precisamente

[33] Así también Kenneth E. Boulding, *Ecodynamics: A New Theory of Societal Evolution,* Beverly Hills, Cal., 1978, pp. 128s.

[34] En la semiótica de Charles S. Peirce, en este lugar se coloca el concepto (más formal y difícil de desentrañar) de "interpretant".

por eso escoge una comunicación no verbal. Pero esto significa también la dificultad de que alguien se enlace con su acto de dar a conocer, es decir, que se forme un sistema de comunicación. Con el lenguaje la situación es distinta. Antes del desarrollo del lenguaje los seres vivos existen acoplados estructuralmente y, por tanto, están expuestos a la coevolución; el lenguaje permite además acoplamientos operativos que los participantes pueden controlar reflexivamente. Todo esto aumenta las posibilidades de exponerse (o sustraerse) a determinados entornos, brindando a la autoorganización de los participantes la oportunidad de distanciarse de lo que se comunica. Sigue siendo perceptible, mas únicamente puede ser aprehendido a través de lo que deliberadamente se aporta en la comunicación lingüística. Esto trae como consecuencia que cuando estas operaciones de acoplamiento se normalizan y se consolidan recursivamente se forma un sistema propio de comunicaciones lingüísticas que opera por autodeterminación y es, a la vez, compatible plenamente con la participación reflexionada de los individuos. Se llega así a una coevolución de individuo y sociedad, la cual sobredetermina las posibles relaciones coevolutivas entre los individuos, por ejemplo, las relaciones madre/hijo.

En el plano de los medios de percepción se llega también a cambios muy profundos. Hablar es un proceder especializado para la comunicación, un proceder diferenciado precisamente para satisfacer esa función, y que se vuelve muy visible para el proceso perceptivo. En el médium acústico (y para la escritura en el médium óptico) el lenguaje está tan diferenciado en su forma que si se emplea no deja ninguna duda de ello, al mismo tiempo que pueden presuponerse las percepciones correspondientes de los otros. Todo participante sabe de cierto a partir de sí mismo (y del otro) que las fijaciones lingüísticas de sentido se eligen de manera contingente —con lo cual se comprueba de continuo que se trata "tan sólo" de signos. A lo percibido acústica u ópticamente (y que de esta manera se distingue) se le sobrepone una segunda forma de selección. El "material" del lenguaje está ya de tal suerte de por sí formado que puede percibirse, pero además se reviste con referencias que funcionan independientemente del entorno, lo cual permite su uso repetido. Por eso, los signos lingüísticos siempre son (y serán) contingentes. Al mismo tiempo, sin embargo, adquieren una forma que posibilita las preguntas aclaratorias y, cuando se usa el lenguaje escrito, la interpretación de textos. De esta manera, la conclusión de los episodios comunicativos puede aplazarse, y la secuencia de enunciados elementales[35] puede ser retrotraída hacia sí

[35] Con esto se afirma a la vez que interpretaciones y explicaciones de sentido no reclaman otra "cualidad" o "nivel de sentido" del sistema, sino que se procesan de igual manera que todo aquello que se comunica, es decir, como secuencia de operaciones

misma. Así el proceso del lenguaje en su autodeterminación se hace independiente de las percepciones presupuestas de los participantes. El sistema se protege contra las interferencias de las percepciones por medio de recursiones propias y sólo permite aquellas irritaciones que él puede manejar con su propio lenguaje. En la versión lingüística la comunicación reproduce por sí misma lo que necesita para su autocatálisis, a saber, la doble contingencia y con ello renueva continuamente sus propios condicionamientos —independientemente de lo que hizo posible el comienzo. Ni el hablante (ni el oyente) puede negar el hecho de la comunicación en cuanto tal. A lo más que puede llegarse es a entender con dificultad —a malentender, a interpretar—, o más adelante a comunicar de cualquier forma sobre la misma comunicación. Pero esto tan sólo significa que los problemas de la comunicación se regresan a la misma comunicación. El sistema se cierra. Por medio del lenguaje el desarrollo entrópico normal de la comunicación hacia la no-comunicación da un giro y se vuelve hacia la construcción de un modo de comunicación más complicado (sujeto a interpretación) que se apoya en lo ya dicho. A lo largo de este recorrido, la improbable *autopoiesis* de un sistema de comunicación se vuelve probable. Pero al mismo tiempo conserva su improbabilidad en el sentido de que —considerado el número infinito de otras posibilidades— cada enunciación determinada se vuelve extremadamente improbable. La clara delimitación del sistema hacia el exterior lleva a la construcción de complejidad estructurada, la cual, a su vez, vuelve improbable todo acontecer particular determinado en el sistema. Pero precisamente en esto el sistema se ayuda a sí mismo: al procesar recursivamente se preocupa por delimitar las posibilidades de elección concretamente dadas.

El lenguaje depende de la percepción del oído, el cual exige (a diferencia del ver) una secuencia de comunicación en el tiempo, por consiguiente el establecimiento de un orden sucesivo. Las distinciones que se oyen deben otorgarse sentido mutuamente en la secuencia; las recursiones necesitan tiempo y no resultan de un mundo que se mira en simultaneidad —ni siquiera cuando se ve hablar a alguien. Correspondientemente el lenguaje requiere de una organización temporalmente flexible que no fije las secuencias posibles de manera estructural, es decir, requiere gramática. Incluso el lenguaje de los sordomudos se adapta a este carril del tiempo y, por supuesto, también la escritura. Por eso el médium acústico necesita de antemano abstracciones superiores y, por lo mismo, también fijaciones de sentido más precisas de los componentes particulares. Sólo así se hace posible la repetición, y sólo así —a pesar de la no-simultaneidad

---

comunicativas. Claro que con ello no se niega que los sistemas psíquicos puedan por momentos comportarse de manera incomunicativa y pensativa.

y a pesar de que esta no-simultaneidad es distinta a la de los movimientos del mundo de afuera— puede producirse el contexto de sentido, ese segundo mundo que se superpone al primer mundo contemplado visualmente.

El lenguaje tiene por tanto una *forma* del todo peculiar. Como forma de dos lados consiste en la distinción *sonido/sentido*. Quien no puede manejar esta distinción no puede hablar. Como sucede siempre con las formas (entendidas a nuestra manera), existe también un contexto condensado de remisiones de ambos lados: el sonido no es el sentido pero precisamente por no serlo *determina* acerca de qué sentido se habla —y a la inversa: el sentido *no es* el sonido, pero determina qué sonido debe escogerse cuando se habla precisamente de este sentido determinado. El lenguaje, dicho en sentido hegeliano, está determinado por una distinción en sí y, como nosotros afirmamos, está diferenciado por la especificidad de esa distinción precisa.

La comunicación lingüística entonces es sobre todo procesar sentido en el médium acústico. No se habla aquí de médium porque los sonidos sean formas en el médium de percepción de la conciencia sino porque se condensan en palabras —palabras que pueden utilizarse repetidamente y que en cuanto tales, flojamente acopladas, quedan a disposición. Esto a la vez presupone una gramática y acaso las estructuras profundas indicadas por Chomsky[36] —estructuras que garantizan la existencia de suficiente margen para formar frases sin pemitir entretanto la arbitrariedad, además de que proporcionan suficientes redundancias para las recursiones, para el entendimiento rápido y, sobre todo, para el aprendizaje expedito del lenguaje.

El sustrato medial del lenguaje (la diferencia sonido/sentido debe quedar *subespecificado* para que él mismo pueda establecer la diferencia de médium/forma propia del lenguaje.[37] Sin subespecificación no quedaría nada por decir porque todo estaría ya dicho. Este problema se resuelve mediante la diferencia palabras/frases. Si bien las palabras son también constelaciones de sonidos con sentido no determinan con qué frases se combinarán. Sólo a través de esta

[36] Aunque con eso no queremos comprometernos con la tesis de Chomsky acerca de que se trata de estructuras *congénitas* porque de otro modo no podría explicarse la velocidad con la que se adquiere el lenguaje. Véase Noam Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt, 1969, especialmente pp. 68ss. Lo que Chomsky trata de explicar con su tesis de las estructuras congénitas, aquí lo explicamos más bien mediante el acoplamiento estructural y mediante la intensificación —provocada por el acoplamiento estructural— de las irritaciones (determinadas por su origen) y del procesamiento de las irritaciones.

[37] Respecto a la subespecificación del lenguaje como condición de posibilidad de la conversación, véase Gordon Pask, "The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour and Cognition; Extending the Meaning of 'Goal')", en John Rose (ed.), *Progress in Cybernetics*, tomo I, Londres, 1970, pp. 15-44 (31).

diferencia el lenguaje le proporciona a la comunicación la capacidad de adaptarse-de-paso a situaciones-de-paso, y también la capacidad de elaborar construcciones de sentido transitorias, que luego podrán confirmarse o revocarse. Sólo así es posible contar con que una comunicación se enlace a otra y que siempre quede algo por decir.

Los puros medios de percepción dependen de la simultaneidad del percibir y lo percibido, lo cual es válido también para cuando se percibe el percibir de otros y para las formas sencillas de percepción de señas demostrativas. La simultaneidad —condicionada operativamente— de la observación con el mundo (que se observa) no puede romperse, y esto también es válido cuando el sentido resulta de una secuencia como es el caso del oír. La relación entablada por la percepción con el futuro depende de que el entorno con sus constantes garantice de manera suficiente que una reacción actual pueda habilitar adecuadamente para el futuro. Sólo el lenguaje rompe con esta premisa de simultaneidad y establece una sincronización que prepara acontecimientos distantes en el tiempo —y eso independientemente de si el lenguaje dispone de formas con las cuales se exprese la distinción pasado/presente/futuro, por ejemplo mediante la flexión de los verbos. El lenguaje precisamente hace posible prever (y aun restringir) lo que posteriormente podrá ser dicho. Por lo pronto se trata simplemente de un desacoplamiento temporal del curso —operativamente recursivo— del lenguaje frente a secuencias de tiempo del entorno, es decir, se trata de la diferenciación de un tiempo propio del sistema-comunicación que permite distinguir el proceso de comunicación que transcurre en el sistema frente a secuencias de acontecimientos en el entorno. Sólo cuando esto queda garantizado pueden surgir formas de lenguaje que expresen relaciones de condicionamiento temporal: por ejemplo, aquellas que se dan en la forma sencilla de si-esto/entonces-esto. De forma más o menos elaborada el lenguaje también es capaz de señalar algo que ya no puede (o que todavía no puede) percibirse. Y sólo esto permite problematizar la sincronización, que luego hace posible un aprendizaje de prueba/error —*trial and error*.

Únicamente esta diferenciación (la de un tiempo propio de la comunicación a través del lenguaje) conduce a un logro que debe considerarse como la adquisición evolutiva más importante de la comunicación lingüística: por medio del lenguaje puede decirse algo que nunca ha sido dicho. “Elvira es un ángel”. A diferencia de los gestos (o del simple proceder, o de la utilización de las cosas), esta frase se entiende aun sin haberla oído jamás.[38] Todavía con

[38] Esto puede desligarse de las dificultades que tuvieron que superar las artes para alcanzar la posibilidad de crear obras de arte “nuevas” y hacer comprensible su originalidad. El hecho de que sólo obras originales se consideren obras de arte y que para estimarlas

mayor precisión: no importa si la frase es un original en la historia del mundo y si en absoluto se ha pronunciado, lo decisivo es que no hay necesidad de recordar el sentido o el contexto de algún empleo anterior. En otras palabras, el lenguaje facilita el olvido. Alivia a la memoria social y en este sentido ayuda continuamente a liberar capacidad para nuevas comunicaciones.

Desde luego esta capacidad de sentido nuevo (nunca antes utilizado) no se obtiene sin restricciones: produce, a su vez, contextos de los cuales se vuelve dependiente. Sin embargo, por poco que en las fases tempranas de la evolución se haya utilizado esta posibilidad de decir algo que jamás se había oído, pone a disposición un potencial evolutivo que puede ser aprovechado más y más en la medida en que aumentan la complejidad y la diferenciación de la sociedad, ya que con ello se crean condiciones especiales para reconocer y comprender lo novedoso.

Todo esto se encuentra ya desarrollado plenamente en las condiciones del empleo sonoro (oral) del lenguaje. En las condiciones actuales de culturas escritas resulta difícil comprender ese contexto en donde el lenguaje haya sido sólo eso. Hay que tomar en cuenta que los sonidos son elementos extremadamente inestables. Además no cruzan grandes distancias en el espacio, lo cual supone la presencia tanto del hablante como de quien escucha. Para que el lenguaje hablado se haga posible, espacio y tiempo deben concurrir en formas compactas, situacionales. Una vez emitidas las frases se disuelven en lo que ya no es posible oír. Por eso la formación de sistemas con base en la comunicación presupone el cuidado de la reutilización o, en otras palabras, presupone memoria.

Parece natural (y en cierto modo es correcto) que las sociedades dependientes de la comunicación sonora se hagan también dependientes de los esfuerzos netamente psíquicos de la memoria. Sin embargo, esto no basta como explicación, además de ser válido también —y en grado mucho más alto— para las culturas escritas que únicamente funcionan cuando todos los miembros son capaces de recordar permanentemente cómo se escribe y cómo se lee. Debe formarse una memoria social fuera (aunque no independiente) del rendimiento psíquico de la memoria. Esa memoria consiste únicamente en el aplazamiento de la reutilización de las palabras y en el sentido enunciativo

---

debe entenderse en qué se distinguen del arte anterior así como de la naturaleza perceptible, representa exigencias extremadamente altas para el observar adiestrado. A ello se relaciona el que debe impedirse el olvido, ya que solamente el conocimiento del arte de los anteriores permite reconocer el valor novedoso. Esta posibilidad se desarrolla de antemano en la comunicación lingüística.

que con su ayuda se crea.[39] Los sistemas psíquicos se utilizan, por decirlo de alguna manera, como almacén de paso. Decisivo de la memoria social es que los logros de la memoria puedan invocarse en situaciones sociales posteriores mientras el sustrato psíquico pudo bien haber pasado de un extremo a otro en un periodo largo de tiempo.[40] Quien desee comprender las ventajas que vienen dadas con el invento de la escritura, debe tener primero conciencia de este mecanismo previo de los logros que la memoria debe alcanzar mediante la forma temporal del aplazamiento.

El que distintas posibilidades de percepción sonora y su reactivación en el proceso posterior de la comunicación queden aseguradas, no aclara cómo organiza el lenguaje su aplicación recursiva, cómo la comunicación se vuelve posible. La teoría vétero europea de los signos argumentó sobre este problema recurriendo al principio de las relaciones exteriores. Contaba con un mundo que mantenía la comunidad lingüística de los seres humanos y atribuía al lenguaje una función de representación. Reconocer los nombres y denominar denotaba conocimiento de la naturaleza.[41] Pero si se renuncia a todo esto (y la lingüística ya ha renunciado), ¿qué otra cosa si no es que el mundo garantiza la preservación del lenguaje?

Para disolver este dilema puede ser útil el concepto de comportamiento-propio (*Eigenverhalten*) que deriva de la lógica matemática.[42] Significa la estabilidad que se logra en un proceso recursivo al aplicar el proceso recursivo a los resultados del proceso.[43]

El lenguaje surge en la reutilización de sonidos o de grupos de sonidos. Todavía con más precisión: el lenguaje en el curso de la reutilización produce,

[39] Véase para esto Klaus Krippendorff, "Some Principles of Information Storage and Retrieval in Society", en *General Systems* 20 (1975), pp. 15-35.

[40] Desde hace ya tiempo se pregunta —y se duda— en qué sentido pueda más allá de esto haber "memoria colectiva". Cf. Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens,* Cambridge, Ingl., 1989, pp. 4ss. Aquí también tiene importancia la pregunta de si la memoria está disponible para ser acometida libremente (como en el caso de la escritura) o si solamente posibilita reproducciones individuales en la forma de secuencias determinadas (como en el caso de los narradores y los poetas).

[41] Véase el argumento en el *Cratilo* de Platón 292-297.

[42] *Vid.* (retomando a David Hilbert) Heinz von Foerster, "Objects: Token for (Eigen-) Behaviors", en *Observing Systems,* Seaside, Cal., 1981, pp. 274-285. Cabe mencionar que aquí no se trata del lenguaje sino del cálculo de la identidad de objetos que reutilizan resultados de cálculos ya hechos. No conozco una aplicación al lenguaje, a pesar de que prácticamente ya se impone.

[43] Nótese que al adaptar este concepto a la teoría de sistemas empíricos hay que estar conscientes entonces de que la recursividad ya no puede entenderse de manera estrictamente exclusiva. En lugar de ello hay que argumentar con la clausura operativa del sistema.

por una parte, la identidad de las palabras, *i.e.*, condensa identidades propias del lenguaje y, por otra, en el mismo trazo confirma estas condensaciones para poder ser aplicadas a situaciones nuevas; generaliza. Este proceso de formación de lenguaje lleva primero a la diferenciación de un comportamiento propio del sistema-comunicación y, en segundo lugar, a un orden dependiente del lenguaje por parte de las percepciones de la conciencia individual.

Esta reutilización sólo se logra si las palabras no se confunden con las cosas, por más que en el inicio se trabajó con la hipótesis de un parentesco oculto entre palabras y cosas y de la influencia correspondiente del lenguaje sobre las cosas. Sin embargo, es notable que el lenguaje únicamente funcione si se cae en la cuenta —y si se cae en la cuenta de que se cae en la cuenta— de que las palabras *no son* los objetos del mundo de las cosas sino sólo los *señalan*. Por eso surge una nueva diferencia emergente, a saber, la de realidad real y realidad semiótica.[44] Sólo hasta entonces puede haber un mundo real porque únicamente así se suministra una posición desde la cual es posible designar a la realidad como realidad, es decir, desde donde puede ser distinguida. Esto no significa que la realidad sea una mera ficción y que —como se opina— "en realidad no exista". Pero sí significa que esta distinción (realidad real/realidad semiótica) debe introducirse en el mundo para que algo después de todo (aun la realidad semiótica) pueda ser señalado como real.

Pero esta distinción por la cual se otorga al mundo su dureza, su predestinación y también su deficiencia, debe a su vez producirse. No está dada por el simple hecho de que se reivindique como condición trascendental de posibilidad. Seguimos en este sentido al "linguistic turn" que reemplaza al sujeto transcendental por el lenguaje —lo cual para nosotros significa: por la sociedad.[45] En el comportamiento propio del sistema de comunicación sociedad se estabiliza el espacio imaginario de los significados, el cual no sólo no se destruye, sino que se consolida en la aplicación recursiva de comunicación a comunicación. Gracias a este 'valor propio' —es decir, gracias a esta experiencia de caer en la cuenta de que se cae en la cuenta— resulta que se vuelve posible la continuación del comunicar recursivo, y por tanto la *autopoiesis*

[44] En vez de realidad semiótica podríamos hablar también de realidad imaginaria, imaginante, construyente, constituyente, etcétera.

[45] Tal programa se encuentra delineado ya en Max Adler, pero sin una teoría de la sociedad suficientemente elaborada. Véase Max Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie: Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus,* Viena, 1924; *idem*, *Kant und der Marxismus: Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen,* Berlín, 1925; *idem*, *Das Rätsel der Gesellschaft: Zur erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaften,* Viena, 1925. Y ya que estamos tratando de genealogía habría que mencionar también el *Tractatus* de Wittgenstein.

de la sociedad. No necesariamente esto debe ocurrir con éxito. Sistemas de este tipo, no obstante, surgen y evolucionan sólo si esto sucede. Por consiguiente podría decirse que el lenguaje nace en una especie de *self-fulfilling prophecy* —no entendiendo aquí el concepto en el sentido clásico de Merton (es decir, como referencia a un simple problema de método en la investigación empírica), sino precisamente como constitutivo de la sociedad.[46]

Con ayuda de lo que ya es forma (es decir, de las palabras) se puede constituir un sustrato medial nuevo: una cantidad muy grande de palabras acopladas flojamente entre sí que luego en las frases se acoplan de manera firme, sin que con cada acoplamiento el sustrato medial llegue a consumirse sino más bien a renovarse. Toda frase consiste de componentes que pueden utilizarse a placer (las veces que se quiera), con lo cual la permanente formación de frases regenera el acervo de las palabras de un idioma. Las frases condensan y confirman (por tanto enriquecen) el sentido de cada palabra, pero también relegan al olvido palabras que nunca se reutilizan. Sólo las frases pueden relacionarse en la urdimbre recursiva de la comunicación lingüística. Pueden anticiparse con la configuración vaga de una palabra o recordar como sentido que ha quedado fijo; se pueden citar, divulgar conforme a su sentido, afirmar, revocar. Acoplando y desacoplando el léxico las frases transportan la *autopoiesis* del sistema. Forman un nivel emergente de la constitución comunicativa del sentido y esta emergencia no es otra cosa que la *autopoiesis* de la comunicación lingüística, que crea su propio sustrato medial.

Para esta función se crean estructuras particulares de las cuales se ocupan luego en detalle los especialistas; aunque se desempeñan como estructuras latentes y no son por sí mismas el objeto de la comunicación. Si se pregunta por estas estructuras del lenguaje normalmente se remite a las restricciones en el empleo de las palabras, a la sintaxis, a la gramática y demás.[47] También las estructuras profundas correspondientes resultan de la presión temporal del uso del lenguaje, incluida la presión del tiempo a la que somete el aprendizaje social del hablar de las generaciones siguientes.[48]

[46] Véase el marginado artículo de Daya Krishna, "The Self Fulfilling Prophecy and the Nature of Society", en *American Sociological Review* 36 (1971), pp. 1104-1107.

[47] El que estas estructuras a su vez cambian evolutivamente no puede tratarse con más detalle —por ejemplo la fusión del aoristo griego en una de las formas del pasado perfecto del latín, conservando la 's' acústicamente llamativa.

[48] Como es sabido, Chomsky había desarrollado la teoría de tales estructuras profundas en vista de las aptitudes congénitas para el aprendizaje lingüístico; y con ello trató de explicar la velocidad de este aprendizaje. Lo que el texto caracteriza en forma breve parte de la suposición opuesta: que la necesidad de poder aprender de manera rápida en el cambio generacional debe haber sido un "constraint" en la evolución del lenguaje y que

Resulta fácil advertir que esta complejidad condensada sirve para generar probabilidades improbables. Hace, pues, que cada frase determinada sea extremadamente improbable y, sin embargo, al mismo tiempo se vuelva normal en toda comunicación. Esta paradoja se despliega sólo en el comunicar mismo, es decir, sólo en la *autopoiesis* del sistema comunicativo: delimitar cada vez lo que puede ser dicho con sentido haciendo enlaces recursivos con comunicaciones anteriores y en vista de comunicaciones consecutivas.

Si partimos del hecho de que el lenguaje estructura la *autopoiesis* de la comunicación, se perfila una estructura muy radical y, al mismo tiempo, muy simple. Nosotros la llamamos código binario del lenguaje.[49] Consiste en que para todo lo que se dice el lenguaje pone a disposición una versión positiva y una versión negativa.

Esta duplicación sirve como estructura referida exclusivamente a la comunicación lingüística —y psíquicamente puede aprenderse tan sólo participando en la comunicación.[50] La codificación presupone, además, que el lenguaje ha constituido ya identidades —es decir, que dispone de posibilidades de distinguir y de señalar—, y que entonces puede verificarse a qué se refieren las afirmaciones y las negaciones. La codificación altera y amplía la demanda de identidades dado que debe suponer identidades a prueba de negación. Ahora ya no se trata tan sólo de que la percepción (y su memoria) reconozcan algo incluyendo las palabras, sino de la exigencia de que las identidades

---

por lo mismo sólo se conservan aquellas estructuras que posibilitan ese aprendizaje, independientemente de las condiciones neurofisiológicas. En otras palabras: solamente puede haber idiomas cuya autoorganización presenta suficiente redundancia para posibilitar la comunicación expedita y el rápido aprendizaje del lenguaje.

[49] Los sociólogos más bien tienen la tendencia de adaptar el concepto lingüístico de código que en última instancia parece basarse en los análisis que Vico hizo de las estructuras simbólicas históricas; lo que para el uso actual quedó determinado por Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language,* La Haya, 1956. Véase por ejemplo Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne,* Frankfurt, 1991; *idem*, "Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewusstseins", en Hans-Peter Müller y Michael Schmid (eds.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze,* Frankfurt, 1995, pp. 228-266. Para designar el contexto de aplicación general de signos (o de símbolos) hablaremos de aquí en adelante de semántica y reservaremos el concepto de código para estructuras estrictamente binarias. Con esto dejamos aclarado de una vez por todas que no estamos utilizando el concepto lingüístico de código, sino el cibernético. Véase, por ejemplo, Georg Klaus y Heinz Liebscher (eds.), *Wörterbuch der Kybernetik*, 4ª ed., Berlín, 1976, bajo la voz "Kode".

[50] Con lo cual no queremos negar que existan irritaciones prelingüísticas en los sistemas psíquicos y hasta en animales cuando las expectativas se frustran, o sea, cuando fallan las pruebas de consistencia.

se sostengan siendo las mismas cuando la comunicación pasa de la afirmación a la negación, o de la negación a la afirmación. De esta manera, el repertorio de la posible comunicación puede separarse de lo perceptible (viable de ser señalado) y producir así discrepancia —y con ello evolución sociocultural. Distinto, pues, a lo previsto por la lógica clásica (y por la ontología correspondiente), no hay entonces una diferencia primordial entre el ser y el no-ser, o entre operaciones que señalan positiva o negativamente. El mundo mismo es más bien incalificable en relación con positivo/negativo. Por eso precisamente puede (y debe) distinguirse cuando se pretende señalar algo; o dicho con otras palabras, una distinción no niega lo que no señala; por el contrario, lo presupone como 'unmarked space'.[51]

Además, para la comprensión de este logro es importante darse cuenta de que el uso de negaciones no lleva todavía a la contradicción lógica.[52] Más bien únicamente abre un espacio de contingencia para el cual en la comunicación hay que presuponer que todo lo que se afirma puede también negarse, y viceversa. Sólo cuando esto se presupone pueden someterse los enunciados positivos (o negativos) a una prueba de verdad; y para tal fin puede, entre otros instrumentos, desarrollarse la 'lógica' —lo cual implica como invento adicional la ley del tercero excluido (*tertium non datur*). No se sabe si esto fue una condición evolutiva necesaria para el surgimiento de la negación, o sólo un efecto secundario empleado con éxito. En todo caso, la negación posibilita la domesticación exitosa del esquema determinado/indeterminado, una de las distinciones fundamentales para hacer posible la utilización del sentido.[53] Mediante la negación es posible señalar algo de tal forma que queda indeterminado de lo que en realidad se trata. "Ningún ser humano en el desierto" —deja abierto qué otras cosas pueden existir en el desierto y dónde de hecho se encuentran los seres humanos y, por último, de qué ser humano se trata después de todo. No obstante, la comunicación se entiende de inmediato y es posible seguirla procesando —como advertencia, por ejemplo. Aparentemente las sociedades más elementales tienen que ver con la normalización de lo insólito y con la estabilización de las propias patologías mediante la

[51] En el sentido del cálculo de la forma de George Spencer Brown, *Laws of Form,* reimpresión, Nueva York, 1979.

[52] Como excepción —¡y el estatuto de excepción en este caso es determinante!— se ha discutido el concepto de Dios. La existencia de Dios debe aquí ser predicado ineludible de la idea, tal como se ha pretendido en la doctrina de las pruebas de Dios.

[53] Véase para eso Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, p. 88; quien conjetura una relación de implicación fundamental de las distinciones ser/no-ser, dentro/fuera y determinado/indeterminado, distinciones que no pueden remitirse a otro nivel.

reiteración. Con este fin, las designaciones negativas tienden el puente hacia la normalidad. Pero todo esto sigue siendo un problema interno del sistema de comunicación llamado sociedad. Dado que en el mundo externo no existe nada negativo y tampoco nada indeterminado, la codificación del lenguaje termina produciendo un redoblamiento de las posibilidades de enunciación. Parece legítimo, entonces, preguntarse qué significa esto y por qué el lenguaje se permite este lujo.

Nosotros vemos en esta estructura una compensación a los problemas que derivan de la diferenciación del sistema de comunicación llamado sociedad; es decir, vemos que se trata de un dispositivo que es consecuencia de la autonomía autopoiética.

Un sistema autopoiético autorreferencial requiere un código así para de esa manera simbolizar la autorreferencia propia y, a la vez, propiciar la interrupción de la circularidad constitutiva. Ambos valores son convertibles entre sí porque el negar requiere de una operación positiva por parte del sistema —la posición equivale lógicamente a la negación de su negación. Pero al mismo tiempo esta estructura tautológica implica una disposición latente a la interrupción; sensibiliza al sistema para los imprevistos y luego para la autoorganización, lo cual ofrece puntos de referencia respecto a si los síes o los noes son adecuados. La sociedad, pues, surge únicamente por esta ruptura de la simetría instalada en el lenguaje, a la cual luego pueden enlazarse los condicionamientos. La simple relación de los valores no es todavía un sistema, aunque se genera únicamente en vista de su capacidad de desencadenar formaciones de sistemas.[54]

Este estado de cosas de por sí complejo —aunque a todas luces capaz de evolucionar— también regula el surgimiento del tiempo.[55] El sistema necesita tiempo para cruzar la frontera entre los dos valores —es decir, para negar algo que al mismo tiempo permanece idéntico. Y es válido todavía con mayor razón para el caso del despliegue de la tautología, del condicionamiento que asimetriza —ya que aquí debe mantenerse a la vista la situación dada de partida y, a la vez, debe proyectarse la biestabilidad del sistema hacia el futuro. Para poder continuar su *autopoiesis* un sistema así necesita (en la manera de decir de Spencer Brown) “memory” y “oscilation”, y para distinguir (observar) estas dos condiciones forma la diferencia (pasado/futuro) de los horizontes

[54] Respecto a la “if conditionality” como requisito de la autoorganización, véase W. Ross Ashby, “Principles of the Self-Organizing System”, en Heinz von Foerster y George W. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization*, Nueva York, 1962, pp. 255-278.

[55] Véase para eso George Spencer Brown, “Selfreference, Distinctions and Time”, en *Teoria Sociologica* I/2 (1993), pp. 47-53.

de tiempo —condiciones que el sistema desde el presente en cada caso operativamente actual puede observar simultáneamente como su pasado o como su futuro. Por un lado debe saber en cada caso si hay que partir de la versión sí o de la versión no de la comunicación y qué significa eso en el contexto actual. Por otro lado, con eso no queda establecido si acto seguido el sentido comunicado se aceptará o rechazará. Aun cuando en términos generales hay que partir de la continuidad del mundo, el futuro de la comunicación misma sólo puede presentarse a través de la función del "oscilador", función que queda ocupada de manera diferente dependiendo de lo que se trate en el momento. Estos son universales históricos que vienen dados con la codificación del lenguaje, aunque pueden tomar formas semánticas muy diversas de acuerdo con las estructuras de la sociedad que se realizan.[56]

No exageramos en insistir: la codificación del lenguaje es la musa de la sociedad. Sin la duplicación de todos los signos que fijan identidades, la evolución no hubiera podido formar a la sociedad, por eso no encontramos ni una sola sociedad en la cual este requisito falte.

Con la diferenciación de una sociedad que emplea lenguaje y utiliza símbolos surge el problema del *error*, de la *ilusión*, del *abuso no intencional (e intencional) de los símbolos*. Aquí no se trata tan sólo de la posibilidad de que ocasionalmente la comunicación se malogre, yerre o se extravíe. Se trata más bien de algo que puede verificarse *en cada momento* y, por tanto, de un problema que en cada instante está presente:[57] una especie de problema universal no distinto al que descubrió Hobbes en el caso del poder. Con referencia a este problema se comprende por qué la sociedad presiona moralmente a la sinceridad o a la veracidad y que en el proceso de la comunicación depende en absoluto de la confianza.[58] Pero con esto lo único que se comprueba es que no debe suceder lo que de igual forma es posible. Si de nuevo se plantea la pregunta de cómo reacciona el mismo proceso de la comunicación a este problema, se ve la ventaja de la codificación: permite poner en duda (no aceptarlo, rechazarlo explícitamente) lo que se ha dado-a-conocer, y expresar de manera comprensible esa reacción, es decir, permite reintroducir la duda en el proceso mismo de la comunicación. Las referencias a las cualidades psíquicas y morales como la sinceridad y la confianza siguen teniendo sentido; pero como ningún proceso de comunicación puede evidenciar premisas

[56] *Vid.* más adelante, capítulo 5, XII.

[57] Roy A. Rappaport se expresa de esta manera: "el problema de la falsedad no es simplemente el de la falsedad misma y ni siquiera el de sus efectos directos aunque éstos puedan ser devastadores; el problema es el de la sospecha corrosiva que brota de la simple posibilidad de falsedad" (véase *Ecology, Meaning and Religión*, Richmond, Cal., 1979, p. 229).

[58] Así, por ejemplo, Campbell, *op. cit.* (1965), pp. 298s.

psíquicas de este género (la misma evidencia destruiría lo que busca), las condiciones deben descondicionarse psicológicamente y tratarse como temas de la misma comunicación. Esto es lo que presupone la codificación del lenguaje en términos de sí/no.

Puesto que el problema es general y atraviesa todo el uso del lenguaje, también la solución del problema mediante la codificación debe ser general. El lenguaje entero se codifica, es decir, toda frase puede negarse. Mediante el código, la inseguridad general en vista del uso erróneo de los símbolos lingüísticos se transforma en una bifurcación de posibilidades de enlace. La comunicación posterior puede fundarse o sobre la aceptación o sobre el rechazo. Sólo existen estas dos posibilidades; pero precisamente por eso es posible expresar también la indecisión o diferir la decisión y confiarla a la comunicación ulterior. Sin codificación binaria ni siquiera sería posible la postergación, porque no se podría en absoluto reconocer qué es lo que se posterga.

La codificación de la comunicación lingüística tiene consecuencias tan amplias que vale la pena detenerse brevemente en alguno de sus rasgos. De lo que hay que percatarse sobre todo es de que envuelve *totalmente* al sistema de la comunicación lingüística. Todo aporte a la comunicación está relacionado con la alternativa de aceptación o rechazo. "Cada palabra pronunciada provoca su contrario".[59] Si quiere evitarse este riesgo es necesario renunciar a la comunicación.

Esta universal inevitabilidad de la codificación significa también que no sirve para elegir entre buenas y malas noticias. Indudablemente es posible formular las malas noticias ('el grifo gotea') de manera positiva y dejarlas pasar como comunicación a través de la alternativa de aceptación o rechazo. El presupuesto es que se conserve idéntico lo que eventualmente debe aceptarse o rechazarse. En esto, una vez más, se reconoce que el código es una regla de duplicación. En la aceptación o en el rechazo pueden obviamente introducirse modificaciones, sobre todo si se quiere disminuir la dureza del rechazo: "No es que el grifo gotee, sólo que no estaba bien cerrado". La comunicación siempre se desarrolla a lo largo de identidades temáticas y esto es también un efecto de la codificación: actúa en el plano temático imponiendo disciplina porque exhorta a permanecer atentos a que se hable de la misma cosa.[60]

[59] "Ottiliens Tagebuch" en *Die Wahlverwandtschaften*, citado según Ludwig Geiger (ed.), *Goethes Werke*, vol. 5, 6ª ed., Berlín, 1893, pp. 500.

[60] La experiencia diaria enseña que con frecuencia esta disciplina no se respeta. Pero, al mismo tiempo, la irritación que viene de esto muestra que los requisitos de una comunicación ordenada se violan y que tiene poco sentido continuar hablando de esta manera.

La codificación en cuanto tal no contiene ninguna preferencia por las versiones sí o por las versiones no; de la misma manera que el lenguaje en cuanto tal no está para favorecer la aceptación más que el rechazo. En principio, entonces, tanto los sí como los no deben ser igualmente comprensibles. Es posible que la formulación y la comprensión de frases que contienen negaciones exijan más tiempo para procesar la información y un mayor esfuerzo psíquico,[61] pero esto no debe tener ninguna importancia si existen razones para que se tome una posición negativa. Más importantes son los condicionamientos sociales del uso de la negación, y las eventuales dificultades que presentan los sistemas psíquicos no son sino un indicador más de que se trata de operaciones de sistemas situados en el entorno de la sociedad.

El hecho que la codificación se refiera a la comunicación y no a las opiniones ni a las actitudes de quienes participan puede formularse también como *reserva de autorrectificación* del proceso comunicativo. El-dar-a-conocer la rectificación (la negación de la comunicación precedente) no corresponde necesariamente al receptor. Aun quien da-a-conocer puede corregir lo que él mismo ha dicho en el curso de la comunicación siguiente. Más aún, la corrección puede referirse a comunicaciones precedentes sin que se recuerden de manera explícita o detallada. Puede referirse a expectativas que son resultado de comunicaciones precedentes de modo que la negación se expresa ya en la iniciativa de comunicación y se presenta como negación de una circunstancia externa: "El grifo no estaba bien cerrado". Nosotros suponemos que la ocasión de todas las negaciones referidas directamente a estados del mundo proviene de la comunicación precedente y de la suposición de que el proceso comunicativo se desarrolla bajo el influjo de comunicación recordada y que por eso puede corregirse.

Otras dos particularidades de la comunicación lingüística resultan de su codificación. Una consiste en que todo uso de la negación presupone —por lo menos implícitamente— *distinciones*, de tal forma que puede verificarse qué opciones quedan abiertas cuando algo se niega. Si algo se designa como 'no-rojo', otros colores entran a consideración. Y también al revés: formulaciones positivas como: 'el carro se movía lentamente', mantienen disponibles determinadas alternativas para el caso de su negación. No es posible negar para decir: 'se movía sobre cuatro ruedas'.[62]

[61] Véase para esto G. A. Miller, "Language and Psychology", en Eric H. Lenneberg (comp.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass., 1964, pp. 89-107 (102ss).

[62] Respecto a esta condición de reducir indeterminación (sin recurrir hacia fuera) véase: Bernard Harrison, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Nueva York, 1979, pp. 113ss.

Además es posible encaminar la perspectiva de la bifurcación sí/no mediante *marcación*.[63] Se marcan aquellos componentes de una comunicación en donde se presupone un valor informativo y la posibilidad de contradecirlo, mientras otros dejan de marcarse. Se suelen comunicar sin marcarse aquellas posiciones de valor sobre las cuales se supone sin más que son compartidas.[64] Marcaciones erróneas se dan típicamente en locutores que no están lo suficientemente familiarizados con el contexto cultural (o situacional) de la comunicación, y por eso no son capaces de evaluar correctamente las probabilidades. Aunque este problema de agudización se da únicamente porque la comunicación está codificada y, por consiguiente, porque trata de dirigir en qué sentido hay que esperar la aceptación o el rechazo, la sorpresa o la resistencia.

Sin embargo, el efecto más importante de la comunicación es el hecho de que la operación elemental comunicativa concluye con el entenderla, y que para dar-a-conocer la aceptación (rechazo o indecisión) es necesaria una ulterior comunicación. Precisamente el entender una comunicación es el presupuesto para aceptarla o rechazarla, y el recorrido que la comunicación escoge en este lugar se vuelve explícito únicamente a través de una comunicación ulterior. En el entender convergen los intereses; normalmente no se tiene un interés particular en hablar de modo incomprensible o en no poder entender.[65] Sólo la bifurcación sí/no ofrece entonces la ocasión de introducir intereses en el proceso de comunicación, y el interés común por la comprensibilidad es aceptable sólo porque inmediatamente después se da esta bifurcación.

La comunicación lingüística, en resumen, encuentra su unidad en la codificación sí/no. Si esto se toma en serio, queda excluido que del mismo lenguaje se pueda derivar una norma ideal que lleve al esfuerzo por entenderse.[66]

[63] Respecto al "markedness" en este sentido, véase John Lyons, *Semantics*, tomo I, Cambridge, Ingl., 1977, pp. 305ss.

[64] Volveremos a esto en p. 267ss.

[65] Admitimos que pueden haber intereses expresivos expuestos en modos de expresión incomprensibles, como en la comunicación religiosamente inspirada; o, por ejemplo, la manía que existe entre los racionalistas críticos de decir que lo que los otros dicen no puede comprenderse —lo cual para esta secta tiene el mismo significado reprobable que el concepto de "metafísica". Aunque entonces al menos se busca ser comprendidos por el hecho de no querer (o no poder) ser comprendidos, y para eso creen tener buenos motivos.

[66] Así como es sabido, para recordarlo una vez más, Jürgen Habermas, que acentúa de manera particular la posición si/no del destinatario. Véase, por ejemplo, *Nachmethaphysisches Denken*: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1988, p. 146: "Sin la posibilidad de tomar posición por el sí o por el no, el proceso de la comunicación queda incompleto".

Sólo es necesaria la *autopoiesis* de la comunicación, y esta *autopoiesis* no se garantiza por un télos de entendimiento sino por un código binario. Para la comunicación codificada no existe un fin, sino únicamente la opción —reproducida en toda operación de entendimiento— de continuar o por aceptación o por rechazo. Dicho en otros términos, la codificación excluye toda metarregla porque sobre la comunicación de una regla así podría tomarse posición con un sí o con un no.[67] La codificación del lenguaje supera la improbabilidad evolutiva de un sistema de comunicación clausurado operativamente: garantiza —en la medida que esto es posible en el sistema mismo— la *autopoiesis* de la comunicación de la sociedad en tanto la transforma en la libertad de decir sí o no (de manera cargada de consecuencias) a todas las determinaciones alcanzadas. Por eso, en las sociedades complejas no evolucionan los deberes de consenso, sino —como queremos mostrar de manera particularizada— los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

IV. Los secretos de la religión y la moral

La codificación cierra al sistema. Todo lo demás lo deja abierto. Sin embargo, no puede permanecer abierta la decisión de aceptar o rechazar los ofrecimientos de sentido que se comunican. La bifurcación provocada por el código lleva entonces al sistema a desarrollar condiciones que aporten puntos de apoyo para decidir cuándo son oportunos la aceptación o el rechazo. Como bien lo sabe la teoría de sistemas,[68] los condicionamientos pertenecen a los requisitos más generales de toda formación de los sistemas. Fijan contextos no-arbitrarios en el sentido de que la fijación de determinadas características delimita el repertorio para la fijación de otras. En otra terminología —la cual parte de la pregunta de cómo puede obtenerse información sobre un sistema—, se habla de redundancias que delimitan la variedad del sistema: una característica hace más o menos probable la existencia de otras.

Si se asume este marco teórico, podemos decir también que el código es la forma mediante la cual un sistema se expone al autocondicionamiento. La codificación del lenguaje significa, entonces, que el autocondicionamiento de la sociedad desarrolla estructuras que permiten formar expectativas de aceptación o rechazo de la comunicación. Sólo a través de dichas estructuras la

[67] Por eso, en la controversia actualmente en curso en contra de Habermas y de Apel, nos encontramos del lado de Lyotard, aunque con una fundamentación distinta.

[68] Cf. particularmente, W. Ross Ashby, "Principles of the Self-organizing System", *op. cit.*

improbabilidad de la comunicación se transforma en probabilidad; sólo a través de dichas estructuras el sistema cerrado se abre a influjos del entorno. Naturalmente no existe —ni para la comunicación lingüística ni para el código binario del sistema— algo semejante en el entorno del sistema. Más bien a través del autocondicionamiento (a través de expectativas que estructuran) el sistema puede recaudar los éxitos y los fracasos de la comunicación y, en ese sentido, reaccionar a las irritaciones provenientes del entorno.

Al parecer ya en las sociedades más elementales existieron dispositivos que desarrollaron el código lingüístico en dos direcciones. La primera consiste en una aplicación del código a la comunicación misma, es decir, en prohibiciones de comunicación que se manifiestan como necesidad de mantener el secreto[69] y que nosotros atribuimos a la religión. La segunda consiste en ocupar el otro lado de la comunicación con el tabú, que entretanto se transforma en algo disponible para la comunicación. El tabú posibilita incluir lo excluido. No excluye de ninguna manera la comunicación con los dioses, pero adquiere típicamente la forma de sacrificio y víctima que se refrenda en el culto.[70] Otra solución del mismo problema —la cual en un principio es casi indistinguible y que luego se va separando y autonomizando cada vez más— se encuentra en una codificación ulterior, es decir, en la formación de un código moral para determinar qué debe aceptarse y qué rechazarse; así el tabú se sustituye por una distinción que contiene posibilidades más ricas de enlace en la sociedad.

La religión tiene que ver directamente con las peculiaridades del observar. Todo observar debe distinguir para poder señalar algo, de esa manera separa al 'unmarked space' en donde se retira el último horizonte del mundo. La trascendencia que con ello acompaña a todo lo aprehensible se desplaza en cada intento de trascender la frontera mediante nuevas distinciones y señalamientos. La trascendencia está siempre presente como el otro lado de lo determinado sin poderse alcanzar jamás. Precisamente esta inaccesibilidad 'liga' al observador —quien a su vez es inalcanzable para la observación— a aquello que él puede señalar. Religar lo no-señalable en lo señalable —esto es

[69] Cf., para el mantenimiento del secreto como comportamiento consolidado en sentido muy amplio, Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens: ein ethnologischer Grundriss*, Frankfurt, 1987, pp. 310ss.; de él también: "Die Apokryphen der Öffentlichkeit geschlossener Gesellschaften", en *Sociologia Internationalis* 29 (1991), pp. 189-205.

[70] O, en Mesopotamia, la introducción de estatuas al templo para recordar a los dioses no olvidar el nombre de los muertos. Véase Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995, sobre todo, pp. 71ss.

"religio" en el más amplio de los sentidos, independientemente de sus características culturales.

Lo mejor para comprender en sus formas originarias a la religión es entenderla como una semántica y una práctica que tienen que ver con la distinción familiar/desconocido. La distinción se comprende como división del mundo, sin reflexionar al mismo tiempo que esta división es distinta para cada observador, cada poblado, cada tribu. En la medida en que la religión logra que lo desconocido aparezca dentro de lo familiar y lo haga accesible como algo inaccesible, ella formula y practica el estado del mundo en que se encuentra como sistema sociedad —sistema que sabe rodearse de lo desconocido en el espacio y en el tiempo. De esta manera, yendo más allá de lo cotidiano puede procesar autorreferencia y heterorreferencia para la sociedad en la sociedad. En consecuencia 'pone la pauta' de cómo el sistema sociedad —operativamente clausurado y dependiente de la comunicación— se instala abierto al mundo.[71]

Aun antes de que para esto se inventara la figura mediadora del "símbolo", la figura del "secreto" podía representar lo desconocido dentro de lo familiar. Para eso sirve sobre todo la forma semántica del "estar-dentro-de", que puede hacerse plausible fácilmente: la deidad no es la representación como tal sino que está dentro de ella.[72] Esta figura enigmática queda protegida mediante prohibiciones de comunicación y mediante los ritos y las sanciones correspondientes. Un buen ejemplo de una sociedad estructurada casi exclusivamente sobre el fundamento de prohibir la comunicación lo ofrecen los Baktaman; uno de los casos raros de sociedad aún no tocada por contactos con la civilización —la cual se vuelve objeto de estudio en relación con su propio modo de comunicarse.[73] El resultado es simple y puede formularse en

[71] Respecto a cómo esta condición se trasfiere a la codificación inmanente/trascendente de un sistema de la religión funcionalmente diferenciado, véase: Niklas Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religión", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* vol. III, Frankfurt, 1989, pp. 259-357.

[72] Véase por ejemplo John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa,* Londres, 1970, p. 8: "He may be in the thunder, but he is not the thunder".

[73] Cf. Frederik Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Oslo, 1975. La tribu consta de 183 personas, cada una de las cuales conoce a las demás. Este estudio se desarrolló entre 1967 y 1968. El primer contacto fugaz con europeos lo tuvieron en 1927. El primer grupo llegó a ese lugar en 1964; desde entonces el contacto se ha repetido en tres ocasiones. Se tienen noticias de una "pacificación" y, desde hace algunos años, de mayores y más seguros contactos con las tribus vecinas; eso es todo. En el plano metodológico se buscó evitar cualquier influencia que hubiera podido producirse por preguntas y se buscó observar los modos de comunicación en cuanto tales. Todo esto hace que los resultados sean de gran valor.

una frase: en esta tribu los problemas comunicativos se resuelven (o cuando menos se estructuran) reprimiendo la comunicación. El saber esencial de la sociedad, lo que es digno de ser conservado (es decir, la conciencia de las cosas sacras) es accesible sólo para los varones, y para éstos sólo después de haber cumplido con un rito de iniciación constituido por siete grados. De este modo, dada su alta mortalidad, sólo una pequeña parte de la población llega a poseer este saber —la cual puede separarse y controlar en el plano de la interacción en la casa de los varones.[74] Únicamente en un ámbito así protegido se llega a una complejidad social estructurada. Otros ámbitos —entre los cuales figuran las enfermedades, pero también las posibilidades de identificarse con los otros seres humanos— permanecen sin desarrollarse semánticamente. El resultado es una desconfianza organizada a lo largo de esta línea principal que separa a los que saben de los que no y diferencia a la sociedad. La vida común debe abrirse camino en contra de esta estructura: no existe formación de familias, no hay una estructuración segmentaria y existe apenas la posibilidad de expresión de las cosas comunes: "The striking fact of Baktaman life is the absence of such common premises and shared knowledge between persons in intimate interaction".[75]

Lo sacro no se encuentra en la naturaleza, se constituye como secreto; más tarde se dirá que no puede expresarse con palabras.[76] Guardar el secreto delimita la arbitrariedad y reduce la posible ligereza que podría tenerse al maniobrar el saber no-empírico —una variante del riesgo del intercambio. De esta suerte nace el saber que debe mantenerse en secreto. En otras palabras, el saber debe resguardarse de la comunicación dado que únicamente se produce mediante dicho resguardo. Es evidente que —en caso contrario— se caería rápidamente en la cuenta de que los huesos sagrados son simplemente huesos. En las religiones desarrolladas, este círculo adquirirá otra versión conforme a la cual no es posible un develamiento profanador del misterio, porque en tal caso los curiosos tendrían ante los ojos trivialidades, mas no ciertamente el misterio mismo.

[74] Que el saber difícil e importante debe mantenerse en secreto ante las mujeres, es un hecho de relevancia aun en sociedades que presentan un desarrollo mucho más elevado. "He keeps her in wholesome ignorance of unnecessary secrets" se dice en Thomas Fuller, *The Holy State and the Profane State*, Cambridge, 1642, p. 9, ya que "the knowledge of weighty Counsels" sería "to heavy for the weaker sex to bear".

[75] Barth, *op. cit*., pp. 264s.

[76] Así para la Edad Media M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, París, 1955, p. 39: "Le sacré est par excellence ce qui ne saurait être circonscrit par des mots. D'où le rapport constamment évoqué entre le sacré et le secret". Esto invierte las relaciones constitutivas, pues en cierto modo se leen desde el resultado.

Justamente puede pensarse que en el plano evolutivo éste es un callejón sin salida, que no puede ofrecer ninguna posibilidad ulterior de desarrollo. El paquete formado por ventajas/improbabilidades/riesgos de la comunicación es tratado de un modo demasiado directo. El problema al menos se atenuará limitando la potencia y mediante la exclusión. Al mismo tiempo se empiezan a percibir ciertas líneas de desarrollo (evolución) derivadas de aquí de manera refinada. Se encuentra una reacción muy difundida —una especie de institución complementaria para el reconocimiento de los secretos impenetrables— en las ampliamente propagadas técnicas de adivinación. Éstas arrancan de manera típica de la superficie de los fenómenos (de las líneas de espacio y tiempo) y tratan de derivar de allí lo profundo, lo pasado o futuro, lo distante, lo inaccesible para los sentidos. Las técnicas de adivinación presuponen la diferencia —superficie/profundidad, visible/invisible—, pero al mismo tiempo la sabotean con un saber que sabe cómo cruzar la frontera. Por cierto, sólo sobre este trasfondo normal de la religiosidad más antigua se comprende de qué manera tan dramática se transforma la religión con la doctrina de la Autorrevelación de Dios. Este dogma de la Revelación se entiende únicamente viendo contra qué estuvo dirigido.

Otra solución al mismo problema fundamental —un equivalente funcional de las prohibiciones comunicativas apoyadas en el respeto y en el miedo— se encuentra en el invento de la presentación *simbólica* de la unidad de lo visible/invisible, lo presente/ausente. Un símbolo no es sólo un signo —como por ejemplo una palabra. Un símbolo no sólo designa la unidad, sino que la efectúa.[77] La paradoja subyacente se oculta en lugares exactos. Por eso, los símbolos de ningún modo pueden reemplazarse por conceptos, pues llevaría a una contradicción en el concepto. Aunque precisamente por ello la forma del símbolo es pertinente (y no la forma del concepto) cuando lo que se pretende es un trato racional con lo indecible.

El mismo origen tiene la forma de culto del *ritual*. Los rituales hacen posible una comunicación que sirve para evitar la comunicación. La literatura a propósito[78] destaca el hecho de que en el ritual las formas se estereotipan y

[77] Si bien en la Edad Media comúnmente se define al símbolo como signo (*signum*) con ello siempre se quiere decir que este signo *efectúa por sí mismo* el acceso a lo que de otra manera sería inalcanzable. Hoy día es al revés, muchas veces designamos signos como “símbolos”; pero eso sólo muestra que hemos olvidado (o vuelto irracional) lo que se entendía originalmente por “símbolo”.

[78] Cf. Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, Nueva York, 1966, pp. 233ss.; *Mary Douglas Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, 1970, en particular pp. 50ss., Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, Religion*, Richmond, Cal., en particular pp. 173ss.

otras posibilidades se excluyen, es decir que la contingencia se reduce a necesidad. En lugar de abrirse al sí o al no ante el sentido que se ofrece, se filtra el mandato de evitar errores que traigan consecuencias graves. Más importante es todavía el hecho de que en general el ritual no se ejecuta como comunicación; se ejerce como objeto, como cuasi-objeto —en el sentido de Michel Serres.[79] No diferencia entre información y acto de darla a conocer, sino que sólo informa sobre sí mismo y sobre lo correcto de la ejecución. Se ofrece a la percepción de forma seleccionada, sugestiva, como el lenguaje. Pero esto no sucede en cualquier lugar, sino únicamente en donde se considera que no puede arriesgarse la comunicación.

También la práctica de mantener en secreto y de limitar la comunicación al acto de dar-a-conocer que esto o aquello es un secreto tiene secuelas muy amplias. El nombre de Dios se mantiene en secreto tan sólo con el fin de monopolizar el acceso. También las fórmulas con las que uno puede imponer su derecho están basadas en esas mismas razones (de mantener el secreto) en la medida en que su revelación llevaría a la lucha abierta por el derecho de imponerse. Liberar una comunicación importante constituye siempre un riesgo. Las densas relaciones comunicativas de 'tipo político' en las antiguas ciudades del mar mediterráneo se manifiestan como acrecentamiento del ámbito de la comunicación pública y como separación del cultivo del misterio en el culto acreditado.[80] El que estas comunicaciones surjan juntas evita la representación de un quiebre tajante mediante el cual política y derecho sustituyan a la religión. La evolución del derecho civil romano comienza con la publicación de las doce tablas y con la promulgación de "actiones" que proclaman su propio éxito. Aun en la primera Edad Moderna se hace uso de esta técnica del secreto como protección del Estado soberano recién nacido. Aunque ahora ya existe la imprenta. El mismo hecho de tener un secreto debe mantenerse, pues, en secreto y ya no puede servir en absoluto para señalizar las grandes cosas.[81] Sólo como religión el secreto ha conservado su sentido originario, ya que la religión presupone que el develamiento no destruye el secreto sino castiga a los curiosos privándolos de la capacidad de entender.

En el paso de las sociedades arcaicas a las de alta cultura —aun bajo la influencia del esquema familiar/desconocido (oculto, secreto)—, surgen las

[79] *Vid.* Michel Serres, Genèse, París, 1982, pp. 146ss.

[80] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Les origenes de la penseé grecque*, París, 1962.

[81] El movimiento "hermético" de la primera Edad Moderna puede entenderse como intento de ensayar esto a pesar de todo para así superar las inseguridades estructurales que ya se perfilan. Pero precisamente a causa de este anacronismo se presenta como "sabiduría antigua"; se disuelve en cuanto la investigación sobre las fuentes alcanza su origen.

enseñanzas de la sabiduría (ya anteriormente mencionadas), que se desarrollan hasta llegar a ser obras sumamente complejas gracias a la escritura, sobre todo en Mesopotamia y en China.[82] La base de ello la constituye una praxis de adivinación que en parte se utiliza en situaciones políticas y en parte también (casi imposible de separar) en contextos rituales y de vida ordinaria. El estrecho nexo entre adivinación y escritura se debe a que no se distingue entre la esencia de las cosas y la grafía ya que ésta se considera la forma de la esencia. Esto pudo sostenerse mientras no fue una escritura puramente fonética.[83] Tanto los signos adivinatorios como la escritura (y hasta las tempranas formas ornamentales del arte) sirven para considerar las líneas visibles como signos de algo invisible. En China se usan "objetos" a la vista de todos (huesos, entrañas de animales sacrificados, sueños, vuelo de pájaros) dotados de cierta complejidad como señales de otros hechos ocultos. La función latente de la adivinación consiste en neutralizar otras influencias sobre el proceso de decisión —por ejemplo, lo fortuito de los recuerdos personales o la presión de las influencias sociales. Podría hablarse también de un mecanismo por el cual el azar se vuelve capaz de aprender por sí mismo.[84] Como resultado surge un sistema enteramente racionalizado de proceder frente a lo desconocido, "la adivinación", con sus múltiples formas de autoaseguramiento contra la probabilidad de engaño y error —por ejemplo, el extraordinario número de programas concretos condicionales de si-esto/luego-esto que dejan abierta la elección y las posibilidades de combinarla (Mesopotamia); la tendencia gradual hacia la abstracción de los augurios limitando la valoración de los signos de manera favorable o desfavorable; la implementación de profecías que se autocumplen (*self-fulfilling*) al hacer que lo vaticinado precisamente suceda porque no se cree en el presagio o porque se trata de esquivarlo (Edipo); o la implantación de malentendidos (Grecia) que hacen aparecer casi como algo rutinario que algo se entienda mal y que el oráculo se encargará de confirmar *postfactum*. Aunque en todo esto el esquema central (superficie/profundidad; manifiesto/secreto; familiar/desconocido; claro/confuso) aparece duplicado, se repite

[82] Véase Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité,* París, 1974; Jean Bottéro, *Mésopotamie: L'ecriture, la raison et les dieux,* París, 1987, especialmente pp. 133ss., 157ss.

[83] Es otra buena prueba de lo mucho que la evolución depende de *constelaciones transitorias*.

[84] Véase también Omar K. Moore, Divination -A New Perspectiv, en *American Anthropologist* 59 (1957), pp. 69-74; Vilhelm Aubert, *Change in Social Affairs* (1959), citado según (del mismo autor) *The Hidden Society,* Totowa, N. J., 1965.

en los signos de ciertos contextos y siempre se localiza como relación duplicada del objeto[85] *y no como observación de observaciones.*

Lo que salta a la vista en el corpus textual de las enseñanzas de adivinación y lo que determina las expectativas dirigidas a los adivinos, es que el conocimiento se aprehende ahora como algo autorreferencial aunque todavía permanece en el nivel de observaciones de primer orden dentro de una visión inmediata del mundo.[86] Además, a pesar de que ya se usa grafía, aún no hay "sagradas escrituras" que determinen la evolución futura mediante la interpretación de textos canonizados. El mundo de los dioses se disciplina copiando hacia dentro estructuras de la sociedad —sobre todo la de la familia, la del poder político de un dios principal,[87] la de la idea de una contabilidad celestial.[88] Son estas analogías de las estructuras de la sociedad —y no un sentido específico surgido del texto— las que hacen posible la tradición de un saber religioso. El oráculo sabe hacer preguntas e interpretar las respuestas. Su arte es ése y no se verá desplazado ni enloquecido por un dios activo y espontáneo.

Porque todavía se educa de manera oral (a pesar de que ya hay textos disponibles) y porque los textos sólo los entienden los sabios, la sabiduría no es accesible en forma general aunque de ningún modo algo estrictamente secreto. Se basa en las cualidades especiales del sapiente y en la manera como él sabe que sabe y como orienta la vida y enseñanza de acuerdo a eso. La sapiencia premonitoria presenta al saber sobre el trasfondo de la ignorancia y en esa medida es autorreferencial. Su relación con el mundo —a pesar de toda generalización— sólo puede manejarse en forma situacional; en este sentido se parece a la sabiduría popular de los proverbios. Los innumerables enunciados no se relacionan entre sí, sus diferencias no se controlan, no se sistematizan. La sapiencia adivinatoria no es resultado de un análisis lógico, de una metodología para evitar las inconsistencias. En la adivinación las inconsistencias no se perciben y no se registran como algo perturbador ya que de

[85] "Elle voit des choses à travers d'autres choses" leemos con Jean Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", en Vernant *et al.*, *op. cit.,* pp. 70-197 (157).

[86] La primera parte de esta afirmación, así como una elaboración penetrante de sus implicaciones, se halla también en Alois Hahn, "Zur Soziologie der Weisheit", en Aleida Assmann (ed.), *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III,* Munich, 1991, pp. 47-57.

[87] Véase por ejemplo Madeleine David, *Les dieux et le destin en Babylonie,* París, 1949; Bottéro, *op. cit.* (1987), pp. 241ss.

[88] Especialmente respecto a esto y a las diferencias entre versiones orientales y cristianas véase Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn, 1952.

todos modos se sabe que no se sabe, y que con el saber únicamente se jala una parte del ámbito de lo desconocido hacia lo familiar. Justo esta insuficiencia reconocida se compensa con vivir la sabiduría, garantizarla con pureza[89] y presentarla como norma de conducta del clarividente, que habrá de confirmarse en las situaciones, con la diferencia de que sin esta ilustración uno se comportaría de otra manera. Con esta referencia a la conducción de la vida se asegura al mismo tiempo que el sabio vaticinador viva distanciado del comportamiento normal de la capa superior e incluso fuera del orden de los estratos: como profeta, como monje, como exhortador[90] y amonestador. Naturalmente debe quedar presupuesto no cuestionar la autenticidad de los dichos, pues ésta resulta de su misma sabiduría. Se excluye —como mecanismo de control preliminar en vista de posibles opiniones divergentes— tanto la observación de segundo orden como la concordancia con otras opiniones. La sapiencia adivinatoria es una forma de culto basada en la ingenuidad. Los dichos o sentencias emanan sin mediación y justo por eso causan una impresión "sublime", como diría después la cultura letrada del siglo XVIII.[91]

Uno de los efectos evolutivos más importantes de la práctica adivinatoria es su relación circular con la escritura. En parte, la escritura surge precisamente porque ya se saben "leer" los signos adivinatorios y luego hay tan sólo que separarlos de sus objetos (huesos hirvientes, caparazones de tortuga)

[89] Conocer los signos (nombres) requiere de un "katharein"; véase Platón, *Cratilo* 396E-397.

[90] Véase, respecto al surgimiento de "élites" culturales que no se apoyan en las unidades adscriptivas de la formación de sociedad predominante y que por eso pueden agudizar la diferencia mundano/trascendente (retomando a Max Weber): Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, N. J., 1966, pp. 98s.; además Shmuel N. Eisenstadt, "Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspectiva", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 11-22 (16s.). Weber mismo había ante todo resumido este problema de la diferenciación con el concepto (teóricamente poco productivo) de "carisma", que designa el surgimiento de autoridad espontánea, no causada por descendencia, estrato o estatuto social. Para la discusión siguiente (que en términos generales procede con exégesis y crítica) véase Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik,* Frankfurt, 1981.

[91] Véase, de manera obligada, Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1756), nueva edición de Londres, 1958. También Samuel H. Monk, *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIIIth-Century England* (1935), 2ª ed., Ann Arbor, 1960. La punta de lanza se dirigía entonces contra la estética de las reglas y contra el estilo pomposo que sólo glorificaba los poderes del orden de la sociedad (que ya no lo eran más), y la nostalgia por la autenticidad perdida sonaba tan sólo como tema secundario. Pero hoy día éste es el motivo primordial cuando la postmodernidad con el gesto que abraza lo sublime trata de corregirse a sí misma.

como ideogramas.[92] Y, en parte, la escritura —que primero se inventa con fines de registro— encuentra en la práctica adivinatoria y en su necesidad de anotar un campo de aplicación tan complejo que induce a la fonetización pero también la bloquea —por ejemplo, en Mesopotamia. En todo caso la simbiosis entre adivinación y escritura es una de las características que distinguen claramente a las altas culturas de las sociedades arcaico-tardías —aunque por mucho tiempo queda intacto todavía el predominio de la comunicación oral.

Cabría preguntarse cómo se relaciona la cultura de la sabiduría adivinatoria —desarrollada de esta forma— con las técnicas de distinción de toda comunicación plena de sentido. Por un lado, la adivinación es impensable sin la distinción de lo oculto y tiende ella misma a desarrollar un código de signos favorables/desfavorables; por otro, obviamente no conserva aquella relación con los esquematismos binarios que caracteriza a las "prudentien" de la tradición grecorromana. Estos esquematismos a su vez determinan la semántica vétero europea hasta bien entrada la época moderna. En el caso de estas "prudentien" se trata de racionalidad en un sentido muy distinto, a saber, de consejo para formas de conducta que se ven confrontadas con una diferencia —sea la diferencia pasado/futuro, sea la diferencia moral, es decir, la posibilidad de que otros puedan actuar tanto bien como mal. Las "prudentien" entonces pueden relacionarse con la dimensión temporal y la dimensión social en un sentido muy distinto al de las sabidurías proféticas; por esto pueden considerarse —en sentido evolutivo— como "preadaptative advances" de las racionalidades de nuevo cuño.

No condenada al esoterismo y en conjunto provista de mayor éxito, se ha revelado otra reacción (la cual se manifiesta de manera menos directa) a la codificación del lenguaje: la invención de la moral. Contra todo sentido habitual —como el que traemos de la iglesia a la casa— la simbiosis entre religión y moral debe entenderse como un artefacto cultural precario y contingente. Cuando se llega a la idea de un dios supremo —como por ejemplo en el ámbito religioso africano influenciado por religiones monoteístas—, la ambivalencia moral de lo sagrado se preserva; se evita atribuirle mala voluntad al dios supremo a pesar de permitir que pasen cosas malas.[93] En las religiones aventajadas, la tensión entre codificación religiosa y moral se oculta. Sin embargo, en sus bordes siempre vuelve a surgir la independencia de las dos semánticas; por ejemplo, cuando en las formas de culto difundidas en Centro

[92] Léon Vandermeersch explica así lo súbito del surgimiento de una escritura suficientemente compleja en China por la mutación de los signos adivinatorios (véase "De la tortue à l'achillée: Chine", en Vernant, *op. cit.,* pp. 29-51).

[93] Cf. Mbiti, *op. cit.* (1970), pp. 16s., y otras.

y Sudamérica —las cuales operan en estados de trance— no se distingue entre magia blanca y magia negra. Producen la 'exaltación' como estado moral ambivalente y se adaptan por completo al procedimiento y al efectismo.[94] La congruencia entre religión y moral (rutinaria para nosotros) probablemente tiene como único sentido resolver un problema de comunicación resultante del hecho de que el lenguaje ofrece una versión "sí" y una versión "no" para todo lo que se dice. Por eso no puede haber justificaciones exentas de la posibilidad de ser negadas, y por eso, asimismo, la moral debe transferir sus bases a los secretos incomunicables de la religión; y quien —como Kant o Bentham o los teóricos actuales de la ética de los valores— desestima esta necesidad sale sancionado con la infecundidad de sus máximas.

La moral siempre es sentido puesto en simetría. Opera prohibiendo la autoexención. El que exige moral debe hacerla valer también para su propia conducta. Con la excepción de siempre: Dios. La justificación religiosa de los mandamientos morales no conoce esta regla constitutiva. Ella guarda su secreto al no someterse también ella misma a la moral. Parte de la asimetría. Jesús modifica —mediante una escritura invisible para los otros— la ley por la que habría que apedrear a las adúlteras mediante una nueva regla: "El que entre vosotros esté sin pecado que arroje contra ella la primera piedra".[95] La regla se presta y a la vez se sustrae a la comunicación. No dice: "El que entre nosotros...", porque entonces Jesús hubiera tenido que aventar la primera piedra.

El problema de todos los secretos consiste en que no pueden construirse sino sólo deconstruirse. No pueden entrar a la comunicación sin crear el atractivo de abrir lo cerrado e inspeccionarlo. Esto puede disimularse con prohibiciones, aunque las prohibiciones pueden contemplarse como indicadores de la posibilidad de transgredirlas. Esta asimetría de construcción/deconstrucción expone a los grandes secretos de la sociedad a un proceso evolutivo ruinoso que exige siempre nuevos esfuerzos de equilibrio. Uno de los logros de contención más importantes es tal vez la figura de la paradoja, todavía secreta, y a la vez ya no-secreta en cuanto bloquea y delata lo que puede hacerse con ella.

La salida histórica más importante es el desplazamiento del secreto de la religión hacia la paradoja (no reconocible) de la moral.[96] La moral misma

[94] Cabe anotar que se trata aquí de desarrollos del siglo XX.

[95] Evangelio según San Juan, cap. 8.

[96] Esta situación se reconoce muy bien en el mito del Paraíso y del Pecado original. Se mantiene en el secreto de dios por qué él quiere prohibir la capacidad de diferenciar moralmente. Aunque la prohibición es evidente y permanece como paradoja no-admitida de la moral sólo para infringirse.

puede (e incluso debe) renunciar en buena medida a los secretos y por tanto a la religión. Si ha de cumplir su propia función, no debe ser secreta sino conocida. Únicamente para mantener la propia paradoja (la represión de la pregunta de por qué la moral misma debe ser buena si ella misma prevé comportamientos tanto buenos como malos) necesita justificarse religiosamente en la voluntad de Dios —el cual incurre en la restricción de tener que actuar exclusivamente bien.[97] La religión misma se moraliza para dar así fundamento a la moral —mientras que la existencia del mal a pesar de que Dios con una sola palabra podría volver bueno al mundo, sigue siendo el último secreto de la religión. Esta alianza entre moral y religión tiene la ventaja de que es compatible con la escritura y con su correspondiente cosificación del mundo.[98] De esta manera se vuelve posible sustituir en grandes cantidades las mistificaciones por complejidad estructurada —al menos en los planos de sentido más concretos de la comunicación.

Se trata, ante todo, de un código de tipo nuevo respecto al lenguaje, es decir, de la distinción entre comportamiento bueno y comportamiento malo. Como el mismo código lingüístico, este código mantiene también sólo dos valores: uno positivo y otro negativo. No obstante, el código moral está colocado de manera transversal al código lingüístico con la consecuencia de que tanto la aceptación como el rechazo de una comunicación pueden ser tanto buenos como malos. Precisamente en esto —en antítesis a la restricción de la comunicación que acabamos de tratar— consiste la improbabilidad de la moral, en particular la improbabilidad de que los riesgos liberados por medio del lenguaje puedan controlarse por la moral.

Queremos hablar de moral siempre que los individuos se tratan entre sí como individuos, es decir, como personas distinguibles, y siempre que hacen

[97] Desde el punto de vista estadístico los dioses que se preocupan de los asuntos humanos y que se comprometen a sí mismos con lo bueno y contra lo malo son claramente minoría. Sólo 25% de los sistemas sociales estudiados por George P. Murdock (*Ethnographic Atlas*, Pittsburgh 1967) conocen a un dios supremo que enjuicia moralmente a los seres humanos. Puede ser que el interés en un dios supremo que cualifica moralmente tenga que ver con el desarrollo económico y con la necesidad de confiar en la propiedad en las relaciones comerciales. Véase para esto Ralph Underhill, "Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study", en *American Journal of Sociology* 80 (1975), pp. 841-861.

[98] Si se mantiene el sentido original de "res" podría hablarse aquí de "reificación". Se trata de la constitución de referencias externas que no dependen de la manera en la cual se habla. Que también la "cosa" es un secreto lo ha hecho de nuevo consciente Martin Heidegger. Sobre el tema, véase directamente: "Das Ding", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 163-181. Sin embargo, la ventaja de la *coseidad* es que este secreto no debe respetarse ni comunicativa ni de ninguna otra manera.

depender sus mutuas reacciones de un juicio sobre la persona y no sobre la situación. En este sentido la moral es un universal de la sociedad, porque no hay sociedad alguna en la cual los individuos no se distingan como individuos.[99] Por supuesto cambia cómo se entiende la personalidad y qué es lo que se atribuye (o no) al individuo, y a *este* respecto hay también evolución de la moral conforme evoluciona la sociedad. Sea lo que fuere, la moral no es un tipo de norma especial, es más, ni siquiera depende siempre de las normatividades (hay tipos de moral primordialmente meritorias), sino es una codificación que se basa en la distinción aprecio/menosprecio y que regula las prácticas correspondientes.

Una moral enteramente desarrollada es un mecanismo ya muy complicado de coordinación social y no es en absoluto —como nos lo quiere hacer creer la ética contemporánea— una aplicación de reglas que pudieran estar fundamentadas racionalmente. Tal como la codificación del lenguaje, también el código moral bien/mal, si se emplea en la praxis comunicativa, produce una estructura de condicionamientos muy compleja; produce precisamente una complejidad específicamente moral.[100] Aquí se deben practicar diversas distinciones al mismo tiempo y con referencias recíprocas. Se trata en primer lugar de la dimensión social, es decir, de la distinción ego/alter. En ambos lados de esta forma se aplica otra forma de dos lados: la de aprecio/menosprecio. En eso se expresa la cualidad específicamente moral de la comunicación. Tanto ego como alter pueden ser apreciados (o menospreciados) por su comportamiento. Con esto surge un radio de acción artificial de posibilidades combinatorias[101] que debe de inmediato delimitarse. Por eso la moral (en el sentido común de la palabra) surge mediante la reducción de complejidad de la moral. Las condiciones de aprecio/menosprecio se

[99] Disienten de esto, aunque sin pruebas empíricas suficientes, Sighard Neckel y Jürgen Wolf, "The Fascination of Amorality; Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals", en *Theory, Culture & Society* 11 (1994), pp. 69-99. El error parece tener que ver con la relación entre moral y diferenciación de la sociedad. Pero aun cuando suponemos que no hay espacio para la expresión de aprecio y menosprecio personales *entre* las castas hindúes o entre las tribus de sociedades segmentarias, no significa que no lo haya *dentro* de los sistemas parciales correspondientes. Lo contrario es tan probable que puede tomarse por hecho.

[100] Que luego los resultados se formulen en la abstracción de los principios o en una casuística moral, es otra cuestión que presupone una correspondiente morfogénesis de la complejidad moral.

[101] Este radio de acción se amplía enormemente si además se espera que las expectativas sean conformes con la moral, porque entonces tanto Ego como Alter pueden atraer hacia sí el aprecio o el menosprecio, ya sea por el hecho de que apliquen la moral a otros o a sí mismos en modo correcto o equivocado.

formulan como reducciones —ya sea en la forma de descripciones del comportamiento, ya en la forma de virtudes o vicios, o ya en la de fines o de reglas.[102] Además, casi como principio de moral, tiene vigencia la regla según la cual las condiciones valen reflexivamente aun para quienes las establecen. En cuanto se da a conocer a otros las condiciones bajo las cuales se les aprecia (o menosprecia), se queda también vinculado. Por eso para el código de la moral es suficiente la forma *simbólicamente generalizada* de bien/mal sin hacer referencia a las actitudes internas de la persona cuyo comportamiento se juzga.[103] Las ofuscaciones morales de los héroes antiguos (asesinato de la madre, del padre, etcétera) se representan como destino y no como culpa. Ponen de manifiesto el poder —y no la moral— del poder ultraterreno. La referencia interpersonal y la generalización simbólica del código de la moral provocan, por un lado, efectos dramáticos sobre la manera en que se disciplinan las exigencias morales y, por otro, la insistencia y penetración con que tales exigencias se defienden una vez establecidas y sobre la inevitabilidad de sus conflictos.

Los perfeccionamientos ulteriores dependen claramente de la cultura y sirven para adaptar el conjunto de reglas morales al estado alcanzado por el desarrollo de la sociedad. De esta forma, la simetría moral de ego/alter puede ser reasimetrizada y ajustada a la estratificación de la sociedad. Lo que es válido para la nobleza no lo es para el pueblo. Los héroes y los ascetas, los caballeros y los monjes tienen posibilidades de distinguirse —lo cual provoca en el hombre normal admiración sin llegar a constituir para él ningún tipo de obligación. La moral entonces adquiere rasgos meritorios. O también, adaptándose a la división social del trabajo mediante una distinción de consideración/respeto, aísla un ámbito en el cual se reconocen y se juzgan logros que sólo pueden atribuirse a especialistas. No hay necesidad de ser tan perito en matemáticas como los matemáticos. Por último, en el Medioevo, la moral —y esto ciertamente bajo la influencia de la praxis regular de la confesión— acaba bajo el control de la conciencia. Ésta se ocupa ya tan sólo de la parte "interna" del comportamiento, presupone por tanto que se conocen las reglas y que aun en el caso del *propio* proceder (¡adviértase la extravagancia!) debe

[102] Naturalmente las formas desarrolladas de esta lista pueden alcanzarse únicamente cuando ya está disponible la escritura.

[103] Desde el punto de vista semántico esto puede reconocerse en los cambios en el concepto de persona (persona a diferencia de *anima*) que sólo hasta la Edad Media adopta componentes autorreferenciales (aceptación de sí mismo en vez de arrepentimiento) y que por eso luego tiende a fundirse con el concepto de individuo. Véase sobre todo Hans Rheinfelder, *Das Wort "Persona": Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle, 1928.

controlarse internamente si quiere observarse o contravenirse la moral. Bajo presión conjunta de la teología y la moral, esto lleva finalmente a exigir *la inconsistencia del arrepentimiento* (contritio) respecto de la *propia* conducta y permite que se desarrolle una maquinaria de consejos sacerdotales con el único fin de hacer que eso se acepte.

Desde la alta Edad Media y decididamente en la Edad Moderna hay por fin un esfuerzo por especificar la atribución como condición de posibilidad de cualificar moralmente el actuar. Se dice que debe ser sostenido por el consentimiento interno.[104] Aquí se da una delimitación decisiva del área donde puede ser aplicada la moral y su desacoplamiento de la posición social. Los héroes del mundo antiguo son responsables de todo su proceder —esto tan sólo por el hecho de que su *status* social les concede la autonomía de la conducta. Desde la Edad Media este vínculo con la inclusión social se abandona cada vez más y se reemplaza por una combinación novedosa de universalidad y especificación —un síndrome típicamente moderno.

Desde la introducción de la imprenta se afloja también el nexo entre religión y moral. Las guerras civiles religiosas —sostenidas por ambos bandos con fervor moral— lo ponen a la vista de todo el mundo. En el siglo XVII se problematiza psicológicamente a la moral y en el XVIII epistemológicamente. Paralelo a esto la religión ya no se piensa como división del mundo que debe considerarse comunicativamente de manera adecuada, sino como una comunicación de carácter específico con contenidos de sentido especiales y funciones especiales. La perspectiva principal cambia de una observación de primer orden a una de segundo. La religión ahora aparece como una estructura de reducción de carácter especial y, entonces, como algo contingente. Ya no se está ligado a ella porque de otro modo se viviría en el error y el pecado. Puede creerse en ella como también puede no creerse...

Como resultado, hoy día hemos llegado a un estado de sociedad donde el moralizar sigue siendo común, y donde la "distinguida" discreción aprendida a duras penas por las clases altas se ha abandonado. Este moralizar, sin embargo, ya no logra la integración de la sociedad como tampoco lo logra la religión. Se utiliza el código bueno/malo pero prácticamente en el vacío. Falta consenso acerca de los criterios con los cuales deben adjudicarse los valores bueno/malo. La biestabilidad del código con exclusión de todos los demás valores garantiza la abstracción, la accesibilidad, la invariabilidad. Pero

[104] Explícitamente, por ejemplo, en la ética de Abelardo, citado según Peter Abelard, *Ethics*, Oxford, 1971, véase especialmente p. 4. El argumento teológico de esto sostiene que al consentir internamente el pecado no sería posible hacerle daño a Dios, pero sí menospreciarlo.

precisamente los programas necesarios que regulan qué conducta debe juzgarse positiva o negativa ya no están prescritos por la religión. Ni tampoco ha aparecido un sustituto de ello. La comunicación moral se presenta todavía con la pretensión de hablar por la sociedad; sin embargo, en un mundo policontextural eso ya no se acepta unánimemente. No es que lo inmoral esté creciendo a costa de lo moral, sino que una y otra vez aparecen buenas razones morales para rechazar las formas con las que la moral se había comprometido.

A esta precaria situación de la moral en la sociedad de hoy día corresponde, en el plano semántico, la individualización de la referencia moral, su aferrarse a la convicción interior (a diferencia del estar obligado externamente), o sea, su insistencia en la automotivación. Esta ética individual se desacopla de la religión y se distingue del derecho, lo cual deja abierta la pregunta de cómo entonces puede haber una coordinación de las perspectivas morales. Si hoy día por todos lados se exige una "ética" —para la economía, la política, la ecología, los médicos, los periodistas— hace falta precisar acabadamente la pregunta acerca de los mecanismos sociales que luego podrían efectuar tal coordinación inmoral de la moral. Precisamente por eso, las instituciones que parecen lograrlo —como la televisión— tienen que sostener su función de forma latente.

Pero nos estamos adelantando a relaciones que vendrán más adelante. La moral parece ser un universal de la sociedad con el cual se reacciona a la improbabilidad de aceptar el sentido comunicado inconsideradamente. Ya en las primeras sociedades se cuenta con formas —muy elementales— de moralizar la comunicación y que no se orientan por reglas ni mucho menos por atribuciones internas de responsabilidad; se dan por satisfechas, en cambio, con calificar concretamente a los seres humanos y a su comportamiento, aunque sin gran consistencia de un caso a otro. También aquí el juicio sobre el comportamiento produce el efecto excedente de vincular a determinadas expectativas tanto al que actúa como al que emite el juicio. En la sociedad la función de una moral así es escasa (o en todo caso no es necesario seguir la valoración de Durkheim), aunque se cuenta ya con un mecanismo generativo que —empalmado a la codificación sí/no del lenguaje— logra que se desarrollen los condicionamientos que proporcionan los puntos de apoyo para establecer qué comunicaciones hay que aceptar y obedecer y cuáles no.

Sólo en retrospectiva histórica definimos como religión al circuito funcional que traspone permanentemente las barreras de la comunicación y como moral a la codificación bueno/malo del comportamiento. La reconstrucción teórica aquí propuesta nos debería proteger de proyectar demasiado el sentido actual sobre sociedades cuyo modo de comunicación estuvo ordenado de manera completamente distinta a la nuestra.

El lenguaje surge para hablar, surge como médium de comunicación oral. La comunicación está ligada a sistemas de interacción entre presentes pero en la medida en que la sociedad crece, disminuye la relevancia social de la presencia. La dependencia de la comunicación oral trae consecuencias muy amplias para las estructuras sociales y para las formas de diferenciación que pueden alcanzarse bajo esas condiciones. Volveremos sobre este punto en el capítulo cuarto cuando nos ocupemos de la diferenciación segmentaria y de los sistemas de interacción en la sociedad.

En tanto la comunicación se realiza oralmente, la socialidad queda, por así decirlo, asegurada de forma automática. Hablante y oyente escuchan lo mismo, y escuchando lo que él mismo dice el hablante queda incluido en la comunidad de los oyentes. Esto es válido también y de manera especial para la comunicación escenificada y estilizada: para la narración de una historia (formulaciones como 'texto oral', 'literatura oral' no son adecuadas y sólo se entienden en retrospectiva) y para cuando se exponen textos establecidos de antemano por escrito. La comunicación en cierta forma sustrae del intérprete la narración; esto se reconoce en las formas que para ello son necesarias: rítmica, música, floreo retórico y, sobre todo, auditorio —sin el cual la memoria personal de los trovadores no funcionaría. También en la comunicación normal parece bastar un vocabulario reducido y estandarizado.

Otra de las características de la comunicación oral es que necesariamente va acompañada de metacomunicación. Hemos expresado ya la conjetura de que en el intercambio prelingüístico de signos la metacomunicación no es posible. Sin embargo con la evolución del lenguaje la metacomunicación se coloca de inmediato en el centro de la comunicación —por lo menos entre presentes. No puede hablarse sin dar-a-conocer que se está hablando y que se quiere ser escuchado y entendido. Ahora ya pueden atenderse las interferencias, las interrupciones, las repeticiones y las acentuaciones especiales. Siempre que se comunica se subraya el hecho de que se comunica. La no-comunicación sería comunicación paradójica, es decir, comunicación de la no-comunicación, y la paradoja sería interpretada normalmente como rechazo con lo cual se la ubicaría bajo la forma de comunicación intencional —con consecuencias graves para aquel que sólo quería que se le dejara en paz. Traducido a nuestros conceptos: la *autopoiesis* de la comunicación —el hecho de que simplemente suceda— es a la vez tema de la metacomunicación, y en la mayoría de los casos norma comunal de la que no es posible sustraerse, salvo por simple ausencia. El que está presente tiene que tomar parte en la comunicación aun cuando no tenga nada que decir. Lo importante

entonces no es la información sino el hecho de que la comunicación se mantenga en marcha.

Además, la voz —si pudiera decirse de manera tan drástica— contradice el reconocimiento del sentido. Se la oye tan sólo en el momento de hablar y luego expira. La comunicación oral por eso recibe las redundancias necesarias de la identidad personal del hablante y del escucha, y de los imperativos de consistencia que se reconocen en las personas y que se procesan bajo el esquema de conformidad/divergencia. Sólo la comunicación por escrito se ve obligada a facilitar ella misma las redundancias necesarias, lo cual requiere de una cultura de signos y de palabras totalmente distinta. Al mismo tiempo alivia a los individuos en forma sustancial de la función de sentirse responsables del re-conocimiento, y vuelve posible la diferenciación de contextos comunicativos especiales para la comunicación enteramente personal.

Esta dependencia de la comunicación oral limita las posibilidades de conservar y recordar, así como la semántica de la tradición narrativa que estas sociedades pueden construir. Algunas consecuencias importantes se derivan del hecho de que la comunicación está ligada al espacio y que depende del presente. Lo que cuenta, en vista de posibles interacciones (útiles o peligrosas), es la proximidad. Una distancia mayor significa utilidad decreciente y progresivo peligro y, por último, el límite de la desconfianza. Se sabe, se imagina que detrás de los montes viven otros hombres; pero ésos no pertenecen a la propia sociedad, y frecuentemente su lenguaje es poco o nada comprensible. Con ellos no existe ningún vínculo, ninguna "religio", ninguna moral.[105]

Bajo estas condiciones es difícil distinguir las representaciones espaciales de las representaciones temporales: se entreveran unas con otras. El mundo está "concentrado" espacio temporalmente en torno a un centro habitado. La experiencia del tiempo se hace en relación con acontecimientos concretos, así como la experiencia del espacio se hace con relación a lugares concretos y está ordenada también conforme al esquema de cercanía/lejanía.[106] Como en el espacio, existe un tiempo que es cercano, que puede medirse fácilmente,

[105] Para las distinciones que, en la forma espacial de cercanía y lejanía, diferencian formas de reciprocidad, véase Marshall D. Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange", en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, 1965, pp. 139-236. Sobre las consecuencias para la moral, cf. también F. G. Bailey, "The Peasant View of Bad Life", en *Advancement of Science* 23 (1966), pp. 399-409.

[106] Véase, por ejemplo, Werner Müller, "*Raum and Zeit* in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Altereuropas", en *Anthropos* 57 (1963), pp. 568-590; John Mbiti, "Les africains et la notion du temps", en *Africa 8.2* (1967), pp. 33-41; Robert J. Thornton, *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Nueva York, 1980. También para las altas culturas —sobre todo China e India— es válido lo antes mencionado.

que puede condicionarse. Y existe un tiempo que es lejano, oscuro, inalcanzable —en el cual no es posible distinguir entre pasado/futuro. El pasado inmediato llega hasta donde llega la memoria individual —es decir, la memoria que en los otros queda presupuesta y que puede activarse en la comunicación. El futuro próximo llega hasta donde el comportamiento presente condiciona estados futuros de manera todavía reconocible.[107]

Las sociedades que comunican oralmente hacen presente su religión mediante el éxtasis, mediante estados de trance que por su carácter sorprendente impresionan a los congregados.[108] Se envía a los chamanes a viajar a mundos desconocidos.[109] Son sociedades que fácilmente sacralizan; y con ello en primer lugar se afirma que hay límites del mundo cotidiano y comprensible donde cesan las preguntas o donde se satisfacen mediante una especie de sentido protector. Esta dotación de sentido debe soportarse y no es posible eludirla considerando que hay textos (o conocedores de los textos) y con ello autoridades que puedan explicar de qué se trata. La comunicación oral siguiente se toparía con un intento infructuoso (¿qué podría decirse?) o con una confirmación más o menos circular del sentido aceptado. De manera especial

[107] Cf. Rüdiger Schott, "Das Geschichtsbewußtsein in schriftloser Völker", en *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), pp. 166-205. Se puede admitir, sin embargo, que ya antes de la invención de la escritura, con la diferenciación de grandes sociedades domésticas (político-económicas) nace el interés por una mejor elaboración y profundidad del campo de las relaciones temporales: aquí puede hallarse un motivo para la introducción de la técnica de las anotaciones escritas. Cf., por ejemplo, Burr C. Brundage, "The Birth of Clio: A Résumé and Interpretation of Ancient Near Eastern Historiography", en H. Stuart Hughes (ed.), *Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard*, Ithaca, N. Y., 1954, pp. 199-230; François Châtelet, *La naissance de l'histoire: La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, 1962. Lo mismo puede leerse en el surgimiento de intereses arqueológicos en la Mesopotamia tardía. Véase para ello Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995, sobre todo, pp. 153ss.

[108] Es notable la originalidad evolutiva de este fenómeno (en última instancia neurofisiológico) y su aparición en todas partes del mundo y en todos los tiempos. También hay que mencionar el hecho de que en nuestro siglo ha surgido una cantidad de nuevos cultos basados en el trance. Sólo las religiones basadas en libro parecen tener con ello problemas de reemplazo de la repetición del culto, deben suplirlo mediante el relato de dichos acontecimientos. Considérense las historias de los profetas en el Viejo Testamento o el milagro de Pentecostés en el Nuevo Testamento. La repetición ahora se convierte en cuestión de leer las Escrituras.

[109] Esto es cierto hasta para culturas que ya disponen de escritura pero cuya comunicación todavía sigue siendo oral, aun para los asuntos importantes. Véase al respecto Werner Glinga, "Mündlichkeit in Afrika und Schriftlichkeit in Europa: Zur Theorie eines gesellschaftlichen Organisationsmodus", en *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), pp. 89-99.

éste también es el caso cuando todavía no se dispone de una religión elaborada que cubre lo sacro con mitos, símbolos, explicaciones. Pertenece a esta representación el hecho de no excluir el trato muy pragmático de lo sacro cuando ya no concuerda. La oralidad se caracteriza por la capacidad de olvido, de desvaloración, de readaptación. Debido a esto, en lo sacro, no hay por lo pronto garantía de duración (veneración, costumbre), y si se convierte en tradición éste ya es el primer paso de la disolución de su carácter sacro.

Característico además de sociedades que se comunican oralmente es el hecho de que mucha comunicación sucede simultáneamente (emerge y desaparece) y por eso no puede coordinarse: "One must think of many different informants passing on information simultaneously".[110] La comprensibilidad de la comunicación depende del contexto particular. De aquí que sea escasa la presión a la consistencia y, por lo mismo, apenas existen postulados de verificación y aseguramiento de la solidez de la comunicación. El marco de conocimiento del mundo resulta de todos modos muy estrecho, así que la congruencia obtenida a partir de la cosa misma se admite sin necesidad de pruebas —además hay pocos motivos y posibilidades de ocuparse especialmente de ello. Aun el saber esotérico (mitológico, adivinatorio y hasta genealógico) es asumido por la tradición sin que las inconsistencias sean un problema. De aquí que la idea de una memoria colectiva unificada no concuerde con la realidad de este tipo de sociedades. Habría que atribuirla más bien a la suposición de que sociedades ágrafas deben haber tenido algunos equivalentes funcionales a la escritura.

Todo esto se transforma de manera paulatina aunque de manera más sustancial con el invento y la difusión de la escritura. La escritura aumenta en primer lugar la cantidad de distinciones que una sociedad puede utilizar —almacenar, recordar. De eso resulta, asimismo, un aumento de las cosas o aspectos del mundo que pueden indicarse. No es, sin embargo, tan sólo un incremento cuantitativo. El cambio es tan profundo, que la comunicación oral no puede ponerse bajo la forma de texto escrito —como cuando se traducen textos de un idioma a otro.[111] Por supuesto que es posible fijar el *sentido* de una comunicación oral por escrito, y hoy día eso se hace hasta electrónicamente; pero no la *comunicación* del sentido. Hay momentos ineludibles de la presentación oral que no pueden ponerse en forma de texto escrito, sobre todo el que hablante y escucha estén simultáneamente involucrados; que se haga

[110] Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens,* Cambridge, Ingl., 1989, p. 197.

[111] Véase para eso con más detalle Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, 1983.

uso a la vez de diferentes medios de percepción —ante todo ver y oír; que se empleen cambios en el tono de voz, gestos, pausas; que el oyente pueda intervenir de manera continua o hacer un "turn-taking". Esencial es que la simultaneidad de hablar y escuchar no consiste simplemente en un transcurso cronométricamente medido (un progreso uniforme de segundo a segundo, de minuto a minuto), sino de un curso *estructurado* con celeridades y aplazamientos —con lapsos de tiempo acústicamente ocupados y con pausas, con tiempos de espera y momentos donde la tensión se incrementa y luego disminuye. Es esta vivencia en común de un proceso estructurado la que deja la impresión —a quienes hablan y a quienes escuchan— que experimentan lo mismo. Tampoco la lectura sucede de manera uniforme sino con una cadencia minuciosamente variada, aunque ésas son diferencias que no tienen ninguna relevancia social.

No hay equivalencias punto-por-punto entre comunicación oral y escrita. Aun en el caso de las escrituras fonéticas las unidades de sonido no se pueden representar como unidades ópticas. No se trata por consiguiente de representación de unidades, sino de una nueva construcción de diferencias. No son los sonidos los que se fijan por escrito, sino las diferencias de los sonidos. Por eso la escritura es sólo posible como sistema capaz de reproducir una multitud de diferencias de sonidos posibles, o por lo menos las más usuales. Sólo así —y no en la forma de representación de uno-a-uno— puede utilizarse la diferencia de los medios de percepción para ver y oír. Además, se sabe, las escrituras requieren un análisis independiente de la fonética del habla que tome en cuenta el hecho de que con la transposición a otro médium las diferencias no se pueden copiar exactamente.

Sólo cuando esto se toma en cuenta puede comprenderse que la diferencia de sonido y sentido a la que finalmente se llega puede traducirse en otro médium. Mientras el lenguaje de manera muy general encuentra su forma en la diferencia de sonido y sentido, la escritura posibilita una simbolización precisamente de esa diferencia en otro médium de percepción, en el médium óptico. Por "símbolo" no entendemos aquí un signo, ni siquiera la representación de algo distinto sobre la base de una semejanza dada por naturaleza. Los símbolos bosquejan una forma. Una l no es una r —cosa que a menudo no se escucha en la comunicación oral y de ahí que no pueda saberse. Es decir: los símbolos de la escritura expresan la unidad de una diferencia de tal suerte que con la unidad puede operarse ulteriormente, es decir, encontrarse otras distinciones. Con la escritura se introducen operaciones completamente nuevas, *i.e.*, leer y escribir. *Esto precisamente debido a que en estas operaciones no se distingue entre sonido y sentido, sino sólo entre combinaciones de letras y sentid*o. Antes de la invención de la escritura no puede, por consiguiente,

simbolizarse la forma del lenguaje. Se acepta el entendimiento de que sonido y sentido no son idénticos, pero esto significa también que la distinción resulta difícil y, por tanto, se tenderá a tomar de nuevo la palabra por el sentido, a considerar los nombres como amuletos o como lo contrario, como objetos que traen mala suerte, y a tratar de influenciar a las cosas hablándoles. Después del descubrimiento de la escritura sólo la palabra de los dioses puede transformar de inmediato las cosas. [112] Y Dios dijo: hágase la luz, y la luz se hizo.[113]

El giro del lenguaje al médium óptico refuerza un momento que en retrospectiva —con Saussure— se le atribuye también al lenguaje hablado: que el lenguaje mismo vive de la diferencia de sus signos y no de la concordancia con la realidad extra lingüística. Las culturas orales podían (y hasta debían) ignorarlo porque no eran capaces de reflexionar su médium. Con la introducción de la escritura, el carácter de signo, de palabra, de distancia de las palabras, sus reglas de combinación (gramática), en breve, la distancia respecto al mundo se vuelve un problema que se reflexiona en la comunicación —primero como crítica a la innovación y finalmente como restricción de la forma, lo cual está en la base de todo incremento de las capacidades del sistema comunicativo.

Con la escritura comienza la telecomunicación, la posibilidad de alcanzar con la comunicación a los que están ausentes en el espacio y en el tiempo. Ahora, la distinción de palabras y cosas adquiere una dimensión adicional. La telecomunicación posibilita que se transporten los signos en lugar de las cosas. Ella trabaja más rápido y con menos gasto de energía, y la producción de ésta necesaria para la transmisión (por lo pronto la energía y el tiempo que deben invertirse en aprender a leer y escribir) no tiene que llevarse a cabo allí donde ocurre la transmisión. Estas ventajas las otorga ya la escritura, pero se elevan inmensamente con la imprenta y con los medios electrónicos de comunicación modernos, aunque con la consecuencia inquietante de que la comunicación de la sociedad ahora se vuelve en grandes áreas dependiente de la producción industrial de energía.

La escritura consigue mucho más de lo que se ve a primera vista. Sobre todo consigue más de lo que se da a conocer con la escritura. Primero, y ante todo, con la comunicación por escrito la metacomunicación se vuelve opcional. Ya no transcurre necesariamente, a menos que se considere en la

[112] Para Grecia, véanse las indicaciones en Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 3ª ed., París, 1979, pp. 53ss.

[113] El supuesto de que Dios habría inventado un texto (la Torah) para someterse a él, es una especialidad de la tradición judaica —una suerte de hipóstasis (evidentemente a posteriori) de la escritura. Hay diferencias fijadas por escrito (una especie de texto original) antes de llegar a la Creación.

forma débil de que de un escrito puede concluirse que se escribió para ser leído. Deben introducirse explícitamente las referencias al texto o al contexto, por ejemplo, autor, remitente, destinatarios. Y no existe expectativa social de pasar de inmediato a la participación activa, de contradecir, o de sólo dar-a-conocer que se ha entendido. Por eso se abandona el supuesto de que el verdadero sentido de la comunicación se encuentra en la metacomunicación, es decir, en participar de la comunicación. En lugar de ello se espera información, y si esta expectativa no se satisface deja de leerse.

El lector encuentra en forma reducida, como texto, el acontecimiento de dar-a-conocer. La composición del texto a menudo se sitúa a gran distancia espacial y temporal. Con ello los motivos concretos del dar-a-conocer pierden interés —¿quién se atrevería a preguntar por qué Santo Tomás de Aquino escribió su Suma Teológica si después de todo qué ganaría con saberlo? En lugar de eso se abren márgenes de interpretación que pueden llenarse de muy distintas maneras. Cuando las preguntas por los motivos y el contexto por los cuales se da-a-conocer adquieren importancia (por ejemplo en la forma de la pregunta de contra qué o contra quién se escribió realmente el texto) sirven a la interpretación del texto.

De acuerdo con esto la diferenciación de los textos y la interrupción de las reacciones inmediatas permiten la formación de opiniones *diferentes* sobre textos *idénticos*. La escritura deja intacto el nexo entre las dos selecciones (información y darla a conocer) y por eso precisamente se vuelve idónea para la comunicación. Por otro lado facilita aplazar el entender y que su realización se lleve a cabo —sin que medien procesos de interacción— en algún tiempo, en algún lugar y por alguna persona. Como médium de difusión amplifica el alcance de la redundancia social. Dilata el círculo de receptores y con ello restringe a la vez aquello sobre lo cual puede hablarse de modo informativo, es decir, sorprendiendo. Con el uso de la escritura la sociedad *renuncia, pues, a la garantía temporal e interaccional de la unidad de la operación comunicativa*. Esta renuncia exige resarcir aquello que se ha dejado de lado. De esta manera resulta una inmensa e imprevisible ampliación de las capacidades de enlace; resultan exigencias mayores para poner en texto aquello que se da-a-conocer exigiendo que sea claro aun en condiciones apenas previsibles, lo cual sin embargo no bastará para controlar las reacciones del lector. Finalmente, cuando la escritura ya no sólo se utiliza para fines de registro sino también para fines de comunicación, surgen problemas de auto-autorización de lo escrito en nombre de un origen ausente.[114]

[114] Marcel Detienne, a propósito de la transición a inscripciones monumentales de textos político-legales en las ciudades griegas, habla de *autoréférence*: « L'écrit renvoie

En la comunicación oral podía partirse de que información/darla-a-conocer/entenderla se producían operativamente de modo simultáneo aun en el caso de que la información se refiriera a un acontecimiento inactual que quizás habría pasado hacía ya mucho. También los mitos sucedidos en tiempos inimaginables en cuanto narración eran presentes. No importaba que en la narración se supusiera (y que debiera suponerse) que eran ya conocidos. El sentido de su comunicación no residía en la sorpresa sino en la participación. Esto cambia en la comunicación escrita, en razón de que ahora pueden presentarse distancias de tiempo entre el dar-a-conocer y el entender —distancias de tiempo que requieren reflexionarse. El dar-a-conocer debe estar preparado para ser entendido no ahora sino más adelante, sin sincronizarse con su propio ducto sino de acuerdo al interés de una lectura posterior. Y también para el acto de entender puede resultar importante la reflexión contraria: quien dio-a-conocer tuvo en la mira un futuro que se ha vuelto pasado para quien ahora entiende. Esta doble reflexión disciplina no sólo la versión textual de la comunicación —que debe de cualquier forma ser comprensible haciendo, por ejemplo, abstracción del tiempo—, sino también fortalece el carácter sorpresivo de la información. Pero sobre todo se abstrae de la idea de mundo como aquello que ha de estar presupuesto simultáneamente en la comunicación —como ser, como naturaleza, como presencia universal de un dios que observa.

Por eso debió ser difícil (y lo es aún hoy) comprender la comunicación escrita como comunicación. Dado que el mundo es actual en referencia a un punto del tiempo, teóricamente ahora nos vemos obligados a decidir cuándo ocurre en realidad la comunicación escrita. Se podría pensar: siempre que se escribe y que se lee. Pero esto ya no sucede al mismo tiempo. La comunicación se logra hasta el final, cuando se entiende. De ahí que pueda ser importante (o insubstancial) reconstruir cuándo (para quién, para qué, etcétera) escribió eso quien lo dio-a-conocer. En todo caso la comunicación escrita sólo funciona en retrospectiva de sí misma. Por eso debe someterse a una ulterioridad inevitable. Ya no tiene que ver con recursiones evidentes. Tiene que construir redundancias, respetar lo preescrito y mantenerlo disponible como condición para seguir escribiendo.[115] La comunicación, con todo esto, se vuelve

---

à sa propre lettre; il évoque des lois contemporaines ou plus anciennes; il recommande d'obéir à ce qui est écrit, de se conformer à ce que dit la stèle" en Marcel Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988, Introducción p. 18. Véase del mismo autor: "L'espace de la publicité: Ses opérateurs intellectuels dans la cité", *op. cit.*, pp. 29-81 (49ss.), respecto a la *autocitation*, a la *autodéfense*.

[115] El *Quijote* es el texto paradigmático. En su segunda parte se trata a sí mismo como libro impreso conocido por todos. La actual reflexión del estudio de la literatura

más independiente de la integración espacial (del estar juntos), a cambio de echarse sobre sí más problemas temporales. No sólo el médium de la escritura es estable, lo son también las formas producidas en este médium, es decir, los textos. Los textos sirven de médium secundario para la verdadera construcción de formas, que se logra únicamente con la interpretación.

El uso de la escritura presupone entonces un doble empleo de la distinción de médium y forma. Primero, con relación al lenguaje, por la gran cantidad de signos gráficos para posibilidades de acoplamiento todavía indeterminadas (si bien reguladas), que sirven de médium para la formación de textos. En este primer nivel, la escritura debe funcionar físicamente y queda expuesta a la destrucción —y tanto más cuanto el reconocimiento de los signos depende de la exactitud de su reproducción. En el segundo nivel se deben producir textos con sentido, comprensibles, que abren diferentes opciones de lectura, diferentes posibilidades de interpretación. También aquí puede haber errores de reproducción que pueden corregirse mediante la interpretación —o que quizá tal vez ya no pueden corregirse. La interpretación puede producir nuevos textos, que a su vez dan por resultado una tradición que requiere de interpretación. El último asomo de la forma se da en el entendimiento individual y por tanto de manera tan efímera como la comunicación misma; únicamente ella regenera el médium de la escritura en el curso de su utilización.

Naturalmente la escritura no surge como medio de comunicación; eso de antemano hubiera presupuesto lectores. Aquí, como en tantos casos, acude en apoyo una función provisional que sostiene la innovación hasta que ella misma está tan desarrollada que puede ya encargarse de su función definitiva.[116]

Parece ser que la escritura más antigua hasta hoy conocida tenía objetivos puramente sacros, o sea, para el trato entre sacerdotes y dioses: se trata (cosa hasta hoy todavía controvertida) de la “escritura” de una cultura balcánica del final del sexto milenio —casi dos mil años antes de la aparición de las primeras escrituras en Mesopotamia.[117] Tal vez se trate aquí de una variante

---

habla de “intertextualidad” inevitable —cuyo refinamiento puede elevarse con el uso de la escritura.

[116] Para tales ‘preadaptive advances’ y respecto al cambio evolutivo de función véase cap. 3, VIII.

[117] Cf. Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift,* Frankfurt, 1990, pp. 70ss. Por cierto, también para Mesopotamia hay que suponer que las inscripciones en las estatuas de los templos se conciben primeramente como comunicado a los dioses para grabar su memoria, y sólo hasta más tarde como participación comunicativa a las futuras generaciones. Véase Jonker, *op. cit.,* p. 178s. Respecto a la prehistoria de los grabados véase Alexander Marshack, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First*

del cultivo religioso del secreto. No hay indicios de que se haya utilizado en los problemas de comunicación de la vida ordinaria; una prueba más, pues, de que la evolución de las innovaciones adquiere su función definitiva sólo mucho después mediante un cambio de función. Con referencia a la comunicación de la sociedad, el motivo que más se conoce para el surgimiento de la escritura reside en la necesidad de registrar grandes y complejos presupuestos económicos domésticos y, como prolongación de ello, en la necesidad de apoyar la memoria —por ejemplo, de embajadores que todavía tenían que dar-a-conocer— sus mensajes oralmente.[118] En un principio esto no presupone relación directa con el lenguaje sino tan sólo marcación de objetos.[119] En China el punto de partida parece haber sido la práctica de la adivinación que alcanza a desarrollar una lectura de signos altamente compleja (de huesos correspondientemente preparados, caparazones de tortuga, etcétera). Entonces se sabía leer antes de saber escribir, y la práctica de la adivinación tenía una relación muy concreta y diferenciada con los problemas de la vida cotidiana —de ahí también la demanda correspondiente de riqueza de signos. Puede ser que se haya desarrollado una creciente artificialidad en el intento de dar sentido a las líneas o al tratar de ofrecer una representación a las preguntas y respuestas de ese corpus mágico. Entonces los signos ya sólo se separan de su sustrato y se adaptan para el uso artificial —mutación evolutiva que luego parece efectuarse en muy poco tiempo.[120] Por lo demás, también en Mesopotamia el uso de la escritura para documentar programas de adivinación (enseñanzas de sabiduría) contribuyó esencialmente al desarrollo de la propia escritura; es decir, contribuye a dar inicio a la fonetización al mismo tiempo que bloquea el paso hacia una escritura plenamente fonética.[121] Todo esto fue posible sin que se pensara en el uso comunicativo de la escritura.

Art, Symbol and Notation, Londres, 1972. Para formas tempranas —milenios antes de la invención de la escritura propiamente dicha— del registro de las transacciones, véase también Denise Schmandt-Besserat, "An Archaic Recording System and the Origin of Writing", en *Syro-Mesopotamian Studies* I/2 (1977), pp. 1-32.

[118] Como resumen, y con más referencias, véase Jack Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft* (traducción al alemán), Frankfurt, 1990, especialmente pp. 89ss.

[119] Para los comienzos en Sumeria véase Jean Bottéro, "De l'aide-mémoire à l'écriture", en *idem*, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, París, 1987, pp. 89-112.

[120] Véase Léon Vandermeersch, "De la tortue à l'achillée: Chine", en Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et Rationalité,* París, 1974, pp. 29-51. Véase también Haarmann, *op. cit.,* pp. 126ss.

[121] Véase Jean Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mesopotamie ancienne", en Vernant *et al.*, *op. cit.,* pp. 70-197.

El uso comunicativo de la escritura presupone lectores, o sea, presupone una literalidad difundida. Por eso mucho antes de que se alcance tal circunstancia, hay que contar con un uso política y religiosamente expresivo —cercano a lo mágico— de la escritura, con lo cual la escritura, seguramente cercana a las representaciones mágicas, impresiona a una población analfabeta. Esto es válido para el antiguo reino de Egipto, pero también para otros muchos casos, sobre todo cuando se difunde la escritura en regiones hasta ese momento incivilizadas o poco civilizadas.[122] De esa manera, la escritura se sitúa en un plano funcional a donde concurren a lograr efectos también la pompa, las imágenes, los edificios.

Es absurdo que la transformación de la escritura silábica fenicia en alfabeto deba su estímulo —como hoy se supone— a la intención de producir literatura ni a las notas de ayuda-memoria de los trovadores; sino a las relaciones económicas que se desarrollaron aceleradamente en los siglos IX y VIII a.C.[123] El deseo de tener disponibles en forma escrita las epopeyas que se presentaban en forma oral probablemente les haya venido a los bardos desde afuera.[124]

[122] Véase, por ejemplo, Margaret R. Nieke, "Literacy and Power: The Introduction and Use of Writing in Early Historic Scotland", en John Gledhill, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen (eds.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, 1988, pp. 237-252.

[123] Cf. Alfred Heubeck, *Schrift,* Göttingen, 1979; del mismo autor, "Zum Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum", en *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur,* Erlangen, 1984. pp. 537-554; Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur,* Heidelberg, 1984; Joachim Latacz, *Homer: Der erste Dichter des Abendlandes*, 2ª ed., München-Zürich, 1989, pp. 24ss., 70s. Respecto a las inseguridades de las fuentes véase también William V. Harris, *Ancient Literacy,* Cambridge, Mass., 1989, pp. 45ss. En general, la superioridad de la escritura alfabética frente a otras escrituras capaces también de reducir sustancialmente el número de sus signos, no es nada clara en la situación de competencia en la cual surgieron. En Chipre, por ejemplo, el alfabeto no pudo imponerse. Véase para eso Anna Morpurgo Davies, "Forms of Writing in the Ancient Mediterranean World", en Gerd Baumann (ed.), *The Written World: Literacy in* Transition, Oxford, 1986, pp. 51-77.

[124] Cf. Martin L.West, "Archaische Heldendichtung: Singen und Schreiben", en Wolfgang Kullmann y Michael Reichel (eds.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen,* Tübingen, 1990, pp. 33-50 (38s., 47s.). Además Walter Heissig, "Oralität und Schriftlichkeit mongolischer Spielmanns-Dichtung", en *Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 317*, Opladen, 1992; donde se expone que la notación escrita no se alienta por los mismos poetas sino por los nobles de la Mongolia, con lo cual persiguen un interés más bien de colección, conservación y mantenimiento en archivos (¡siglo XX!). Por otro lado, ahora también se menciona el conocimiento de la escritura como garantía de la fidelidad de la tradición y la veracidad del contenido. Todo lo cual se refiere especialmente a las fuentes chinas, es decir, respecto a las transferencias desde otra cultura.

Es obvio que eso no es de su interés profesional, además de que leer frente a la audiencia ni siquiera era de considerar. Pero luego también aquí se da un cambio de contexto y será la producción literaria —y no el alivio económico— la que produce el efecto históricamente decisivo del alfabeto. Ahora se podrá ya prescindir de la forma rítmicamente fijada, del nexo entre música, memoria y comunicación.

Existe uso comunicativo de la escritura a más tardar desde el segundo milenio antes de Cristo, por ejemplo, en la forma de cartas (que al principio requieren de mensajeros a cuya memoria les sirven de apoyo), y en la forma de textos que explícitamente se dirigen a lectores para darles-a-conocer algo. El uso comunicativo surge de manera parasitaria, se aprovecha de una escritura universal ya elaborada y le añade una función nueva y sobre todo nuevos motivos para escribir y leer.

El surgimiento y la propagación de la escritura también revelan rasgos típicos del acontecer evolutivo en cuyo curso las funciones se complementan, se sustituyen o se cambian totalmente. De manera distinta al lenguaje, la escritura no depende de ninguna coevolución del organismo humano y, por ello, se pudo afirmar de modo relativamente rápido en pocos milenios. En el transcurso de ese tiempo, la escritura lleva a una profunda transformación de las posibilidades de comunicación y, por tanto, a una reestructuración fundamental del sistema de la sociedad, el cual ahora debe orientarse tanto a la comunicación oral como a la escrita. La importancia de esta transformación se ha discutido en los últimos decenios desde distintos puntos de vista.[125] Sin embargo, su importancia teórica se aclara únicamente si se considera a la sociedad como sistema de comunicación.

El significado de la escritura consiste en una organización totalmente nueva de la temporalidad de la operación comunicativa. Sólo muy superficialmente pueden describir la adquisición lograda con la escritura conceptos como los de permanencia, estabilidad o memoria. Naturalmente no negamos que ésta haya sido la perspectiva con la cual las culturas orales debieron haber vivido la experiencia de la ventaja derivada de la escritura. La escritura no cambia para nada el hecho de que todo lo que sucede, sucede en el presente y de manera simultánea. Ningún sistema puede operar fuera de su presente y en un mundo no simultáneo. Pero justo esta sujeción al presente le confiere a la

[125] Véase, para sugerencias de suma importancia, Alfred B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass., 1960; Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963; Walter J. Ong, s.j., *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven, Conn., 1967. Como ejemplo de la discusión actual entre los expertos véase Walther Heissig (ed.), *Formen und Funktionen mündlicher Tradition*, Opladen, 1995.

escritura su significado. Porque ahora gracias a la escritura en cada presente (¡y sólo así!) es posible una combinación de distintos presentes, los cuales son entre sí o futuros o pasados. Lo que en el momento de escribir el texto era futuro o lo que en la narración del texto es futuro, cuando se lee puede ser pasado; y entonces se puede saber lo que el escritor o su héroe no podían todavía saber —y que en el entretanto ya se ha ratificado.[126]

Sin embargo, esto no lleva a poner en duda la unidad del tiempo. Aunque la escritura crea *una presencia totalmente nueva del tiempo*, es decir, *la ilusión de simultaneidad de lo no simultáneo*. El tiempo simplemente virtual del pasado y del futuro está presente en cada presente —*aun si para el tiempo virtual lo simultáneo es algo completamente distinto que para el presente*. Precisamente esta ilusión de la cultura escrita a la cual nosotros ya estamos acostumbrados, hace difícil recuperar la idea fundamental de que todo lo que sucede, sucede en el presente y de manera simultánea.

La escritura exige fijar el tiempo (que de todos modos sigue transcurriendo) en textos que resistan al flujo del tiempo; textos que siguen siendo los mismos en un punto de tiempo en el que algo es pasado habiendo sido antes futuro. Por eso una cultura escrita tiene que romper con la inmediatez de vivir-en-el-tiempo. Ha de ofrecer descripciones del tiempo que disuelvan aquella paradoja de mantener una referencia constante con lo transitorio. Debe ser capaz de referir al tiempo como si se lo tuviera enfrente tal como una cosa o un movimiento. Tiene que asumir y formular en su semántica temporal un punto de vista que se encuentre a la vez dentro y fuera del tiempo, lo cual entre otras cosas requiere una disolución de la congruencia originaria de espacio-tiempo. Si el observador se deja guiar por textos, sigue estando en el mundo, es decir: en un lugar determinado en el espacio y en el tiempo, en un "aquí" y un "ahora". Sin embargo queda referido al espacio y al tiempo en sentidos y formas muy distintos al de su propio interés.[127]

[126] Tales desfases de tiempo son sobre todo evidentes en la *Odisea* y se han discutido mucho. Sin embargo, no puede saberse en qué medida se remontan a la versión escrita de la epopeya o si ya se encontraban en las intercalaciones de retraso de las versiones orales; si así fuera, se encontrarían menos organizadas todavía en términos de la unidad de un tiempo histórico.

[127] Una vez más a modo de anotación queremos ilustrar esta deformación a causa de la escritura mediante un texto particular, a saber, la exposición del tiempo en el tratado de la física de Aristóteles (libro IV, cap. 10). Este texto pregunta por el ser (y por el no-ser) del tiempo sin preguntarse por qué justamente esta distinción ontológica y ninguna otra (distinción que depende ella misma seguramente de la escritura) debe informar a la descripción. (De igual manera todavía Hegel en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, párrafo 258). Además la escritura permite sustantivar el adverbio *nýn* (ahora) (*tò dè nýn*, en 218a y otros lugares). Las traducciones no proporcionan el "ahora" adverbial sino formulaciones

Esto es algo que incumbe al aspecto que observa pero no al aspecto operativo de la comunicación. La comunicación es (y sigue siendo) un acontecimiento ligado al instante —en esto es inmutable. Un sistema de comunicación puede alcanzar sólo estabilidad dinámica, es decir, estabilidad gracias a que siempre prosiguen otras comunicaciones. En esto tampoco cambia nada. De manera distinta a la de un simple registro, la comunicación se completa en el acto de entenderla. También esto es algo que permanece, por eso en los inicios no debe haber sido obvio utilizar la escritura no sólo como registro sino también como comunicación. El efecto de la escritura consiste en el desacoplamiento espacial y temporal entre el dar-a-conocer y el entenderla, y en la inmensa explosión de posibilidades de enlace que viene dado con ello.

Las consecuencias inmediatas son: 1) renuncia al hecho benéfico de que las palabras dichas cesan-de-inmediato, es decir, desistir a la facilidad de olvido; 2) ganar un radio de acción para que se reordenen las secuencias. Y sí: toda comunicación se elabora con un carril muy estrecho y estrictamente secuencial. Uno habla después del otro, ya que de otra manera no se podría ordenar el proceso de comunicación. En principio esto también es válido para la escritura. Aunque la escritura conserva lo dado-a-conocer para secuencias que en el momento no son previsibles, para desarrollos de continuación simultáneos que corren paralelos y, sobre todo, para enlaces indirectos. Un sistema que se reproduce así opera de manera (como se dice ahora) más bien "conexionista" que secuencial. Los prerrequisitos de esto residen, como ya se ha comentado, en un nuevo ordenamiento de la diferencia entre sustrato medial y forma.

Habíamos definido el concepto de medio de comunicación mediante la diferencia sustrato medial/forma a través de la diferencia entre acoplamiento flojo y acoplamiento firme. En la comunicación oral esta diferencia se refiere únicamente a acontecimientos comunicativos particulares: a esto o esto otro

---

como el "punto-del-ahora". Lo cual a su vez permite la pregunta de si un punto del ahora tenga que considerarse (o no) parte (*méros*) del tiempo. Y de nuevo permite a su vez controversias así como la paradoja de que un punto del ahora (si es que forma parte del tiempo) consiste del todavía-no-ser y del ya-no-ser; de modo que el tiempo mismo debe manifestarse como la unidad del ser y del no-ser —o sea como paradoja dentro del esquema de la ontología. Esta paradoja pudo desarrollarse luego en la tradición de Aristóteles hasta Hegel mediante el concepto de movimiento. *Pero*¿por qué el esquema de observación estático ser/no-ser y de ahí parte/todo? Y sobre todo: ¿por qué cuando quiere objetivizarse el sentido, se nominaliza un adverbio que oralmente se usa como "indexical expression" y que por ello presupone un observador de aquel observador que se encuentra en tal situación? Ambas deformaciones son consecuencias de la escritura y las dos impiden (por lo pronto en todo caso en favor de una metafísica ontológica) una reflexión de la observación de segundo orden.

que se dice. La escritura, por el contrario, desacopla al mismo acontecimiento comunicativo. Con esto surge un sustrato medial inédito, que a su vez plantea pretensiones totalmente nuevas al acoplamiento firme mediante formación de frases. La unidad elemental de la comunicación se disuelve y sólo podrá volver a ser comunicación por medio de la recombinación. Dicho de manera más simple: las frases escritas pueden (en la medida en que el sustrato material que ello requiere) leerse en cada momento por muchos desconocidos; sólo que deben procurarse por sí mismas el contexto necesario de su comprensión, deben ser entendibles a partir de sí mismas. Deben "poner en antecedentes" al lector acerca de muchas cosas, que en la comunicación oral se dan (y se deben dar) por supuestas, porque dar-a-conocer lo que para todo mundo es visible y conocido no tiene ningún valor de información. Por ejemplo, no tendría ningún sentido describir a los presentes el escenario en donde todos se encuentran; mientras que en el caso de las formas escritas —aun cuando simulen la comunicación oral al elegir la forma del diálogo—, siempre debe indicarse, por lo menos, quién está hablando en el momento.

En la comunicación oral —y también en las alocuciones de las grandes ceremonias por motivos rituales o festivos— se parte del hecho de que el mundo *en el que* se comunica y el mundo *sobre el cual* se comunica, no se distinguen en principio, sino que forman un continuo de realidad. Todavía mucho después de la introducción de la escritura (e incluso de la imprenta) parecía ser una desproporción tratar con textos meramente ficticios. Por poco probables que fueran las narraciones, se ocupaban del mundo que está a la vista de todos —con la situación comunicativamente ampliada que se presupone y se crea al narrar. Únicamente hasta que se da forma escrita a los temas, aparecen los problemas de composición puramente textuales.[128] En la dimensión objetual la escrituración trae como consecuencia esfuerzos de eliminación de las inconsistencias que sólo en ese momento se hacen visibles. De formas que confieren sentido utilizadas situacionalmente emergen cosmologías, los dioses se unen en relaciones familiares, y se reconstruyen las genealogías.[129] Y en la alta Edad Media la teología toda se somete, una vez más, a exigencias de

[128] Es fácil comprenderlo cuando se observan los esfuerzos respecto a la "textualización" de la hoy así llamada "literatura oral". Véase para eso Lauri Honko, "Problems of Oral and Semiliterary Epics", en Heissig, *op. cit.* (1995), pp. 26-40.

[129] Respecto al "telescoping" de mitos tribales orales y a los esfuerzos por reconstruirlos mediante escritura véase Thomas, *op. cit.* (1989), pp. 95ss., 155ss. Para Mesopotamia también Jonker, *op. cit.,* pp. 213ss. Las genealogías (podemos agregar) sirven en parte para fines de culto dentro de las familias, pero sobre todo para documentar la diferenciación de familias prominentes —en parte frente a la sociedad, en parte en sus relaciones entre ellas mismas.

consistencia teórica —con consecuencias de gran alcance para las controversias, la formación de escuelas, las intervenciones político-eclesiásticas y, finalmente, para los cismas de la Iglesia. No se deben subestimar los incentivos que de ahí resultan para lograr contenidos más abstractos en la comunicación.

Probablemente el instrumento más decisivo para vigilar la consistencia sea (paradójicamente) la introducción de distinciones, es decir, la introducción de distinciones para disminuir las exigencias de consistencia.[130] La escritura tiene una gran capacidad de distinguir: en eso consiste su efectividad semántica. En eso consiste la tipificación conceptual de determinadas palabras, además de la tradición que reduce el sentido a través de delimitaciones, clasificaciones, categorías, géneros y especies —la tradición, pues, de la metafísica ontológica. Y en eso consiste la posibilidad de conservar aun lo excluido, lo controversial, el disenso como recurso para volver a aprehender nuevas constelaciones de problemas.

En la perspectiva social, de esta manera, con una comunicación pueden alcanzarse muchas más personas de las que sería posible con la limitación de la presencia. Para darle su debida importancia a este hecho definiremos a la escritura (y, en relación con ella, también a la imprenta) como *medios de difusión*. Sin embargo, esto no debe hacer surgir la idea de que el aspecto medial consiste en la transferencia de información de una persona a otra. Los efectos de la escritura no pueden reducirse al simple aumento de destinatarios por más que ese aspecto sea importante: consisten en un nuevo orden de tiempo y de cultura. La escritura aumenta, ante todo, la inseguridad respecto a la comprensión del sentido intentado:[131] "Whenever one has the potential to read one has the potential to be uncertain"[132] —y esto no sólo es válido para el lector, sino sobre todo para la anticipación del acto de entenderlo que hace

[130] Véase Walter J. Ong, s.j., "Writing is a Technology that Restructures Thought", en Gerd Baumann (ed.), *The Written Word: Literacy in Transition*, Oxford, 1986, pp. 23-50 (36ss.), con ejemplos tales como las distinciones: el sabedor/lo-sabido; texto/comunicación; palabra/realización fonética; palabra/plenitud del ser (del mundo); pasado/presente; lógica/retórica; saber-exacto/saber-experimentado (sabiduría, sophía); ser/tiempo, etcétera.

[131] Puede advertirse con Stanley Fish que también la comunicación oral es insegura en relación con el sentido y a la autenticidad. Ningún observador de segundo orden puede en principio negar que un observador de primer orden puede estar inseguro y depender de las interpretaciones. Véase Stanley Fish, "With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida", en (del mismo autor) *Doing What Comes Naturally: Change, Rethoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, 1989, pp. 37-67.

[132] Así en Dean MacCannel y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington, Ind., 1982, p. 119.

el propio autor del texto. La semántica inducida a través de la escritura tiene que ver, entonces, con la reducción de esta incertidumbre.

Si estos efectos semánticos se quieren valorar y atribuir a la escritura, es necesario analizar de manera mucho más precisa la peculiaridad de la comunicación escrita. Nosotros nos limitaremos a unos cuantos puntos de vista.

Ya que la escritura es siempre auxilio mnemotécnico, transforma el significado de la memoria.[133] Para comprender esto hay que percatarse de que la memoria de los sistemas psíquicos —así como también la de los sistemas sociales— no se puede considerar simplemente como una especie de almacenamiento y disponibilidad mantenida de estados o acontecimientos pasados.[134] Lo pasado es (y sigue siendo) algo que no está operativamente disponible. También la memoria puede únicamente utilizarse en operaciones cada vez actuales, es decir, sólo en el presente. Por eso la verdadera función de la memoria no consiste en guardar lo pasado sino en regular la relación entre recordar y olvidar. Con una formulación de Heinz von Foerster: consiste en la continua reimpregnación selectiva de los 'estados propios'.[135]

Únicamente la memoria hace posible el carácter de acontecimiento de la comunicación —tanto oral como escrita. Porque como acontecimiento la comunicación se refiere a sí misma, aunque sólo puede hacerlo comprendiendo al presente como diferencia entre pasado y futuro, alargándose sobre esos horizontes de tiempo —no actuales por el momento—, o sea, yéndose hacia atrás o hacia delante.[136] Esto a su vez es sólo posible si hay bases materiales en la neurofisiología o en los sustratos de la escritura *—los cuales no se recuerdan como tales*. Tampoco la comunicación escrita recuerda la escritura,[137] sino sólo los textos que se utilizan como comunicación.

[133] Que se trata de un cambio y no de la creación de una memoria social (previamente imposible), lo remarca también Jan Assman, "Lesende und nichtlesende Gesellschaften", en *Almanach (des Deutschen Hochschulverbandes)*, vol. VII, 1994, pp. 7-12. Cf. también Jonker, *op. cit.* (1995).

[134] Volveremos sobre esto con más detalle en el capítulo 3, XIII.

[135] Véase Heinz von Foerster, *Das Gedächtnis,* Viena, 1948; "Quantum Mechanical Theory of Memory", en Heinz von Foerster (ed.), *Cybernetics: Circular Causal, and Feedback Mechanisms in Biological and Social Systems. Transactions of the Sixth Conference 1949,* Nueva York, 1950, pp. 112-134. Heinz von Foerster, mediante esta reorientación hacia la *diferencia* entre recordar y olvidar, se había percatado de la necesidad de un análisis macromolecular, quantum-mecánico de la neurofisiología de la memoria.

[136] Para eso véase Heinz von Foerster, "Was ist Gedächtnis, dass es Rückschau *und* Vorschau ermöglicht", en *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke,* Frankfurt, 1993, pp. 299-336.

[137] Por supuesto que para los registros, archivos, etcétera vale otra cosa.

Partiendo de estas consideraciones se entiende mejor lo que significa el invento de la escritura para la diferenciación de una memoria específicamente social y para el entonces necesario nuevo equilibrio de la relación entre recordar y olvidar. Mientras las culturas preliterarias deben fijar su memoria con todo tipo de objetos y de escenificaciones (cuasi-objetos) y pueden así lograr hacerse independientes de las memorias mortales de los humanos, con el uso de la escritura la discriminación entre olvidar y recordar se vuelve cuestión de decisiones. Porque dejar algo por escrito es siempre también no escribir otra cosa. La escritura es memoria hecha por sí misma. Ahora se puede recordar y olvidar más que antes. La escritura apoya a la memoria pero también la recarga. Hace posible reimpregnar continuamente la comunicación con la relectura de los textos, o bien con la referencia oral a textos que se supone existentes —aunque casi siempre sean de difícil acceso. Impedir el olvido es un proceso que acelera el aprendizaje. Esto, a la vez, obliga al desarrollo de esquematismos semánticos capaces de disolver más inconsistencias y que al mismo tiempo soportan más redundancia y más variedad. De esta manera surge una conceptuación más abstracta que la comunicación oral por sí sola nunca hubiera logrado generar.

El tiempo, por ejemplo, se concebirá cronométricamente para poder colocar diferentes acontecimientos en distintos puntos temporales. Ahí es decisivo que *todos* los movimientos (independientemente de sus velocidades y también de su comienzo y final), *puedan ser referidos a la misma medida de tiempo*, aun cuando esa misma medida sea, a su vez, un movimiento, por ejemplo el del sol o el del reloj. De esto resulta que ningún movimiento puede mover al tiempo mismo.[138] El ser del tiempo es una metaconstrucción más allá de todo movimiento.

Cuando se comienzan a resolver los problemas de la memoria mediante anotaciones, el tiempo ya no se puede conceptuar como imperio del olvido (*léthe*) del cual es posible sustraerse sólo con ayuda de las musas. Mediante la escritura, la antigua (y necesaria) amalgama de recitación oral y música se sustituye y se desbarata.[139] En lugar del recuerdo de otros tiempos —apoyado en un tiempo rítmico— surge la idea de un movimiento que es posible medir, de una dimensión que es posible describir, en la cual se garantiza la simultaneidad de lo no simultáneo. Por otra parte, cuando predomina la tradición oral (esencialmente en la enseñanza) no se puede renunciar a la memoria psíquica. La naturaleza sacra de la memoria entra en una relación complicada con la

[138] Es obvio que esta abstracción primero debe aprenderse, así como también hubo que aprender a distanciar el dinero de la mercancía, es decir, no confundir el valor del dinero con el valor de una determinada mercancía —por ejemplo el oro.

[139] Véase para esto Martin L. West, *op. cit.* Sobre todo, pp. 43s.

técnica del arte de recordar. El carácter de fórmula festiva (típico del modo de expresarse de las culturas orales)[140] desaparece o se reserva para la poesía, a diferencia de la prosa. De esta manera la formulación puede acomodarse mejor a las necesidades de expresión. Por otra parte, el gran valor que se le confierea la memoria no puede ser dejado de lado. La cualidad sacra de la memoria se reforma como recuerdo de un pasado fundacional,[141] así que paralelamente puede generalizarse una praxis de anotación y un alto entrenamiento de la memoria.

Al mismo tiempo, el pasado (en cuanto historia escrita pero también en cuanto texto actualmente disponible) adquiere un poder antes desconocido sobre el presente. Jacques Gernet a propósito de China entre los siglos X y XIII (y se impone la comparación con los registros de las epopeyas homéricas) habla de un "retour du passé".[142] Lo mismo se puede decir de Mesopotamia.[143] En la antigua tradición europea la simbolización del ausente posibilita a través de la escritura el presente del pasado, la actualidad del principio (por ejemplo del abolengo) y con ello la fuerza legitimadora del origen —*arché*, *origo*. Como se sabe las consecuencias son ambivalentes: uno se orienta al pasado y precisamente por ello pone atención en lo que en el presente tiene de distinto. La historia se convierte en el drama de la presencia del pasado, de la simultaneidad de lo no simultáneo. Entre los perdedores se encuentra el sistema segmentario de los clanes familiares cuya influencia sobre la burocracia del imperio —tras el saber orientado a la escritura y, por ello, comprobable— desaparece.[144]

[140] Cf., además de la literatura ya citada (nota 125), Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (eds.), *Oral Literature and the Formula*, Arbor, Mich., 1976; Heissig, *op. cit.* (1992).

[141] Se trata de un largo proceso. Cf., para diversos aspectos, J. L. Myres, "Folkmemory", en *Folk-lore 37* (1926), pp. 12-34; James A. Notopoulos, "Mnemosyne in Oral Literature", en *Transactions of the American Philological Association* 69 (1968), pp. 465-493; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs: Étude de psychologie historique*, París, 1965, pp. 51ss.; P.A.H. de Boor, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1962; Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Londres, 1962; Willy Schottroff, *"Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1964; Frances Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1966. Herwig Blum, *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim, 1969; Stefan Goldmann, "Statt Totenklage Gedächtnis: Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos", en *Poetica* 21 (1989), pp. 43-66; Renate Lachmann, *Gedächtnis und Literatur: Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt, 1990.

[142] *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole 1250-1276*, París, 1959, reimpresión de 1978, p. 247; aquí como consecuencia del uso de imprentas.

[143] Cf. Jonker, *op. cit.* especialmente pp. 109ss.

[144] Véase para eso y para la disolución atada a ello de la antigua indistinción entre palabra y cosa, David Palumbos-Liu, "Schrift und kulturelles Potential in China", en Hans Ulrich Gumbrecht y K. Ludwig Pfeiffer (comps.), *Schrift*, Munich, 1993, pp. 159-167.

En la dimensión social la escritura libera de la posibilidad (y necesidad) del continuo intercambio de roles entre quien habla y quien escucha ("turn-taking"). Esto trae un sinnúmero de consecuencias. La comunicación pierde su reciprocidad, toma una condición linear y, con ella, adquiere la posibilidad de ordenar secuencias muy largas pero divergentes —cosa que debe suceder y, sobre todo, que se debe poder. Nace un nuevo género de autoridad. Ya no es tan importante volver a ocupar una y otra vez el rol de quien habla con voz alta y autoconciencia.[145] Ahora la autoridad se construye en la forma de pretensión y atribución de capacidad de poder saber y decir más de lo que cabe en la estructura necesariamente secuencial de la comunicación. La autoridad es ahora "capacity for reasoned elaboration"[146] y acompañará por largo tiempo como una sombra al acto de dar-a-conocer por escrito, todavía relativamente raro. Al mismo tiempo, surgen problemas de enlace de esta forma de autoridad con las posiciones estatutarias (de *status*) que en virtud de la diferenciación societal están disponibles para representar a la sociedad en la sociedad.

Como ya no hay intercambio de roles entre el que habla y el que escucha se produce entonces el efecto de que los roles correspondientes de escribir y leer se vuelven actividades *asociales*. El escribir como tal se convierte en habilidad especial y con ello en problema —como se puede leer por ejemplo de las dificultades de integrar los modos de escribir de diferentes escribientes en la baja Edad Media.[147] Sólo la comunicación misma es social. Escribir y leer son actividades que hay que efectuar solo —si hay otras personas presentes fisgoneando, una observación muy intensa es inútil, indiscreta y sospechosa.[148] Trabajando en soledad y sin presión social se tiene más tiempo y oportunidad

[145] En culturas que disponen ya de escritura y que no tienen más necesidad de imponerse para desarrollar estructuras sociales (sobre todo: roles de conducción), se desarrolla entonces el topos opuesto. Bajo este aspecto, el ser reservado pertenece a los buenos modales, se tiene cuidado del *turn-taking*, se crea una actitud defensiva ante los *grand parleurs* —tema obligado de la literatura sobre la educación y muy conocido a partir de Plutarco; por lo demás, una prueba (entre muchas) del hecho de que la comprensión de la comunicación social se concentra como antes en la comunicación oral.

[146] El concepto y la formulación derivan de Carl J. Friedrich, "Authority, Reason and Discretion", en Carl J. Friedrich (ed.), *Authority, (Nomos l)*, Cambridge, Mass., 1958, pp. 28-48.

[147] Para esto David Ganz, "Temptabat et scribere: Vom Schreiben in der Karolingerzeit", en Rudolf Schieffer (ed.), *Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern*, Opladen, 1996, pp. 13-33.

[148] Que este disminuir la sociabilidad especializándose en el suceso comunicativo es resultado de la evolución puede reconocerse en los dispositivos que se conservan en el paso de culturas rituales a culturas literatas, por ejemplo en la lectura y discusión en común de los textos sagrados en la sinagoga.

para esmerarse en corresponder —en calidad de escritor o de lector— al rigor formal del texto. A la ampliación del espectro de la combinación medial corresponde una más alta selectividad de las formas que han de imprimirse allí —y eso debe controlarse. En general, ahora, se tiene el problema de que para entender plenamente, es necesario al mismo tiempo entender el contexto, entender el "desde dónde" surge la selección y, como se sabe, el déficit respecto a esto es completamente normal.

La escritura, así, posibilita el traslado del centro de gravedad de la comunicación hacia la información. En la comunicación oral los talentos se muestran por el hecho de que pueden seguir hablando aunque no haya nada que decir. Y en las sociedades elementales ni siquiera hay información suficiente para mantener en pie la comunicación común y corriente. Aquí la comunicación sirve esencialmente para la activación y confirmación de la conciencia social y de las actitudes recíprocamente positivas. Se parlotea y quien persiste en el silencio se agencia el valor de persona peligrosa porque se rehúsa a mostrar sus intenciones.[149] Con la escritura desaparece esta dependencia primaria de la comunicación y, al mismo tiempo, se desmorona la certeza referida a los presentes de que todos saben todo o que cuando menos conocen la esencia de las cosas. Sólo hasta ahora se llega a la intensificación del informar y con ello a las redundancias artificiales que permiten tomar las informaciones de este o de aquel que las ha leído.

Consecuentemente —comparada con la estricta amalgama de reciprocidad y tiempo que se da en la comunicación oral— también la dimensión objetual adquiere importancia. Los textos escritos guardan una relación más objetiva con su tema lo que, a su vez, permite advertir el modo subjetivo con que el tema se trata y de atribuirlo al autor. El "objeto" —y sólo ahora hay "objetos"— permanece en el silencio y se deja manipular por todas partes. Por eso, comparado con el flujo rapsódico del discurso oral, crecen también las exigencias dirigidas a los medios de persuasión. El texto escrito debe estar abierto a la posibilidad de que existan actitudes más críticas, al conocimiento de otros textos y al tiempo de la crítica. Debe estar abierto a lectores que tengan

[149] Véase Lorna Marshall, "Sharing, Talking and Giving: Relief of Social Tensions Among! Kung Bushmen", en *Africa* 31 (196l), pp. 231-249. Cf. también Bronislaw Malinoswky, "The Problem of Meaning in Primitive Language", en C. K. Ogden y I. A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning*, l0ª ed., 5ª reimp. de Londres, 1960, pp. 296-336 (314): "... for a natural man, another's man silence is not a reassuring factor, but, on the contrary, something alarming and dangerous. The stranger who cannot speak the language is to all savage tribesmen the natural enemy". La necesidad y la costumbre de hablar están directamente relacionadas con la continua presencia de los demás, a quienes se conoce y se encuentra siempre de nuevo.

un mejor conocimiento. La palabra se mantiene auténtica en un sentido nuevo dirigido contra las falsificaciones; aunque ya no puede garantizarse a sí misma. En la escritura hay que remitirse a otras fuentes de vinculación. La escritura produce conceptos para la cognición y para el pensamiento correcto.[150]

Comparada con la comunicación oral, la cual se habla con voz que llena el espacio, la escritura se vale tan sólo de un minúsculo fragmento de la realidad visible. Ya en el mismo médium de su percepción está nítidamente diferenciada como forma, por eso puede abandonarse con facilidad o considerarse momentáneamente como no importante, y rechazarse en cuanto comunicación. La palabra hablada se impone, se afirma, procura y logra la preeminencia. Se identifica con la situación en mucho mayor medida que el texto escrito, pero por eso mismo no puede ir mucho más allá de la situación. Para dar-a-conocer por escrito ni siquiera es necesario que el escritor viva; y uno de los usos más remotos específicamente comunicativos de la escritura consistió en el hecho de que ofrecía a los muertos la oportunidad de hablar a los vivos. En particular los egipcios —en sus inscripciones funerarias— usaron intensamente esta posibilidad de autocontinuación más allá de la muerte.

Otro efecto de la escritura que se instala a largo plazo podemos designarlo con el concepto de "potenciación" de Ives Barel.[151] La fijación textual del sentido consolida lo que ha sido alguna vez formulado aun cuando se rechace y no se utilice. Mientras que en la comunicación oral prácticamente sólo sobrevive lo que de modo rápido impresiona al proceso de comunicación, la escritura es capaz de retardar la decisión acerca de la aceptación o del rechazo, de diversificarla socialmente, y también de retener lo que no convence. Adquiere entonces la forma de una pura posibilidad de opinión. Es perfectamente posible que esta posibilidad —en su momento— se redescubra, se retome, se juzgue de manera diferente. En la medida en que la comunicación produce y almacena este tipo de 'potenciaciones', la semán-

[150] Para la conciencia y para otros conceptos de la cognición como correlato de la escritura, cf. Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982, pp. 290s.

[151] Véase *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social,* 2ª ed., Grenoble, 1989, pp. 71s., 185s. y 302s. Una de las tradiciones que hacen especial hincapié en eso es la enseñanza del Talmud respecto a la revelación en el Monte Sinaí, dirigida tanto a la tradición oral como a la escrita. Esta enseñanza lleva a la conclusión de que deberían legarse justamente las diferencias de opinión y las opiniones minoritarias porque podrían tener algún significado en un futuro imprevisible. Véase por ejemplo Jeffrey I. Roth, "The Justification for Controversy Under Jewish Law", en *California Law Review* 76 (1988), pp. 338-387. Véase también, del mismo autor, "Responding to Dissent in Jewish Law: Suppression Versus Self-Restraint", en *Rutgers Law Review* 40 (1987), pp. 31-99

tica se "modaliza" en su totalidad. La realidad se mira sobre la base de su posibilidad —en parte como necesidad, en parte como realización contingente, y en parte también como pura posibilidad. Al principio son suficientes las posibilidades rechazadas o muy lejanas, 'monstruosas'. Pero ya la antigüedad reacciona a la escritura con una teoría de las modalidades.[152] Con la imprenta se da el paso para considerar también publicables el no-lugar explícito, las ficciones, lo fantástico, y a justificarlos en su derecho a ser en cuanto mera posibilidad irrealizable: Tomás Moro, Giordano Bruno, la novela moderna, las utopías del futuro desde fines del siglo XVIII, la "poesía" de los románticos.[153] Y finalmente, como consecuencia de esto, adquiere también sentido utilizar la pregunta por las condiciones de posibilidad como palanca para desenraizar la visión ontológica del mundo y su descripción metafísica.

En suma, hay que regresar al hecho de que la escritura no duplica al mundo de la misma manera que tampoco lo hace el lenguaje oral. A pesar de todas las diferenciaciones de sistemas, no existe entonces un mundo que percibamos psíquicamente, otro que sea correlato de las palabras y otro más como correlato de la escritura. Más bien lo que tiene lugar es una evolución de medios novedosos de operación y observación dentro de un único y mismo mundo. Los nuevos adelantos no se registran como multiplicación de los objetos sino como diferenciación y refinamiento del observar. *Por eso* la evolución de la escritura desencadena paulatinamente *la evolución de modos de observación de un orden superior* —en especial el observar a otros observadores, quienes no son tan sabios como Sócrates y asientan por escrito lo que observan. Muy al inicio —sobre todo en la literatura médica de la antigüedad— se desarrolla la conciencia del sentido y de la necesidad de dejar por escrito las propias observaciones; precisamente porque aquí —más que en otros lugares— se trata de hacer accesibles a otros observadores las propias observaciones.[154] De esta

[152] Así sea para refutar que lo posible/imposible pudiera *darse* (Diodoros Kronos).

[153] Respecto a las dificultades de imponer esto y de lograr el reconocimiento del valor de realidad de lo ficticio véase, ejemplificado en la novela de Lennard J. Davis, *Factual Fictions: The Origin of the English Novel*, Nueva York, 1983. Véase también Niklas Luhmann, *Literatur als fiktionale Realität,* manuscrito, 1995.

[154] Véase Jackie Pigeaud, "Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine", en Marcel Detienne (ed.), *Les savoirs de l'ecriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988, pp. 305-329. Una recopilación de citas del Corpus Hippocraticum se encuentra en Knut Usener, "'Schreiben' im Corpus Hippocraticum", en Wolfgang Kullmann y Michael Reichel (eds.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen, 1990, pp. 291-299. Respecto a las subsiguientes ideas que la antigüedad helenística tenía de la ciencia y de la métodologia véase también G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience: Studies in* the *Origin and Development of Greek Science,* Cambridge, 1979.

manera —como efecto a largo plazo— surgen sistemas que con base en la escritura dirigen su propia *autopoiesis* enteramente a la observación de segundo orden: los sistemas de la sociedad moderna encargados de una función.

Estas polifacéticas características de la comunicación escrita naturalmente no se realizan de un solo golpe. Ya el paso de la escritura para-anotar a la escritura para-comunicar debe haber constituido un problema y debe haber requerido tiempo. En un principio saber escribir y leer era una especie de oficio, un asunto reservado a roles especiales. Además no todo lo que se podía decir se podía asimismo escribir, porque los requisitos para la anotación y mantenimiento de la comunicación son ellos mismos requisitos especiales. Sólo el desarrollo de las escrituras fonéticas establece el paralelismo preciso y sin excepciones entre comunicación oral y escrita. Este desarrollo no duplica el mundo de los objetos sobre los cuales se habla, sino que duplica a la comunicación misma, de aquí que se pueda hablar de dos codificaciones del lenguaje, oral y escrita.[155] Después de un estadio intermedio de escrituras silábicas —que (según el tipo de idioma) presentan todavía oscuridades y problemas de lectura y que con frecuencia al tomar esto en cuenta se completan con ideogramas, como es el caso de la escritura lineal B creto/micénica—, se alcanza en Europa la forma definitiva con la introducción de las letras escritas del alfabeto.[156] Las letras no sólo efectúan la distinción —necesaria para el lenguaje— entre signo y sentido. También son artificiales con respecto a la fonética del lenguaje y justo por eso posibilitan la estandarización completa de la escritura fonética. Las ventajas se presentan de inmediato: fácil aprendi-

[155] Véase para esto Niklas Luhmann, "The Form of Writing", en *Stanford Literature Review* 9 (1992), pp. 25-42; traducido al alemán en Hans Ulrich Gumbrecht y K. Ludwig Pfeiffer (eds.), *Schrift*, Munich, 1993, pp. 349-366.

[156] En el plano histórico no se ha alcanzado ninguna claridad con respecto a la evolución que, a partir de las escrituras que antes se habían afirmado, lleva al alfabeto. Puede suponerse que han desempeñado un cierto papel tanto la interrupción de la praxis de la escritura tenida después de la caída de la cultura micena, como la coacción de escoger y adaptar una escritura a un idioma diferente. Hoy se rechaza la idea de que haya sido preponderante la necesidad de poner por escrito la poesía oral. Sobre la relevancia de la alfabetización con el fin de la utilización universal de la escritura, ya sea sobre el plano objetual ya sea sobre el social, cf. Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, Toronto, 1976; y *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, N. J., 1982; Egert Pöhlmann, "Zur Überlieferung griechischer Literatur vom 8. Bis zum 4. Jahrhundert", en Wolfgang Kullmann y Michael Reichel (comps.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen, 1990, pp. 11-30 (datando hacia atrás —hasta el siglo VIII— la disponibilidad general de la escritura). No puede descuidarse naturalmente que escrituras no alfabetizadas, como la china, sin duda han desarrollado equivalentes funcionales bajo otras condiciones lingüísticas (y fonéticas), con otra combinación de ventajas y desventajas.

zaje, es decir, difusión de la competencia de leer y escribir sin el requisito previo de tener la habilidad de un rol específico y, sobre todo, la posibilidad de formar nuevas palabras —por ejemplo, sustantivar adjetivos y verbos, formar nuevos compuestos juntando palabras. De esta manera, el lenguaje es capaz de adaptarse de inmediato a todas las exigencias de expresión que se le presentan en el desarrollo cultural e inhibe menos que nunca antes lo que se quiere dar-a-conocer.

El logro específico del alfabeto como escritura perfectamente fonética tal vez se sobreestima en la retrospectiva. Aquí se aprecia una desviación atípica evolutiva de carácter mundial que luego hace historia. Pero ¿cuál pudo haber sido la causa exacta en vista del hecho de que tantas culturas produjeron escrituras apropiadas para sí? Es difícil encontrar una respuesta satisfactoria. Se advierte, sin embargo, que la escritura alfabetizada rompe rápidamente los estrechos contextos funcionales del comercio a grandes distancias, de la administración de templos y palacios de los centros de dominio político, y que se vuelve escritura de utilización pública.[157] Es posible que además del alfabeto haya ayudado también el hecho de que la escritura se circunscribe a ciudades visibles y a sus ordenamientos específicos, nómoi. En todo caso surge una sociedad acostumbrada a la escritura que puede entonces utilizarla como médium general para diferenciar ámbitos especiales —sobre todo el de la administración de la ciudad que está enfocada a cargos públicos cuyos ocupantes cambian y que encuentra su continuidad en el lugar y en sus leyes escritas. Entonces la escritura ya no es un recurso especial de dominio político sino que se utiliza la misma escritura para muchos otros fines —sobre todo como médium de una cultura de debate en diversos campos temáticos: desde la medicina y la geometría hasta la poesía; el teatro, la retórica y la filosofía.

Naturalmente esto no significa que toda la población aprende a leer y escribir. Esta difusión se alcanza sólo a mediados del siglo XIX —mucho después de haberse introducido la impresión de libros—, y sólo en algunos países del globo terrestre. Pero no se trata de universalidad, ya en Atenas en la edad clásica la alfabetización estaba tan extendida que los textos literarios se editan, con todos sus efectos expansivos sobre receptores desconocidos y situaciones imprevisibles, además de que las controversias, incluso en campos delimitados como el de la medicina, se dirimen de manera escrita.[158] Una de

[157] Véanse para eso las aportaciones de Marcel Detienne, en M. Detienne (ed.), *op. cit.* (1988), pp. 7ss., 29ss.

[158] Respecto a las conjeturas en torno al alcance véase F. D. Harvey, "Literacy in Athenian Democracy", en *Revue des Etudes Grecques* 76 (1966), pp. 585-635. Véase también Havelock, *op. cit.* (1982), pp. 27ss., y ahora sobre todo la sinopsis en Harris, *op. cit.* (1989), con un cálculo más bien escéptico de la difusión de la habilidad para leer

las consecuencias ineludibles es la práctica de la crítica sobre la base de una observación de segundo orden, observación de otros observadores.

Los efectos que se derivan tanto a corto como a largo plazos son inmensos. También la escritura finalmente se aprehende como comunicación y no sólo como forma de apunte y de apoyo a la comunicación hablada.[159] Ahora la comunicación se hace objeto de la comunicación en cuanto texto escrito y no sólo como comunicación oral que transcurre. Se hacen posibles las traducciones; se hace posible el control. Aparecen nuevos requerimientos de consistencia ya que los textos pueden leerse repetidamente y compararse. Las genealogías —medio ya probado para simbolizar la unidad y la diferencia en una estructura—[160] deben purgarse de las contradicciones.[161]

Pero la escritura no es sólo por sí misma idónea para la comunicación; brinda también la posibilidad de reproducir la comunicación oral en textos fijados por escrito. Eso se reconoce y se utiliza desde muy temprano, por ejemplo, en las inscripciones de los sepulcros del antiguo Egipto, en donde el muerto "habla" a los vivos. Y luego sobre todo en la forma filosófica y literaria del diálogo que en su versión escrita se presenta como si sucediera oralmente, con todas las ventajas de la diversidad de perspectivas y sin la exigencia de unificación. Finalmente surge la forma especial literaria de la novela en la cual las personas protagónicas a su vez actúan comunicativamente. Se trata, pues, de comunicación en la comunicación; comunicación real como copia de la comunicación ficticia, y comunicación ficticia en la real, que al

y escribir aun en la antigüedad griega y romana. Las especulaciones sobre los alcances de la destreza de leer y escribir con respecto a la población total resultan, sin embargo, de escaso interés ya que se trata de una sociedad estratificada y la literalidad seguramente está muy difundida en las capas altas.

[159] Sería cuestión de una investigación más a fondo averiguar cuándo empezó la ampliación correspondiente del concepto de comunicación. En todo caso ya es palpable con Galileo, en el contexto de la imprenta con las ganancias del saber científico y mirando de reojo la capacidad inalcanzable de Dios de saberlo todo al mismo tiempo sin depender del conocer secuencial. En el diálogo "sopra i due massimi sistemi del mondo", al final del primer día se lee: "Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di communicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivolgia altra persona, benchè distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell' Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati nè saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? e con qual facilità?" (cit. según *Le Opere di Galileo Galilei* (Edizione Nazionale), tomo VII, reedición de Firenze, 1968, p. 130).

[160] *Vid.* Wauthier de Mahieu, "A l'intersection de temps et de l'espace du mythe et de l'histoire, les génealogies: L'example Komo", en *Cultures et Développement* 11 (1979), pp. 415-457.

[161] Véase Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Ingl., 1989, pp. 175ss.

mismo tiempo hace olvidar que la comunicación ficticia se finge por la comunicación real.[162] Esto permite no sólo comunicar las ventajas de la comunicación oral, sino también su fracaso.[163]

En un principio nada de esto pone en duda el predominio social de la comunicación. La recitación oral de textos escritos se sigue acostumbrando por el simple hecho de que no es posible suponer en el público la habilidad de leer rutinariamente y sin esfuerzo. En las así llamadas culturas literatas, la comunicación oral se enriquece porque se puede referir a textos compuestos por escrito, incluso cuando los textos no se encuentran al alcance de la mano. Con la escritura, los límites entre sistema de comunicación y entorno se marcan con mayor claridad todavía, porque si bien podría admitirse que los poderes sobrehumanos se comunican entre sí y dirigen su palabra al hombre, en cambio es más bien improbable que escriban libros o que dejen alguna nota por escrito.[164]

En términos formales, los textos escritos cambian en comparación con los textos de declamación oral solemne —naturalmente cambian más en comparación con la manera cotidiana de hablar. Pueden prescindir de la formalidad (que siempre requiere tiempo); se formulan más concisamente y por eso mismo con mayor cuidado; renuncian a las redundancias, pero tienen que reemplazar las evidencias situacionales por proposiciones explícitas. También es difícil exagerar los efectos que la escritura produce en la misma semántica. Todo es diverso cuando media la escritura. El tiempo se convierte en una dimensión, como ya lo habíamos anotado. Esto hace posible traer a un denominador común —y poner de manera sucesiva— situaciones heterogéneas, es decir, volver más complejos los mitos, todavía comprensibles como unidad. En general se vuelve problema el regreso a la unidad, aunque el concepto de Dios es una de las soluciones posibles. Aquí no podemos aludir de manera suficiente a todo esto. La innovación probablemente más rica en consecuencias es, con todo, la unificación de religión y moral.[165]

[162] Cf. con abundante material, Hans-Georg Pott, *Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität,* Munich, 1995.

[163] Piénsese en el 'Siebenkäs' o los 'Flegeljahre' de Jean Paul; o en el 'Adolphe' de Benjamin Constant.

[164] A lo máximo pueden dictar como el *Corán*. Y en ese caso la improbabilidad se celebra como unicidad del acontecimiento. Naturalmente que esta concepción está dirigida en contra de la solución, todavía más improbable, de la Encarnación; es decir que después del descubrimiento de la escritura Dios mismo se haya hecho carne para poder expresarse; aquí la improbabilidad se oculta a través del mito del Pecado y de la Redención.

[165] Sobre un desarrollo que es al menos tan importante como esto y que más tarde se hará todavía más significativo, volveremos otra vez más adelante en IX-XII. Se inicia a través de la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Las altas culturas son sociedades que tienen religión moralizada y moralizante. Formulan la unidad del mundo como un principio bueno, como un espíritu bueno, como un buen Dios, y bueno entendido siempre como distinto de malo. Es difícil probar que la unificación del código moral con semánticas antes separadas —de lo secreto, lo santo (en el doble sentido de lo que provoca éxtasis y de lo terrible), y de lo ultraterreno—, proceda directamente de la escritura. Es más natural pensar en las necesidades de legitimación de sistemas de dominio diferenciados de naturaleza militar o ligados a una economía de palacio. Sin embargo, si el impulso vino de aquí, su elaboración en el sentido de cosmologías religioso-morales presupone la forja de textos correspondientes, es decir, la escritura. Aun en el mismo cielo se presupondrá una contaduría para que nada —bueno o malo— se olvidara.[166] Sobre este fundamento, entonces, la religión impregnada de moral adquiere firmeza y raigambre para proclamarse —en general libre de los específicos intereses políticos de la constitución o la caída de los reinos—, también como crítica del dominio, como "profecía". La religión se desarrolla de manera creciente en referencia a la evolución de las ideas sobre la base de sus *propios* problemas,[167] entre los cuales destaca el problema que más tarde se llamará teodicea: ¿Cómo es posible que un Dios bueno y omnipotente permita que en el mundo los justos padezcan maldad y sufrimiento? Es precisamente este problema el que unifica a religión y moral. Y sí, la respuesta será: nosotros no lo podemos entender, es un secreto, debemos aceptarlo.

Como primera reacción religiosa hacia la escritura se desarrolla en el cercano Oriente —como ya lo hemos mencionado— una cultura elaborada de adivinación que parte de la fijación por escrito del destino y se especializa en leer señales. En cambio, los profetas tienen una relación enteramente distinta con su Dios: Él los inspira concretamente con instrucciones y advertencias, en breve, con actos de voluntad que ellos experimentan en visiones o en sueños y que se relatan en forma oral.[168] Se desarrolla —en oposición a la cultura elitista del arte adivinatoria de leer señales— una nueva forma de comunicarse con Dios basada en los antiguos conocimientos de los sueños y estados de trance, es decir, basada en una cultura oral en donde la iniciativa no se encuentra en las preguntas y las respuestas, sino en los actos de voluntad de la deidad misma. Claro que también esta forma de comunicación se

[166] Así sobre todo en el pensamiento mesopotámico y en el antiguo cristianismo. Véase, muy rico en materiales, Leo Keop, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: Eine religiongeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn, 1952.

[167] Sobre esto, en general, el capítulo 3, X.

[168] Para esta diferencia entre adivinación y comunicación profética véase Cristiano Grotanelli, "Profezia e scrittura nel Vicino Oriente", en *La Ricerca Folkloria: La scrittura: Funzioni e ideologie* 5 (1982), pp. 57-62.

absorbe muy pronto por la escritura cuando dichos acontecimientos (y hasta las reacciones de los participantes) se relatan por escrito. Para quienes no estuvieron presentes surge una tradición de fe en la cual debe creerse lo increíble, aunque ahora se trata de un Dios muy distinto, comunicativamente activo, preocupado, interventor: un Dios que observa.

Poco a poco se hace más difícil representarse a Dios como aquel que habla —aunque los textos transmitan sus palabras. Y, en efecto, ¿qué sucedería si Él mismo expresara de improviso algo que contradijera la tradición de los textos? Y ¿quién estaría legitimado para escuchar estas palabras y darlas-a-conocer a los otros? La transmisión misma de los textos debe legitimarse como manifestación de Dios, como dictado o como escrito remitido. Al final surgen dudas hasta de si Él ha hablado de veras alguna vez.[169]

El significado radical de la escritura como nuevo médium de difusión no debe, sin embargo, llevar a pensar que la comunicación decisiva para la sociedad de inmediato se convierte de oral a escrita. La verdad es más bien lo contrario. La comunicación se toma —tal como antes— como comunicación oral y el descubrimiento del uso de la escritura requiere todavía siglos, aun después de la introducción del alfabeto.[170] De acuerdo con esta idea, la escritura no sirve para fijar pensamientos o nuevos saberes, ni mucho menos para fijar lo que a uno se le ocurre en el momento de escribir. Todavía en la Edad Media —a pesar de la muy destacada cultura escrita de los conventos y de las universidades— no se piensa en el uso creativo del escribir, sino primordialmente en comentar, analizar, hacer comprensible.

En razón de los textos fijados por escrito, la comunicación oral adquiere también mayor importancia. Según la interpretación del Talmud se toma la revelación en el Monte del Sinaí como revelación doble: revelación de un texto para la tradición escrita y para la interpretación oral.[171] Tanto la fidelidad

[169] Al final del siglo XVII puede leerse: “los profetas Isaías y Ezequiel comieron junto conmigo y yo les pregunté cómo se habían atrevido a asegurar tan explícitamente que Dios había hablado con ellos; y si no pensaron en aquel momento en la posibilidad de ser malentendidos y así volverse causa de una sanción. Isaías respondió: ‘Yo no he visto a Dios, no he escuchado algo en una percepción orgánica finita, pero mis sentidos han descubierto el infinito en cada cosa, y de esta manera entonces me persuadí y sigo estando convencido de que la voz de una honesta indignación es la voz de Dios: no me preocupé por las consecuencias, sino que escribí’” (William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell, 1790-93*, citado según *Complete Writings*, Londres, 1969, pp. 148-158 (153).

[170] Ésa parece ser la opinión común hoy día. Véase especialmente Rosalind Thomas, *op. cit.* (1989).

[171] Véase George Horowitz, *The Spirit of the Jewish Law* (1953), nueva edición de Nueva York, 1973, donde se atribuye a ello la capacidad de civilización de los crudos comienzos de una tradición jurídica. Además Geza Vermes, *Scripture and Tradition in*

a los textos como la movilidad interpretativa pueden apoyarse en la misma revelación; ella legitima a la vez su diferencia. Allí donde no se utiliza la mistificación religiosa de la unidad de la diferencia la escritura atrae sobre sí mucha crítica: desmantela el cultivo de la memoria; le sustrae a Mnemosine su lugar como madre de las musas;[172] es estéril, no puede agregar nada a la verdad y a la certeza de una opinión; se queda muda, porque cuando se tiene una pregunta no se puede acudir al texto, no responde.[173] El saber más alto permanece irremediablemente sin ser escrito, tanto en el Derecho (*nomoi agraphoi*) como en la filosofía.[174] Por eso, la ampliación de la competencia de la escritura alienta, antes que nada, el desarrollo paralelo de la comunicación oral.[175] Ahora se cultiva particularmente la técnica de la persuasión y la retórica porque hay que tomar en cuenta que el público conoce los textos —al mismo tiempo que allí se emplean *logográphoi* para fijar por escrito los pasajes que deben presentarse oralmente. De esta suerte se desarrolla la técnica de ejercitar la memoria —a la que ya hemos aludido— y en conexión con ella la de la tópica —la cual imagina los "lugares" donde eventualmente se pueden "encontrar" las palabras, los ripios, las fórmulas, los argumentos. A este contexto pertenece también el vuelco que da la comunicación importante —de ser un discurso sostenido de manera rapsódica se vuelve diálogo, es decir, modelo social de búsqueda de la verdad.[176] Modelo que puede —a su vez—

Judaism-Haggadic Studies, Leiden, 1973; y "Written and Oral Torah", en Gerd Baumann (ed.), *The Written Word: Literacy in Transition*, Oxford, 1986, pp.79-95; Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, N. Y., 1982, en especial pp. 37ss.; José Faur, *Golden Doves and Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition,* Bloomington, Ind., 1986, especialmente pp. 84ss. Aunque aquí la distinción escrito/oral se refiere más bien a los tipos de texto que a las formas de comunicación. Así que no hay nada en contra de citar el texto escrito literalmente y de fijar por escrito su interpretación oral.

[172] Véanse las indicaciones en Notopoulos, *op. cit.* (1938).

[173] Véase Platón, *Fedro*, 274 B ss., y también las dudas de naturaleza más política sobre los límites de la escritura formulados en la carta séptima. Para la muy amplia discusión enlazada con esto vid., por ejemplo, Wolfgang Kullmann, Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik, en: de él mismo y Michael Reicher (edts.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen,* Tübingen, 1990, pp. 317-334 —contiene referencias muy amplias.

[174] Naturalmente una crítica de la escrituridad es una crítica escrita y sólo a una cultura escrita se le ocurre la idea de que pueda darse derecho "no-escrito". Véase para esto Michael Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley, Cal., 1986, sobre todo, pp. 121ss.

[175] Así lo considera también Walter J. Ong, s.j., *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca, N. Y., 1977, pp. 82ss.

[176] Marcel Detienne describe esto como "procés de laicisation" (véase *Les maîtres de verité dans la Gréce archaïque*, 3ª ed., París, 1979, pp. 81ss.)

considerarse como punto de partida para el desarrollo de una terminología lógica que luego abstrae de nuevo de la situación social de diálogo. Los sofistas compiten —por el predominio en la educación de la nobleza— con los filósofos, los oradores con los pensadores dirigidos hacia un saber especializado. La controversia se refiere a la enseñanza oral y a su aplicación a la comunicación oral; aunque dicha controversia se consigna en forma de texto y haya dejado tras de sí una semántica de la cual siguen ocupándose todavía quienes se llaman "filósofos".

La propia impresión de libros tampoco vuelve inútil la retórica sino que le ofrece —en los siglos XVI y XVII— nuevos motivos, como aquel de que la verdad no puede imponerse por sí misma sino que depende de la bella apariencia y del disimulo.[177] Todavía hasta el siglo XVIII en la educación de la nobleza, la elocuencia se considera más importante que el saber concreto a detalle y la erudición. De la misma forma se es de la idea —especialmente en el ámbito de la religión— de que existen comunicaciones importantes que deben reservarse a la realización oral.[178] Comunicación escrita y comunicación oral se encuentran disponibles como alternativas, y precisamente esa equivalencia funcional permite desarrollar (y afinar) cada uno de estos modos comunicativos en sus posibilidades específicas.

Con estas reflexiones sobre la ganancia evolutiva que ha alcanzado la sociedad a través del médium *sui generis* de la escritura, se ha delineado también el umbral a partir del cual es posible esperar discrepancias entre las semánticas fijadas en forma de texto y los datos sociales. Después de la invención de la escritura ya no es posible partir de que estructura de la sociedad y semántica se encuentren en sintonía sincronizada continua. Las semánticas —debido a que pueden estimularse a partir de sus propios problemas e inconsistencias— se transforman más rápidamente y anticipan o activan, eventualmente, posibilidades de desarrollo de la sociedad. Pero también pueden conservar tradiciones obsoletas e impedir, con ello, que surjan descripciones histórica y materialmente adecuadas.[179] La diferencia misma estimula enton-

[177] Así Baltasar Gracián en todos los escritos. Como nunca antes Gracián —y en esto consiste su modernidad— se ocupa de que el mundo sólo puede observarse a través de la diferencia entre lo visible y lo invisible. La retórica se encargará de *manipular* estética, política y cognitivamente esta *diferencia*.

[178] Véase Walter J. Ong, s.j., "Communication Media and the State of Theology", en *Cross Currents* 19 (1969), pp. 462-480.

[179] En el primer capítulo, refiriéndonos a la situación de la teoría de la sociedad y siguiendo a Bachelard, habíamos hablado de "obstacles épistémologiques". Otro ejemplo actual sería el de la relevancia duradera que se atribuye a las ideas y a las teorías burguesas (formuladas entre 1760 y 1820), a las cuales todavía hoy se sigue como

ces, en ambas direcciones, la observación y descripción de las situaciones de la sociedad. La falta de concordancia se reproduce en la evolución de la sociedad. Con todo lo que con más detalle trataremos adelante desde el punto de vista de la "evolución de las ideas",[180] esa falta de concordancia se explicará en razón de que la escritura desincroniza el antiguo ritmo de tiempo de la *autopoiesis* de la comunicación de la sociedad.

Resumiendo, podemos fijar los efectos de la escritura bajo los siguientes puntos de vista:

(1) La escritura refuerza el proceso de diferenciación del sistema de la sociedad haciendo que sólo en ella sea posible procesar los signos comunicativos y, con ello, amplía y autodelimita el espectro posible para las selecciones.
(2) La escritura modifica las posibilidades de establecer una memoria social independiente de los mecanismos neurofisiológicos y psicológicos de los seres humanos individuales. No se descarta de inmediato la fijación y la repetición de los recuerdos a través de objetos y escenificaciones (ritos, fiestas); aunque la selección constante de lo que se anota por escrito produce ahora una capacidad de recordar y de olvidar en forma de decisiones que dependen de criterios y de controles.
(3) La escritura aumenta —ya que elimina los controles de la interacción— el *riesgo del auto y heteroengaño así como el riesgo del rechazo de las comunicaciones*. Más información normalmente significa menos aceptación, y aun a eso sólo se puede responder en la sociedad con dispositivos propios de remedio.
(4) La escritura conduce a una *mayor diferenciación y elaboración de las distintas dimensiones del sentido* con ayuda de distinciones propias en cada caso; a saber, la objetivación de la dimensión del tiempo; la cosificación de los temas de comunicación con independencia de quién habla de ellos y cuándo; el aislamiento de una dimensión social en la cual se pueden hacer reflexivas las opiniones y posiciones de los que participan en un proceso de comunicación.
(5) La escritura utiliza signos abstraídos y con ello también posibilita emplear signos sobre signos, o sea, una forma especial de doble clausura (operativa y reflexiva) de la comunicación.

---

ideologías de valor y que únicamente logran suscitar una desilusión inevitable en razón de que la sociedad todavía no está construida racionalmente y hacen sentir la falta de libertad y de igualdad, por no hablar de fraternidad.

[180] Cf. capítulo 3, X.

(6) La escritura "modaliza" el entendimiento de la realidad con la consecuencia de un ensanchamiento inmenso —y la limitación correspondiente— de lo que en la comunicación se maneja como realidad dada —necesaria o contingente.

(7) La escritura simboliza lo ausente, y "simbolizar" quiere decir aquí que lo ausente se vuelve —para las operaciones del sistema— accesible como presente. En eso se sustentan las posibilidades de la observación de segundo orden —las que están libres de las limitaciones del control social entre presentes y hacen posible la crítica— al grado que exponen a la estructura social y a la semántica de la sociedad a transformaciones muy profundas.

VI. Imprenta

Dos mil años después de introducirse el uso del alfabeto, la imprenta lleva a una inmensa difusión de la escritura. Sobre el significado de este cambio en la praxis de la comunicación societal todavía no se tiene una idea clara.[181] De cualquier forma no se trata únicamente de crecimiento tan sólo cuantitativo de número de libros y de lectores, que ya había empezado en la alta Edad Media,[182] sino de uno de esos crecimientos en los cuales con todo derecho puede hablarse de cambio de cantidad en cualidad.

Antes que otra cosa recordemos una vez más que nosotros concebimos la comunicación no a partir de la acción que la da-a-conocer sino a partir del hecho de entenderla. La escritura, entonces, si se utiliza para fines de comunicación —y no tan sólo para fines de anotación— presupone lectores.[183] Esto vuelve

[181] Las dos monografías más importantes sobre el tema señalan un cambio de era: Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Press an Agent of Social Change: Communications and Cultural Transformations in Early modern Europe*, vol. 2, Cambridge, Ingl., 1979; Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations und Kommunikationstechnologien,* Frankfurt, 1991. Véase, además, del mismo autor, *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel: Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft,* Frankfurt, 1992. Opiniones más escépticas se refieren ante todo a la lentitud con que se afirma la literalidad y a la inseguridad relacionada con la extensión en la que se hará uso de las habilidades existentes. Véase, por ejemplo, Keith Thomas, "The Meaning of Literacy in Early Modern England", en Gerd Baumann (ed.), *The Written Word: Literacy in Transition*, Oxford, 1986, pp. 97-131.

[182] Para una mirada retrospectiva que alcanza al siglo V, cf. Gugliemo Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel medioevo: Guida storica e critica*, Bari, 1983.

[183] Por motivos comprensibles ligados al método y a las fuentes, la investigación sobre la comunicación, y en particular la investigación histórica, tienden hacia la perspectiva

comprensible cómo el inmenso incremento de eso que luego se llamará público de lectores haya podido arrastrar consigo una revolución de la comunicación en la sociedad. Y, a decir verdad, en un tiempo relativamente breve.

Para reconocer los efectos producidos por la imprenta basta observar lo que sucede en el primer siglo después de su descubrimiento. La imprenta hace posible un volumen de reproducción que facilita, a su vez, la distribución mercantil; lo cual significa que la producción de textos se orienta de acuerdo a la demanda y se separa así de los intereses del propio autor y de sus contratantes, aunque éste no es un efecto obligado de la técnica como tal. Únicamente en Europa la difusión del libro sucede de manera descentralizada a través del mercado y del precio, a diferencia de lo que sucede en China y en Corea donde la imprenta permanece en manos de la burocracia estatal y, por tanto, se limita a la difusión de comunicados redactados de manera centralizada.[184] Bajo estas condiciones se puede traducir la Biblia, hacerla imprimir e instalar escuelas para que el mayor número de gente pueda leerla. Sólo que ahora el problema es que si los lectores saben leer la Biblia también pueden leer otros textos; así se vuelven necesarias y posibles ciertas decisiones acerca del marco de preferencias de las lecturas —las cuales, en cuanto decisiones, ya no pueden determinarse únicamente de manera religiosa. La tecnología de difusión ya no puede controlarse mediante contenidos preferenciales y, consecuentemente, tampoco ya mediante "autoridad".

El que en Europa la selección sea hecha por la economía tiene un significado: que es posible imprimir todo lo que se puede vender y que el control de la censura religiosa y política debe imponerse por sobre el mercado, cosa que muy pronto revelará tener poco éxito. No todos los territorios tienen un mercado así. En Rusia sólo hasta el siglo XVIII los libros impresos llegan a ser más baratos que los manuscritos y, por tanto, capaces de entrar en competencia.[185] Sin embargo se trata de una excepción. En general impresiona la velocidad de la innovación —cosa que sucede a los mismos observadores

---

opuesta; y en efecto es más fácil encontrar y analizar los textos que lo que sucede en el lector. Cf. sobre este problema y "la primacía de la lectura sobre la escritura", Havelock, *op. cit.* (1982), pp. 56ss.

[184] Que todo esto no se hubiera excluido ni siquiera en Europa, muestra una praxis correspondiente, que fue hecha propia tanto por la Iglesia cuanto por los dominios territoriales y que empezó a funcionar pocos decenios después de que se hubiera difundido la noticia de la invención de la imprenta.

[185] Cf. Hans Rothe, *Religion und Kultur in der Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert*, Opladen, 1984, pp. 34s.; cf. también Gary Marker, *Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia 1700-1800*. Princeton, N. J., 1985, en particular pp. 5s. y 39s.

contemporáneos quienes notan las transformaciones durante su vida y, por ello, tienden a sobre valorarlas.[186]

Sin embargo, no es fácil establecer qué es propiamente lo nuevo y qué toca hasta lo más profundo el modo de comunicación de la sociedad. La racionalización de la manufactura de libros se había echado a andar ya en los grandes talleres de copiado del tardo Medioevo. En realidad, es únicamente en este contexto (y no como acontecimiento único) que se hace posible comprender la invención de la imprenta. Ahorra trabajo, costos y evita los errores típicos de audición y escritura que se presentan en el dictado. Es probable que haya cambiado la relación con el texto tan sólo por el hecho de que detrás del producto final tipográfico desaparece el momento táctil, el movimiento de la mano, la fatiga, y el dar forma con ayuda del propio cuerpo. Tal vez la mano juegue todavía un papel decisivo en los trabajos de preparación, pero éstos ahora se encaminan a la imprenta. Al lector ya no se le presenta un manuscrito. La presencia casi física del escritor se limita a la manufactura de la impresión.

No obstante, las ventajas relacionadas con la técnica de producción acarrean sobre todo consecuencias económicas. Mediante el precio más bajo se establece un mercado que a su vez produce demanda; apenas con textos accesibles resulta interesante aprender a leer, o a seguir ejercitando la capacidad ya aprendida. La tecnología de la imprenta produce la tecnología adicional de la lectura, es decir, una tecnología de la minimotorización del percibir que no se interrumpe constantemente por decisiones. Se puede confiar en ello sin más pruebas. Se espera ahora poder aprender sin ayuda de los otros y a la hora que a uno le plazca —y para eso los mismos libros se recomiendan a sí mismos ante los lectores. Gracias a que se puede confiar en la accesibilidad de los libros se facilita (y se impulsa) la referencia de los libros a los libros y el citar determinados trozos de texto.[187] Se puede eliminar ya el pesado aparato de glosas, postglosas y comentarios que se agregaban plana

[186] Indicaciones en Giesecke, *op. cit.* (1991). Por cierto, los contemporáneos juzgan la innovación por la técnica; asombra la invención de la imprenta junto con el descubrimiento de la artillería. Véase sobre todo Estienne Pasquier, *Les recherches de la France*, nueva edición de París, 1965, p. 369.

[187] Aunque la paginación, las referencias a otras páginas y la formación de registros ya se había introducido en la Edad Media tardía, con motivo de la racionalización de la producción de manuscritos. Véase Bernhard Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlín, 1979, pp. 281ss., con más referencias. Tal como sucedió en otros aspectos, la imprenta también aquí lleva a su pleno rendimiento invenciones ya existentes; y aun así es de sorprender cuánto tiempo se necesita hasta que la práctica de citar se impone como la forma normal de la discusión literaria.

a plana. La lectura repetitiva (y más intensa) de siempre los mismos textos —que dispensan autoridad por sí mismos—, se reemplaza paulatinamente por una lectura más bien extensiva que revisa los materiales de lectura en búsqueda siempre nueva de su valor de información y entretenimiento. En lugar de *repetir* la lectura, lo que se ofrece es *comparar* distintos textos —entretanto fácilmente accesibles.[188] Y entonces ahora ya se puede formular: los textos deben ser "interesantes".

Ya que los libros se difunden a través del mercado, la afirmación de que contienen algo nuevo se convierte en argumento importante para la venta, principalmente y sobre todo, de textos pequeños, baratos, como son los panfletos, las baladas, las historias criminales a propósito de las ejecuciones. Obviamente el comprador no quiere que se le entregue algo que ya conoce. Y eso no sólo es cierto de las innovaciones científicas y técnicas, sino sobre todo de la literatura de ficción en el plano del entretenimiento; no se compra si ya se ha leído lo mismo. El mercado mismo premia las novedades publicitadas, independientemente de si en las artes o en la ciencia se impone una valoración positiva de lo original y nuevo.[189] La autopropaganda de los productos de la imprenta con sus propios nombres contribuye en gran medida a este "cambio de valores". Ya en el siglo XVII se ha vuelto incomprensible cómo puede hallarse gusto en la narración repetida o en la representación de relatos ya conocidos, o sea, cómo es posible el goce del reconocimiento.[190]

La impresión de libros y las clases con textos impresos en la escuela exigen que la lengua se uniforme.[191] A partir del siglo XVI se afirman las len-

[188] Hay que decir que eso ya se había recomendado como *método* en la antigüedad considerando el número excesivo de posibilidades de lectura y no como solución de emergencia al escasear los textos disponibles. Véase Marcus Fabius Quintilianus, *Institutionis Oratoriae Libri XII (X.I, 20)*, citado según la edición de Darmstadt, 1975, tomo II, p. 438. Y de igual manera ante las nuevas oleadas de textos en el siglo XVIII.

[189] Véase las documentaciones de esto, sobre todo respecto a "baladas", en Lennard J. Davis, *Factual Fictions*, *op. cit.*, pp. 42ss.

[190] Por ejemplo, espectadores de la representación del relato —siempre igual— de Edipo: "so that they sate with a yawning kind of expectation, till he was to come with his eyes pull'd out, and speak a hundred or more Verses in a Tragick tone, in complaint of his misfortune"; así formula John Dryden su impresión de la superioridad de los textos nuevos en *Of Dramatick Poesie: An Essay,* 2ª ed., Londres, 1684, reimpresión de 1964, pp. 53s.

[191] Véase Michael Giesecke, "Schriftspracherwerb and Erstlesedidaktik in der Zeit des 'gemein teutsch' eine sprachhistorische Interpretation der Lehrbücher Valentin Ickelsamer", en *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie* II (1979), pp. 48-72; y "'Natürliche'" und 'künstliche' Sprachen? Grundzüge einer informations- und medientheoretischen Betrachtung des Sprachwandels", en *Deutsche Sprache* 17 (1989), pp. 317-340, reimpreso en Giesecke, *op. cit.* (1992), pp. 36-72.

guas nacionales estandarizadas —las cuales se vuelven pronto instrumento político de nacionalización y sustituyen cada vez más al latín como lengua de la tradición del saber.[192] Además, con la imprenta se vuelve útil fijar textos que comunican el saber que antes se transmitía oralmente. Esto tiene que ver principalmente con las tecnologías artesanales; ahora la imprenta las exhibe como el estado momentáneo (¡actual!) del conocimiento y como estímulo para mejorar; aunque también se imprime gradualmente el gran acervo del patrimonio literario disponible en forma manuscrita. Esto también trae consecuencias de gran importancia. Por primera vez se hace visible la complejidad del material existente, como sucede en la jurisprudencia. Se puede analizar, separar, comparar, mejorar. Se puede dar a conocer el argot típico de las clases bajas y así confirmar las diferencias de estratos.[193] Algunas costumbres jurídicas regionales se ponen por escrito para la imprenta y así gradualmente se sustraen a la jurisdicción local del latifundista. Ahora se puede disponer de manera centralizada. Por lo demás sólo en el momento se alcanza a ver lo confuso, lo contradictorio y lo casi imposible de aprehender que son los estados de las cosas, por lo cual surge la necesidad urgente de las visiones de conjunto y de las simplificaciones, de métodos nuevos, de sistematización, y de desechar lo que ha sido superado y lo inútil. Esto conduce a nuevas pretensiones de dominio espiritual de la materia, pero antes, también a la pedantería. Gradualmente se abre paso —también fuera del sector del entretenimiento— la convicción de que el saber nuevo es mejor que el antiguo. Porque si al copiar los textos empeoran de copia a copia dado que no se descubren los errores viejos y se agregan nuevos, en las nuevas ediciones se puede esperar la eliminación de los errores de las antiguas reproducciones. Pero sobre todo, el saber reproducido por la imprenta estimula a acrecentar y a mejorar el existente. También bajo otros aspectos la imprenta afecta la orientación temporal. Vuelve por ejemplo razonable dirigir la comunicación a muchos destinatarios *que viven sincrónicamente*. Las introducciones de los libros que se entregan a la imprenta dan una imagen clara de que esta posibilidad se percibe como

[192] Ya antes de la imprenta se había desarrollado una crítica contra el latín vulgar del Medioevo y había habido intentos de llegar a un modo elegante de escribir. Pero sólo la imprenta aportó los presupuestos para que se pudieran llegar a perfilar las lenguas nacionales y, al mismo tiempo, produjo, en contraste con respecto a esto, una conciencia del carácter poliforme y de la variabilidad de las lenguas vulgares. Véase, por ejemplo, François Loryot, *Les Fleurs des Secretz Moraux, sur les passions du cœur humain*, París, 1614, pp. 70s.

[193] Seguramente ésta es también una posibilidad que utiliza el nuevo teatro de escenario. Véase, además, Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theatre in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, Ingl., 1986, pp. 66s.

nueva. El proceso de multiplicación y mejora del conocimiento se hace independiente de la presencia de personas en el lugar donde se logra el avance, y con ello también independiente del prestigio social de estas personas.[194] Por último, puede suponerse que la imprenta (y especialmente la impresión económica de folletos) contribuye considerablemente a la rápida difusión de las herejías religiosas.[195] Lleva a la determinación pública de exigencias extremistas de las cuales es difícil desdecirse una vez que se han dado a conocer.[196] Por lo menos se evaden los canales (prácticamente exclusivos) de la influencia política, ya sean los de las corporaciones, los gremios, las cofradías, las ciudades, o los de los magnates locales y sus sistemas de patrón/cliente. Manifiestamente los panfletos impresos ya no se dirigen a determinados destinatarios sino al público. E incluso la práctica de las peticiones, que sigue vigente y se amplía, se sirve desde el siglo XVII de la imprenta, evitando tendencialmente con ello que las decisiones se tomen por recomendación y en secreto.

Con todo esto la imprenta fomenta subrepticiamente la tendencia a individualizar la participación en la comunicación de la sociedad y esto de una doble manera: si alguien no sabe algo que se ha difundido debe echarse a sí mismo la culpa —no ha leído lo suficiente, le falta formación; por otro lado, lo conocido induce a presentarse con opiniones disidentes o con interpretaciones nuevas para hacerse notar como individuo. No es, sin embargo, sino hasta el siglo XVIII que estas consecuencias de la imprenta (la formación y la crítica) se formulan de manera positiva y llevan a una semántica autónoma de Ilustración e Individualismo con la esperanza de proveer con bases seguras

[194] Cf. Mervyn James, *Family, Lineage, and Civil Society: A Study of Society, Politics, and Mentality in the Durham Region 1500-1640*, Oxford, 1974. También la transición de una política basada en el parentesco a una retórica más abstracta (sobre todo religiosamente orientada) que observa Peter S. Bearman, *Relations into Rhetorics: Local Elite Social Structure in Norfolk, England, 1540-1647*, New Brunswick, N. J., 1993, está situada en esta línea y seguramente fue posibilitada también por la imprenta (aunque este aspecto no se trata). En sus comienzos ni la Royal Society of London estaba tan segura en este asunto como lo fuera después en el siglo XVIII. En todo caso, la presencia de personas con mucho prestigio (por ejemplo, de la familia real) se menciona de tal manera como si eso pudiese contribuir a la calidad de los experimentos y del conocimiento extraído de ellos. Véase Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*, Madison, Wisc., 1988, pp. 73ss. y 140ss.

[195] Cf. Robert Mandrou, "La transmission de l'hérésie à l'époque moderne", en Jacques LeGoff (ed.), *Hérésie et Société dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, París-La Haya, 1968, pp. 281-287.

[196] Compárese con esto el suave aterrizaje —poco antes de que se descubriera la imprenta— de algunos clérigos conciliares en el seno de la Iglesia del Papa, que recientemente se había reforzado.

"naturales" la transformación estructural de la sociedad —ya en pleno curso irreversible.[197]

Un efecto ya mencionado de la imprenta es la estandarización de los idiomas nacionales utilizables en amplios espacios. Es cierto que todavía en el siglo XX se pueden encontrar dialectos locales marcadamente distintos, lo cual vuelve difícil si no es que imposible la comprensión oral mutua; aunque pueden leerse los mismos libros. Apenas ahora surgen también las reglas (y el interés por ellas) del uso "correcto" del lenguaje hasta la ridiculez de un total y absoluto academicismo de la lengua escrita sobre cuyas modificaciones sólo pueden decidir los expertos y las autoridades.

Más que en el caso de una cultura basada en manuscritos y tradición oral, la imprenta hace visibles las inconsistencias de la tradición y con ello conduce indirectamente a instituciones encargadas de depurar semánticamente las contradicciones. Ayuda por ejemplo a conseguirlo la introducción de linealidad en un tiempo datado de pies a cabeza, ya que de esa forma se consigue separar lo diferente situándolo en el tiempo y así hacerlo "históricamente" compatible. Esto a su vez acaba —a largo plazo— destruyendo los mitos del origen que habían partido de la idea del origen presente y de un pasado que existe sincronizadamente sin orden secuencial —o con un orden secuencial recordado sólo a corto plazo. Esto atañe a la legitimación y motivación de la aristocracia a través del origen del abolengo y finalmente acaba transformando la tradición en una opción ideológica que hay que fundamentar, por decirlo así, contra el flujo del tiempo.

Es difícil valorar en su conjunto estos múltiples y claros efectos de la imprenta. Bajo muchos aspectos, todavía se trata de consecuencias de la reproducción de textos por escrito, las cuales no hacen notoria su importancia de inmediato por las insuficiencias de la difusión, pero luego, vencido ese impedimento, se toma conciencia de repente de ellas como si se tratara de súbito de un estallido retardado. Todo esto debe ser válido también para aquello que se señala como capacidad de disciplinarse de los textos descriptivos y explicativos, que deben poner a disposición en el texto mismo todo lo que es necesario para su comprensión. Hasta el momento de la imprenta se parte de un primado de la comunicación oral y a la escritura se la ve esencialmente como medio de anotación y de fijación de contenidos que aún deben comunicarse, o cuando menos no se ha llegado todavía a una distinción clara entre medio de anotación y medio de comunicación.[198] "Communicatio" significa producir

[197] Respecto a esto véase de nuevo el capítulo 5, XIII.

[198] Véase, como ejemplo pertinente, *The School of Salernum: Regimen sanitatis Salerni: The English Version of Sir John Harington, Salerno, Ente Provinciale per il*

comunidad, dar a conocer, y así después de la invención de la imprenta pudo tenerse la opinión de que es la máquina misma la que "comunica". Por último, la imprenta hace imposible comprender la escritura como simple anotación. El que los libros —que inicialmente "hablan" a nombre propio y se dirigen como libros al lector— se autorrecomienden vuelve clara la diferencia. Aunque sobre este punto faltan estudios específicos, nosotros consideramos que con la imprenta la idea de comunicación se transforma y, si nuestra hipótesis es correcta, ése es su efecto más profundo. Y sí: el modo en que se entiende la comunicación es el modo en que se entiende la sociedad.

Después de la invención de la imprenta se necesitan más de doscientos años para que la función de la tirada de libros se haga visible como infraestructura técnica para el mantenimiento y continuación de una memoria de la sociedad, independientemente de lo que los individuos recuerdan de manera más o menos casual y de lo que muere con ellos.[199] Para mantener esta memoria a disposición se establecen bibliotecas 'públicas' de acceso general. La garantía de estabilidad que con ello se obtiene es independiente del cambio generacional de los individuos —estabilidad capaz de renovarse y abierta a un futuro no determinado por ellos. Reemplaza las garantías de estabilidad que las sociedades más antiguas (y de comunicación oral) habían encontrado en las estructuras de convivencia familiares y espaciales, y las reemplaza con formas que los diferentes sistemas funcionales pueden utilizar —en especial la ciencia, pero también la literatura, el sistema jurídico (cada vez más activo legislativamente), y finalmente la economía a través de la emisión de notas bancarias. Es precisamente la fundación técnica de esta forma de distribuir y de conservar el saber lo que hace posible su desacoplamiento de las formas de diferenciación social ya establecidas y, de esta manera, queda a disposición de los sistemas funcionales el hacer uso de ella y el cómo.

Surgen paulatinamente otros desarrollos. Se diagnostican efectos negativos de la lectura, por ejemplo cuando las mujeres leen novelas de amor o los caballeros libros de caballería (*Don Quijote*). Se empieza a observar la orientación de la producción al lector.[200] Pero por lo pronto se mantiene firme la

---

Turismo, sin año. Las materias de estudio de esta famosa Escuela de Medicina medieval estaban totalmente encaminadas a la memorización y a la transmisión oral.

[199] Para la literatura véase Davis, *op. cit.*, pp. 138ss.

[200] Shaftesbury se imagina que en Grecia los poetas hubieran podido cambiar el mundo ("In our Days *the Audience* makes *the Poet,* and *the Bookseller the Author*", en *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, tomo I, Londres, 1714, reedición de Farnborough, 1968, p. 264). Ya que Shaftesbury manda imprimir sus propios libros, el rechazo remilgoso del mercado de libros (no tanto así de la imprenta) sólo puede significar que busca una conspiración secreta con el lector en el plano de las convicciones

idea de que la comunicación es interacción. La interacción sigue siendo el modelo de la racionalidad social por más insular que eso parezca en una sociedad que ya conoce la economía monetaria calculada, la razón de Estado y la investigación científica guiada por la teoría. Aun la Ilustración se orienta todavía por el modelo de la interacción, *i.e.*, en última instancia por la comunicación oral, aunque reemplaza ese disciplinarse mutuamente de los presentes por el supuesto de un interés racional que se finge en los individuos del estrato social de los lectores. Correspondientemente se generaliza el concepto de hombre —lo cual a su vez en la teoría de la conciencia trascendental se vuelve excesivo, es decir, se vuelve presupuesto paradójico de que la autorreferencia puede ser generalizable. Apenas el Romanticismo cambia el enfoque hacia la escritura y la imprenta para poder incluir en la comunicación la infinidad, la incomunicabilidad y los puntos de vista de realidades divergentes —únicamente por eso el fracaso de la comunicación se vuelve tema preferido de la literatura.

Esto continúa con otro avance cuando se puede (y se debe) presuponer la alfabetización de la población completa. No es sino hasta mediados del siglo XIX cuando se produce una prensa de masas diaria y barata, que reduce en forma intencionada el umbral de comprensión —lo cual en Japón incluso exige limitarse a aquellos caracteres de la escritura que pueden suponerse como generalmente conocidos; aunque no siempre la intención se sostiene.[201] Algunas de las consecuencias las discutiremos más adelante en los parágrafos sobre medios masivos y opinión pública.[202] Finalmente, puede suponerse que el entendimiento de la acción debe transformarse cuando se incluye escribir libros para la imprenta. Estas actividades ya no pueden comprenderse conforme al modelo de la interacción entre presentes que siempre pueden recurrir a un sinnúmero de puntos de apoyo de la comprensión implícitos. Además, en el siglo XVIII, va siendo cada vez más claro que el autor no puede reaparecer en su propio texto, porque ya conoce el final de la historia, o porque interrumpiría constantemente su curso haciendo referencia a sí mismo. Entonces el que escribe tiene que limitarse al papel, "externo" al texto, de autor, de la misma manera que un pintor debe firmar su obra. Si el

---

reflexionadas de manera privada. Además, Shaftesbury parece también reaccionar a una tradición específicamente inglesa que había celebrado al poeta como una especie de legislador que a su vez especula (además de que pone sus esperanzas) con los efectos publicitarios de la imprenta. Para eso véase David Norbrook, *Poetry and Politics in the English Renaissance*, Londres, 1984.

[201] Esto lo mencionamos con respecto a las ventajas y desventajas de una escritura no-fonética.

[202] Cf. capítulo 5, XX.

concepto de acción ha de incluir este caso —y ¿cómo podría no incluirlo?— debe descontextuarse y librarse de todo tipo de limitaciones narrativas. Pero, entonces, ¿cuál es la unidad de la acción? ¿Dónde empieza y dónde termina? Como resultado la acción ahora ya no puede ser otra cosa que la encarnación de una intención subjetiva —con la consecuencia de que entonces se puede cuestionar la legitimidad del actuar.

VII. Medios electrónicos

En nuestro siglo, la utilización de electricidad (técnicamente posibilitada) ha llevado a un incremento múltiple de las oportunidades de comunicación anteriores y, sobre todo, a suprimir las barreras a la comunicación natural que se apoya en el organismo humano. La energía necesaria para la comunicación puede producirse de manera completamente independiente de la realización misma del proceso comunicativo (por ejemplo, en lugares totalmente diferentes) y puede suministrarse según sea la demanda. La red técnica del flujo de energía se comporta de manera totalmente neutral a la comunicación. Dicho de otra forma: la información se produce fuera de la red técnica, y los “ruidos de las interferencias” a lo único a que pueden llegar es a alterarla. Las relaciones causales entre física técnicamente preparada e información comunicada se liberan de toda superposición y se establecen ahora en la forma de acoplamiento estructural, lo cual significa, por un lado, que el sistema de comunicación de la sociedad se vuelve cada vez más dependiente de los acoplamientos estructurales (tecnológicamente condicionados) con los datos de su entorno. Con ello aumenta la predisposición a las interferencias y con ésta los costos técnicos y económicos de asegurarse contra dichas interferencias. Por otro lado, lleva a una explosión —técnicamente inducida, pero luego determinada por la utilización y con dinámica propia— de las posibilidades de comunicación, y esto casi al mismo tiempo en varios sentidos. Por el momento todavía no pueden estimarse las consecuencias, aunque sí es posible describir las estructuras de las innovaciones.

Así la *telecomunicación* —teléfono, fax y correo electrónico— hace que las limitaciones espaciales (y por tanto también temporales) todavía existentes tiendan a cero. Las posibilidades técnicamente suministradas se complementan con instalaciones de registro (documentación, grabación) facilitando también aquí que tanto el dar-a-conocer como la recepción se amplíen, *i.e.*, permitan diferentes disposiciones de tiempo en ambos lados y con ello hagan más fácil la realización de las comunicaciones. En este ámbito la electrónica no pone en duda ni la comunicación oral ni la escrita, sino que sólo abre opor-

tunidades adicionales de aplicación —que luego se han de pagar con algunas limitaciones condicionadas por la técnica.

Sin embargo, la modificación que realmente trae consecuencias parece estar en la invención y desarrollo de máquinas electrónicas de procesamiento de información. Con el hechizo de una larga tradición humanista, el problema se identificó primero con la pregunta de si las computadoras y su "artificial intelligence" logran algo equivalente o hasta superior a la conciencia y cómo entonces estas supremacías (e inferioridades) se distribuyen entre los diferentes ámbitos de rendimiento. El punto de fuga de las ciencias del espíritu era (y sigue siendo) el sujeto humano. Pero puede preguntarse si de ese modo está bien planteado el problema y si en esa situación de competencia tarde o temprano no saldrá ganando la computadora —siempre y cuando la sociedad le conceda "igualdad de oportunidades". Una pregunta muy distinta es si (y hasta qué grado) las computadoras pueden reemplazar o superar el logro suministrado por la *comunicación* de constituir sociedad. Para este fin las computadoras tendrían que tratar el saber como forma, o sea, poder saber lo que otras computadoras no saben. Ya en los congresos sobre cibernética de los años cincuenta se había formulado la posibilidad de construir la conciencia humana como máquina siempre y cuando se indicara con precisión lo que la máquina debía efectuar. Pero esto significa que en el campo de investigación —que después se llamará "artificial intelligence"— se trataba solamente de programación. Con ello, sin embargo, el problema se desplaza a la comunicación lingüística, ya que su ventaja reside en que funciona aun con expresiones poco claras —con tal de que estén a disposición operaciones autocorrectivas. La comunicación es un constante procesamiento de la diferencia de saber y no-saber, sin que sea necesario averiguar el estado de ese saber/no-saber en los individuos o máquinas participantes. Saber y no saber son tanto resultado como supuesto de la comunicación. Aquí —por lo menos hasta ahora— se encuentran buenos argumentos a favor de que la comunicación (oral y escrita) sea indispensable y superior, aunque luego pueda servirse de la computadora para aumentar el rendimiento propio y para concentrarse en lo esencial, en lo no delegable a la técnica.

Quizá esta cuestión de comparar el rendimiento de las computadoras con la conciencia (o con la comunicación) sea un problema secundario. También dejaremos sin responder si el trabajo (o el juego) con las computadoras puede entenderse como comunicación —si, por ejemplo, en *los dos lados* se encuentra dada la característica de la doble contingencia. Con ello queda también abierto si —para que este caso se incluya— no habría que cambiar el concepto de comunicación (y cómo habría que cambiarlo). Aunque la pregunta más interesante es: ¿cuál es el efecto que se produce en la comunicación

de la sociedad cuando se ve influida por el saber mediado por las computadoras? Lo que realmente se observa son redes de interconexión que operan mundialmente para coleccionar, evaluar y hacer nuevamente disponibles datos —como sucede en el campo de la medicina, en el cual se opera sobre temas específicos aunque sin limitación espacial. En esto podría encontrarse otro argumento para el hecho de una sociedad del mundo que intensifica y acelera las comunicaciones de tal manera que sin estos nuevos medios de difusión no sería posible.

Ante todo, sin embargo, la computadora cambia la relación entre superficie (accesible) y profundidad —comparada con el modo en que dicha relación se definía en la tradición sobre la religión y el arte. Ya no se trata de lineamientos que posibilitan el vaticinio ni de ornamentos que subrayan los significados. La superficie es ahora la pantalla con requerimientos excesivamente limitados para los sentidos humanos. En cambio, la profundidad es la máquina invisible misma capaz de reconstruirse de momento a momento —por ejemplo reaccionando a la utilización. El lazo entre superficie y profundidad puede entablarse mediante comandos (o expresiones) que ordenan a la máquina hacer algo visible en la pantalla. Aunque ella misma se mantiene invisible.

Puede sólo conjeturarse que esta estructura influirá de manera importante tanto en las posibilidades como en las limitaciones de la comunicación. Por un lado, exige una habilidad específica con respecto a los acoplamientos entre superficie y profundidad; y sólo únicamente por eso puede designarse a la máquina invisible como "realidad virtual", dado que sólo la habilidad presupuesta (*virtus*) es capaz de distinguir virtualidad de mera posibilidad. Por otro lado, la estructura sólo es utilizable si desencadena cambios (informaciones) en los sistemas psíquicos o sociales. La mediación parece requerir temporalización de formas. Ya no se parte de figuras definidas que pueden ser juzgadas como verídicas o falsas, útiles o inútiles, según sean los códigos de los sistemas funcionales, sino que cada fijación produce un espacio sin marca y dentro de él otro lado que únicamente se puede determinar mediante otras operaciones, con las mismas consecuencias. En el caso, pues, de estas máquinas "transclásicas"[203] ya no se trata tan sólo de instrumentos de alta potencia —aunque en el uso se pueden entender y emplear así. Más bien se trata de una marcación de formas (*Markierung*), que permite distinguir y señalar más fecundamente —con consecuencias por el

[203] En el sentido de Gotthard Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen: Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld, 1963.

momento imprevisibles para el sistema de comunicación de la sociedad. En todo caso con la habilidad parece aumentar también la inhabilidad, que se reconoce frente a aquélla. Las posibilidades de argumentar valiéndose de la máquina invisible obviamente disminuyen y la predisposición a las interferencias aumenta.

Otra invención técnica, el cine y, combinada con la telecomunicación, la televisión, hace posible la *comunicación de imágenes móviles*. Además, el sonido correspondiente puede sincronizarse de modo que es posible multiplicar la realidad existente como cliché y reproducirla con la garantía de ser fiel al original para la experiencia secundaria. La reproducción óptica y la acústica —tan marcadamente separadas por la escritura— se funden. La garantía de realidad a la que el lenguaje tuvo que renunciar —dado que se puede contradecir todo lo que se dice— se traspasa así a las imágenes móviles sincronizadas óptica/acústicamente.[204] Es cierto que aquí todavía habrá de considerar el *replay* y captar que no tiene sentido contradecir las imágenes ni destruirlas. La imagen muestra obviamente una realidad de coartada. Pero la fotografía garantiza al mismo tiempo la correspondencia de la realidad retratada con la que aparece en la imagen. De modo que toda la comunicación así mediada se vuelve de nuevo dependiente del tiempo real. Sólo se puede filmar en el mismo momento en que sucede lo que se filma —ni antes ni después; y sólo se puede ver cuando se representa o se transmite. Esta "recaída" en una relación de tiempo cuasi-oral se compensa mediante técnicas de montaje y grabación. Los problemas creados por la técnica se resuelven por la técnica. Como consecuencia de ese depender del tiempo real queda, sin embargo, un cierto bono de confianza, pues ni cuando se filma ni cuando se ve la película se tiene tiempo para manipulaciones complejas o su control. Lo cual no excluye la sospecha permanente de manipulación —sospecha que sólo puede realizarse de manera distanciada y abstracta y por eso entra en apuros de cotejo a la hora de comunicarla.

Como resultado, estas invenciones llevan a que el mundo todo se vuelva comunicable.[205] La fenomenología de la comunicación entra en lugar de la fenomenología del ser. Se ve el mundo de la manera en que lo sugiere la comunicación de imágenes —aunque no de un modo tan dramático, tan contrastante, tan superclaro, tan colorido y, sobre todo, tan selecto. Una presión

[204] Véase para eso Wlad Godzich, "Vom Paradox der Sprache zur Dissonanz des Bildes", en Hans Ulrich Gumbrecht y K. Ludwig Pfeiffer (eds.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt, 1991, pp. 747-758.

[205] Claro que con esto se presupone que el aparato humano de percepción de todos modos reacciona más a los movimientos que a las constantes de su campo de percepción.

constante de oferta excesiva lleva a que el mundo —tanto el normal como el percibido en la televisión—[206] se vuelva insípido. Además en el proceso de percepción retrocede precisamente lo que fue tan fascinante en el lenguaje: la posibilidad y necesidad de distinguir entre información y darla-a-conocer. A pesar de que en la televisión se ve gente hablar e incluso que los espectadores vuelven a reentrar en el medio —aunque sea sólo como aquellas risas ridículas en el trasfondo que aleccionan respecto a que allí habría habido algo de que reírse.[207] Pero el arreglo total elude aquellos controles que se desarrollaron en milenios sobre la base de la posibilidad de distinguir entre información y darla-a-conocer. Por eso tampoco funciona la codificación sí/no de la comunicación lingüística. Se puede estar positiva o negativamente conmovido por las películas, se pueden considerar buenas o malas, pero en el complejo total de lo percibido, falta la agudización que haría posible distinguir claramente entre aceptación y rechazo. Es cierto que *se sabe* que se trata de comunicación, pero *no se ve*. De modo que puede surgir la sospecha de manipulación aunque ésta no se pueda expresar de manera sustantiva. Se sabe, se tolera. La televisión produce una forma producida que ata a sí todos los medios de convencimiento de la vida cotidiana. Y el otro lado de la forma es, precisamente, la sospecha de manipulación.

Dado que la emisión audiovisual puede transmitir la percepción completa, se suprimen las posibilidades y necesidades de la imaginación individual.[208] Al mismo tiempo la recepción individual-masiva vuelve superfluo el trabajo comunicativo de convencimiento. La mismidad del sentido se produce antes en la pantalla aunque no excluye —como tampoco lo hace el mundo natural de la percepción— la divergencia de opiniones. Por eso difícilmente se perfila una homogenización de la cultura y de la visión del mundo, aunque quizás sí un ritmo más rápido en el cambio de acuerdos previos.

[206] Podría sospecharse que entonces le queda al ser humano únicamente el pensar y esto puede fácilmente salir mal. En todo caso disminuye la importancia del efecto principal de la conciencia: externalizar y ordenar el mundo de la percepción, disminuye su importancia en contextos hétero (y auto) referenciales en lo tocante a la plausibilidad interna de la experiencia mundana y al emplazamiento seguro del individuo en el mundo.

[207] Peter Klier habla en este contexto de Re-estetización (véase *Im Dreieck von Demokratie, Öffentlichkeit und Massenmedien*, Berlín, 1990, pp. 106ss.); Wolfgang Welsch habla de una relación de incremento de estetización y anestetización —anestesia (véase “Anästhetik - Focus einer erweiterten Ästhetik”, en Wolfgang Zacharias (ed.), *Schöne Aussichten?: Ästhetische Bildung in einer technisch-medialen Welt*, Essen, 1991, pp. 79-106).

[208] En vista de la calidad de los programas televisivos sería una excepción importante —aunque rara vez significativa— la percepción como obra de arte y una crítica correspondiente de los medios artísticos.

Pero, entonces, ¿qué es la comunicación si todo puede ser comunicado y si, en ámbitos de considerable importancia y efecto, la diferencia constitutiva de la comunicación, de información y darla-a-conocer se debilita a tal punto que se vuelve irreconocible? ¿Lleva la totalización de la comunicación —como cree Braudillard— a la desaparición de la comunicación? O bien, ¿sólo ahora se hace realidad la ciega clausura del sistema de comunicación de la sociedad? Y entonces, ¿es la comunicación sólo asistencia invisible en la autoobservación del mundo, y la sociedad simplemente el límite sobre el que el mundo se observa a sí mismo?

Dejemos de lado estas preguntas especulativas y preguntémonos, más bien, de qué modo con estas condiciones se reordena la selectividad de la comunicación. En muchos casos —con la excepción del teléfono— la técnica obliga a la unilateralidad de la comunicación. En parte esto es consecuencia de que los aparatos están instalados como intermediarios y, en parte, es una exigencia de la comunicación de masas a la cual la imprenta[209] ya se había resignado. Este hecho transforma el suceso de la selección y, para ser exactos, lo transforma de *ambos* lados del mecanismo. Ya no se selecciona en la comunicación sino *para* la comunicación. El emisor elige los temas, las formas, las escenificaciones y, sobre todo, los tiempos de transmisión y duración en vista de lo que le parece conveniente. El receptor se selecciona a sí mismo en vista de lo que quiere ver y oír. La comunicación, entonces, se realiza como hiperciclo de recíproca selección, pero en la medida en que simplemente acontece no puede corregirse a sí mismo.

Si todo esto revela cuánto nos hemos alejado de la comunicación oral (aunque sin sustituirla o eliminarla, siempre hay que subrayarlo), el último descubrimiento hasta ahora —la comunicación a través de la computadora— va todavía más allá. Al permitir que la introducción-de-datos en la computadora se separe tanto de la-información-solicitada, deja de existir alguna identidad entre los dos procesos. Respecto a la comunicación esto significa que se abandona la unidad de dar-a-conocer y entender.[210] Quien ingresa algún dato no sabe (y si lo supiera no tendría necesidad de la computadora) lo que será extraído por el otro lado. En el entretanto los datos se "procesan". El receptor ni siquiera debe saber si se le tiene que dar a conocer algo ni qué será. Esto significa prescindir de la *autoridad* de la fuente con todos sus aseguramientos socioestructurales imprescindibles: rangos, reputación. Y

[209] A propósito: con retardos significantes. Aún en el siglo XVI los libros exhortan al lector a reportar sus experiencias también mediante la impresión.

[210] Tenemos que hacer hincapié en eso porque también existe el uso de la computadora para el procesamiento de datos exclusivamente en beneficio del usuario mismo.

entonces aún más: la técnica anula la autoridad de la fuente y la sustituye con lo *irreconocible* de la fuente. De igual manera se elimina la posibilidad de reconocer el *propósito* de dar-a-conocer una comunicación y alimentar a partir de ahí la sospecha o sacar conclusiones que podrían llevar a su aceptación o rechazo.[211] Lo que ocurre es una absorción de inseguridad que se controla a sí misma en medida limitada. Además los cuerpos humanos se encuentran enlazados a los puntos de contacto —por lo menos en el estado actual de la técnica— aun cuando se trate de aparatos portátiles. Todo esto puede llevar a que los contactos casuales de los cuerpos en libre movimiento disminuyan —como ha sido el caso con la televisión.[212] Así el *desacoplamiento social* del sustrato medial de la comunicación se lleva al extremo. En nuestra conceptuación esto significa que está por nacer un nuevo médium cuyas formas ahora dependen de programas de computadora. Si bien estos programas no son los que deciden cómo el medio condensa a la comunicación misma en formas —porque para eso se necesitan los sucesos de ingreso de datos y solicitud de información—, sin embargo, los programas son formas —como antes lo fueron las reglas gramaticales del lenguaje— que delimitan las posibilidades del acoplamiento firme y así lo pueden ampliar hasta lo imprevisible.

Mientras que por medio de la escritura se había logrado un desacoplamiento espacial (y por ello temporal) de los componentes de la comunicación (dar-a-conocer y entender) —bajo el presupuesto riguroso de que en el plano objetual la información era la misma por más que se pudiera modificar después hermenéuticamente—, la computadora es capaz de incluir en el desacoplamiento también esa dimensión objetual del sentido de la comunicación. Lo que de ahí se pueda derivar está lejos de las especulaciones más atrevidas. De cualquier manera ya se pueden observar ciertas tendencias en el tratamiento cognitivo de esta situación, que está empezando a influir sobre la forma en que se ordena el saber. El punto de partida es un entendimiento en principio operativo y luego 'procedimental'[213] de la realidad —con o sin "autopoiesis".

[211] Se pueden sacar paralelismos con la comunicación que se realiza acerca de obras de arte y que (al menos bajo condiciones modernas) también puede difundirse a tal grado que el artista ya no es capaz de prever las observaciones del espectador; o que incluso el espectador con dicha apertura ya no puede creer haber entendido la obra de arte cuando presume reconocer lo que el artista ha "intentado". Para eso véase Umberto Eco, *Opera aperta* (1962), cit. según la 6ª edición de Milán, 1988.

[212] Nota bene: contactos *casuales*. Con eso no quiere ponerse en duda que los contactos planeados (es decir, la interacción entre presentes) siguen siendo posibles y no tienen que restrignirse. Pero ¿qué le debe la sociedad al azar?

[213] Véase este escrito de gran influencia: Herbert A. Simon, "From Substantive to Procedural Rationality", en Spiro J. Latsis (ed.), *Method and Appraisal in Economics,* Cambridge, Ingl., 1976, pp. 129-148.

Esto lleva a la representación de una complejidad imposible de penetrar, y luego al trabajo con estructuras cognitivas que abstraen del tiempo y que, por ejemplo, en la forma de cálculos postulan para otros momentos la reutilización. Estos modelos (temporalmente abstractos) de secuencias operativas que en principio dependen del tiempo (secuencias históricas), hacen saltar en pedazos el concepto clásico de movimiento, el cual sólo se reconoce en referencia a algo fijo y con la distinción móvil/inmóvil, dinámico/estático, etcétera. Lo que viene en lugar del concepto de movimiento —si es que la transformación del saber se comprende como tal proceso de sustitución— no se percibe todavía, a pesar de todos los avances en campos como los de la *cognitive sciencies*, *artificial intelligence*, lingüística de las computadoras y nuevas matemáticas de lo imprevisible; por lo menos no lo percibe el sociólogo que sólo puede reaccionar a hechos reconocidos de la sociedad. A lo más que se puede llegar es a formular con la suficiente radicalidad el problema de este nuevo orden del saber en la perspectiva de una teoría de la sociedad.

Los nuevos medios de este siglo han ampliado una vez más las posibilidades de comunicación mundial en forma sustantiva. Con esto agudizan la discrepancia entre comunicación posible y comunicación que actualmente tiene lugar. Agudizan con ello el problema de la selección al cual la sociedad había reaccionado por un lado con organización y, por otro, con individualización de la selección.[214] Disuelven la unidad razonable de la comunicación de una manera que no se creía posible hasta hace unas cuantas décadas. Eso le da una significación mayor a la diferencia médium/forma —es decir, a la forma de la distinción médium/forma. La sociedad moderna parece haber llegado con ello a un límite donde no hay nada que no pueda ser comunicado; con la única vieja excepción de la comunicación de la sinceridad. Como no puede afirmarse que no quiere decirse lo que en realidad se dice (pues no es posible saber que los otros no puedan saber lo que se expresa cuando se dice que no quiere decirse lo que se dice), entonces tampoco puede decirse que se quiere decir lo que efectivamente se dice; se trataría de una reduplicación superflua y sospechosa o de la negación de una negación de por sí incomunicable. Esta paradoja de la comunicación es inevitable. Aunque puede evadirse, disolverse, reemplazarse con una distinción que se oriente hacia ello. Eso

[214] En este contexto es notable que se ha desarrollado una moral plenamente individualizada, orientada por la acceptación interna, desacoplada de la religión y del derecho, que declara sus principios o valores como "ética", pero sin hacer referencia a las preguntas de la coordinación social de las perspectivas éticas. Posiblemente en esto se confía secretamente en una simbiosis entre televisión y moral, lo que podría evidenciarse con el cine norteamericano, altamente estandardizado en términos de moral.

es lo que realizan los mecanismos que queremos llamar medios de comunicación simbólicamente generalizados.

VIII. Medios de difusión: resumen

Si en el proceso evolutivo de los medios de difusión (que va de la invención de la escritura a los modernos medios electrónicos) resultan tendencias, ésas son —como se puede resumir— la que va de un orden jerárquico a uno heterárquico y la que renuncia a la integración espacial de las operaciones de la sociedad.

Mientras en el establecimiento de la diferenciación societal —en la formación de reinos, predominio de las ciudades, estratificación— se pone énfasis en el orden jerárquico, los medios de difusión trabajan paralelamente en su deslegitimación o, de forma más exacta, en un proyecto alternativo. En el caso de las jerarquías es suficiente observar o influenciar la punta de la pirámide porque se puede partir de la idea —con mayor o menor razón— de que es capaz de imponerse. Las heterarquías, por lo contrario, se basan en una urdimbre de contactos inmediatos que observan y discriminan en el lugar y puesto correspondientes. La invención de la imprenta hace que esta oposición de jerarquía y heterarquía se muestre empatada. En China y Corea la imprenta sirve como instrumento de difusión de las burocracias dominantes. En Europa —donde desde el principio se había apostado al aprovechamiento económico y a la difusión mercantil de los productos impresos— el conflicto se trata de resolver mediante la censura. El fracaso es inevitable —la multiplicidad de obras impresas en diversos territorios y el rápido aumento de complejidad en el contenido de la comunicación impresa, obliga en último término a todas las jerarquías —también la de la política y la del derecho— a hacer las paces con una sociedad que comunica en principio de forma heterárquica. Desde el siglo XVIII esta circunstancia se celebra como predominio de la "opinión pública" —que en términos de diferenciación significa el paso hacia la diferenciación por funciones.

La moderna tecnología computacional da todavía un paso más allá. Se abalanza también contra la autoridad de los expertos. En un futuro no tan lejano cualquiera tendrá en principio la posibilidad de ratificar en su propia computadora las afirmaciones de médicos o juristas peritos. Si llegan a sostener que no hay pruebas científicas de la eficacia de ciertas medicinas, en la computadora se encontrarán; o que para ciertos problemas jurídicos todavía no hay jurisprudencia, en la computadora se encontrará. La manera en que se ingresa el conocimiento en la computadora difícilmente puede comprobarse y

así no puede convertirse en autoridad. Aunque eso naturalmente no cambia para nada la circunstancia de que cualquiera que se entrega a la comunicación depende de la confianza. Sólo que en la era del procesamiento electrónico esta confianza no se puede personalizar y por eso mismo no puede traducirse en posición social; es sólo confianza sistémica.

En el orden heterárquico descentrado tampoco faltan acontecimientos de gran alcance y sobre todo de grandes consecuencias. Una sola selección puede facilitar o bloquear muchas otras. Puede haber noticias —por ejemplo, el lanzamiento de la bomba atómica— que cambian el mundo. También aquí hay lugares de observación que vale más la pena observar que otros —la bolsa, por ejemplo. Y también aquí algo importante puede adquirir prominencia pero sólo en el contexto de la ignorancia simultánea —o sea sólo en contextos incontrolables. Se dan invariabilidades, repeticiones, amplificaciones, pero se da sobre todo —si se permite caracterizar el acontecimiento particular como observación— un giro en la forma de funcionar del sistema hacia el nivel de observación de las observaciones.[215] Cuando tan sólo se observa observadores esto constituye ya una reducción muy drástica, aunque al mismo tiempo es reducción que abre la posibilidad de atribuir lo observado al observador y a su distinción o a lo que se está observando. Lo que se difunde ¿es cierto? O ¿se ha seleccionado (estilizado, falsificado, inventado) con un afán particular de difundir y convencer? Y, también en este caso, lo único que ayuda es observar las observaciones, incluso las propias.

El resultado es que esta situación ha vuelto sumamente insegura la semántica con la cual la sociedad reproduce el sentido digno de conservarse. Se ha disuelto la confianza en las formas firmes y los intentos de reanimarlas resultan estériles. La sociedad parece estar encaminada a ensayar nuevos 'valores propios' que prometen estabilidad bajo condiciones de heterarquía y de observación de segundo orden. Las selecciones de los medios de difusión podrían tener aquí una importancia decisiva, ya que por lo menos son compatibles con un orden heterárquico de la comunicación.

Una segunda consecuencia —de gran alcance también— de la evolución de las tecnologías de difusión (y de los medios correspondientes) consiste en que se retrae la urgencia de integración espacial de las operaciones de la sociedad. Tal como lo explicaremos más adelante, por integración entendemos restricción[216] de los grados de libertad de los sistemas. Ya la escritura logra que el entender y el reaccionar a la comunicación sean situaciones

[215] Para un sistema parcial de la sociedad moderna véase Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft,* Frankfurt, 1988.

[216] Véase capítulo 4, pp. 482ss.

independientes de la presencia de aquel que la da-a-conocer. No obstante, aun en la Edad Media, la evolución semántica depende de manera decisiva de qué bibliotecas custodian qué manuscritos y de qué coincidencias llevan a los lectores a los manuscritos raros estimulándolos con ideas. Aquí el cuerpo de los individuos y su presencia en ciertos lugares juega, de hecho, un papel determinante. Si en el siglo XVIII la integración de la sociedad se entrega a la "opinión pública", en último término ahí se encuentra una renuncia a la integración espacial —si no es que a la integración en cuanto tal. Porque "público" no quiere decir otra cosa que dejar libre la entrada a cualquier persona (renuncia al control del acceso), o sea, indeterminación estructural de la integración espacial.

Integración espacial significa que los grados de libertad de los sistemas (el número de posibilidades que pueden realizar) dependen del lugar en el espacio en que en cada caso operan, y con ellos de las condiciones locales concretas. Cada modificación de estas condiciones, cada movimiento, cuesta tiempo y demanda recursos que son escasos. Se envían mensajeros —*theorói* en el sentido antiguo de los griegos— para averiguar qué se comunica en otros lados, verbigracia en Delfos. Hasta muy entrada la época moderna —y en su mundo de Estados—, los nexos y las demarcaciones espaciales sirven a la vez para delimitar los campos de experimentación de las innovaciones estructurales y así disminuir los riesgos que hacen posible su difusión.[217] Con la escritura y la imprenta —y más todavía cuando aumentan los viajes y los estudios en el extranjero de los miembros de las clases altas— las distancias y las barreras espaciales pierden su carácter restrictivo. El paisaje se vuelve objeto del goce 'subjetivo'; la 'patria chica', tema de lamentos nostálgicos. Con la desaparición de la integración espacial se pierden las seguridades basadas en ella. La estancia en determinados lugares es resultado —que se experimenta de manera contingente— de viajes, mudanzas, migraciones, y las condiciones espaciales excepcionales —que se encuentran aquí y en cualquier lugar— exigen una adaptación del comportamiento —de la cual el individuo puede sustraerse con movilidad o sustituyéndola con otras condiciones.

Si esto se ha vuelto condición estándar de la sociedad, entonces la teoría sociológica también tiene que adaptarse a ello. Entonces ya no se sostiene comprender los límites de los sistemas como si fueran bordes, tales como la piel o las membranas, con los cuales el sistema, digamos, se fortifica. Los límites no son partes, no son —casi podría decirse— campos parciales del

[217] *Vid.* para esto Alois Hahn, "Identität und Nation in Europa", en *Berliner Journal für Sozialforschung* 3 (1993), pp. 193-203.

sistema, habiendo además partes "interiores" que se benefician del hecho de no tener contacto con el entorno. Más bien un sistema social no es otra cosa que el lado operativo (interno) de la forma sistema. Y con cada operación del sistema se reproduce el carácter distintivo del sistema, a diferencia del entorno. La *autopoiesis* de un sistema de sentido no es otra cosa que la reproducción de esta diferencia.

IX. Medios de comunicación simbólicamente generalizados I: función

Las teorías sociales clásicas contestaron a la pregunta de cómo es posible el orden social haciendo referencia a condiciones *normativas*: derecho natural, contrato social, moral de consenso. Esto vale también para la sociología, para Durkheim, para Parsons. A pesar de que en Parsons se anuncia una alternativa, ésta sin embargo no se libera sino se subordina al sentido normativo de los códigos y de los *shared symbolic values*. Dicha opción aparece en la teoría de los medios simbólicamente generalizados. En cuanto se reformula la problemática que subyace a este segmento teórico se cae en la cuenta de que se trata de una alternativa, de un equivalente funcional del acostumbrado aseguramiento normativo de la cohesión de la sociedad —lo cual por supuesto no quiere decir que las normas se reemplacen por los medios.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados (sobre todo el derecho) no sirven primariamente para asegurar las expectativas ante los desengaños. Son medios autónomos en relación directa con el problema de la improbabilidad de la comunicación, aunque presuponen la codificación sí/no del lenguaje y se hacen cargo de la función de hacer esperable la aceptación de una comunicación en aquellos casos donde el rechazo es lo probable. No surgen sino hasta que hay escritura —con la cual el rechazo de las pretensiones de sentido se hace todavía más probable. Estos medios responden al problema de que más información significa normalmente menos aceptación.[218]

Aun cuando el código lingüístico brinda a la aceptación y al rechazo de una propuesta de sentido la misma oportunidad de hacerse entender, se puede partir del hecho de que una propuesta de sentido aceptada tiene más posibilidades de repetirse que una rechazada. La comunicación registra el

[218] Como estudio especial para esta problemática de la no-democracia de la comunicación, *vid.* Austin Sarat, "Knowledge, Attitudes, and Behavior", en *American Politics Quarterly* 3 (1975), pp. 3-24.

éxito y lo recuerda si la repetición contribuye de manera decisiva.[219] A esto se agrega que una propuesta de sentido aceptada ofrece mejores perspectivas de generalización, ya que la comunicación que la acepta —y, acto seguido, todas las comunicaciones que allí se enlacen— deben transferirla a otro contexto y adaptarla de manera apropiada. Aceptación y rechazo desencadenan recursiones diferentes. Esta reflexión explica que en uno de los caminos —propiciado por los rechazos— surgen instituciones de superación de los conflictos que deben focalizarse sobre casos particulares imprevisibles de divergencia de opiniones y antagonismo; mientras en el otro camino surge una semántica positiva del sentido aceptado, que —por decirlo así— madura en el proceso de la reutilización, de la condensación, de la abstracción. Con esto no se pretende decir que por este camino de desarrollo se logran resultados "racionales", porque la evolución, como siempre, depende de bifurcaciones y de puntos de partida, aunque se puede suponer que la sociedad misma distingue los resultados obtenidos por este camino con predicados positivos como los de "naturaleza", "razón", "realidad" para luego poder referirse a ellos tan sólo de manera "crítica".

Los medios simbólicamente generalizados son uno de los resultados de este proceso. Ellos forman —en un sentido muy abstracto— un equivalente funcional de la moral. Y luego a su vez condicionan las posibilidades de la aceptación y el rechazo. Pero mientras la moral por su cercanía a la divergencia y al peligro presupone un terreno preparado con buenas plausibilidades, los medios simbólicamente generalizados se diferencian para motivar en contra de la plausibilidad. Esto explica que la moral tienda a la unificación (y de ser necesario al conflicto), mientras que los medios simbólicamente generalizados surgen de antemano pluralmente y para constelaciones referidas a problemas específicos. Para lograr que selecciones de sentido altamente improbables se hagan probables se debe desarrollar una pluralidad de códigos especializados en ello. Apoyándose en una terminología biológica se podría hablar también de "adaptative polymorphism".

Con la expresión "simbólicamente generalizados" seguimos una formulación de Parsons que ha entrado en el uso corriente aun sin ser particularmente feliz desde ángulo alguno. Con "simbólico" Parsons se refiere a la diferencia de ego y alter, por consiguiente a la dimensión social; con "gene-

[219] Consideraciones parecidas de trazos exitosos las hay en la teoría evolutiva de los juegos. Véase D. Friedman, "Evolutionary Games in Economics", en *Econometrica* 59 (1991), pp. 637-666; P. H. Young, "The Evolution of Conventions", en *Econometrica* 61 (1993), pp. 57-84; Gisèle Umbhauer, "Evolution and Forward Induction in Game Theorie", en *Revue internationale de systémique* 7 (1993), pp. 613-626.

ralizados" se refiere a la diversidad de las situaciones, es decir, a la dimensión objetual del sentido en proceso. La idea (igual que el concepto de regla de Wittgenstein) es que sólo se puede alcanzar concordancia social cuando la base común perdura más allá de una única situación. Hasta aquí podemos aceptar la perspectiva propuesta por Parsons. En cuanto al resto, la teoría que aquí presentamos de los medios de *comunicación* simbólicamente generalizados no se relaciona con la teoría parsoniana de los medios de *interacción* (*media of interchange*), que permanece vinculada a la arquitectura teórica del esquema AGIL.[220] Nosotros, al contrario, partimos de la hipótesis de que a través de la codificación del lenguaje el problema general de una comunicación exitosa sólo se estructura pero no se resuelve, y que con la clara contraposición entre aceptación o rechazo el problema tan sólo se vuelve más agudo. El concepto general de médium de comunicación se aplica en este caso. Aun los medios simbólicamente generalizados son medios en cuanto presuponen la diferencia entre acoplamiento flojo y acoplamiento firme, y hacen posible la construcción de formas sobre la base de un sustrato medial acoplado de manera floja. Sin embargo, no se trata de lenguajes particulares, ni de medios de difusión, sino de un tipo de medio de otro género: otra *forma*, otra clase de *distinción*, otro tipo de *códigos*. Antes de proceder a los detalles se deben clarificar estas diferencias.

El concepto de "símbolo, simbólico" se utiliza —sobre todo desde el siglo XIX— en un sentido muy general y difuso; muchas veces casi como sinónimo de "signo". Pero con eso se haría a sí mismo superfluo. Para reponerle su sentido preciso lo limitamos a aquel caso en que el signo designa a su vez su propia función, cuando se vuelve reflexivo. Por 'propia función' entendemos:

[220] Para el campo del sistema social existe la edición preparada por Stefan Jensen: Talcott Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen, 1980. Pero ésta no abarca los medios del Sistema General de Acción. Una discusión exhaustiva con intentos de aplicación se encuentra en la parte IV del homenaje a Parsons: *Explorations in General Theory in Social Science*, Nueva York, 1976. Para la continuación de la reflexión véase por ejemplo Richard Münch, *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt, 1982, pp. 123ss. y otros pasajes; Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt, 1991, pp. 223ss. Para comparar también Jan Künzler, *Medien und Gesellschaft: Die Medien-konzepte von Talcott Parsons, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann*, Stuttgart, 1989. Una pretensión teórica comparable (aunque menos elaborada) la ofrece el concepto del "capital symbolique" de Pierre Bourdieu. Véase por ejemplo: *Ce que parler veut dire,* París, 1982, pp. 68ss. Pero a diferencia de Parsons, el concepto del capital, referido a la economía, aquí solamente se usa de manera metafórica —lo cual es todavía más cierto para la idea de que el "capital symbolique" se diferenció por "mercados".

representación de la unidad de significante y significado. Mediante la simbolización se expresa (y por eso se hace comunicable) que en la diferencia reposa una unidad y que lo separado está unido, de tal suerte que se puede utilizar el significante en representación de lo significado —y no tan sólo como alusión a lo significado; a decir de la gran Tradición, como representante de lo sagrado.

En el contexto del concepto "medios de comunicación simbólicamente generalizados", por "simbólico" se entiende —como en Parsons— que estos medios superan una diferencia y dotan a la comunicación con perspectivas de aceptación. No se limitan —como el lenguaje— a asegurar un entendimiento suficiente bajo condiciones altamente complejas y sustentadas en una comunicación elegida precisamente *ad hoc*. Esto lo dan por sobreentendido. Sin embargo, en muchos casos es precisamente el entender lo que vuelve extremadamente improbable que la comunicación se acepte, por ejemplo en el caso de afirmaciones inverosímiles, exigencias desorbitadas, órdenes arbitrarias. Si la aceptación aquí dependiera tan sólo del lenguaje, se podría contar con el fracaso y la comunicación correspondiente no tendría lugar. En otras palabras, el lenguaje —sustentado únicamente en sí mismo— sólo puede realizar una escasa porción de lo lingüísticamente posible. Si no existieran dispositivos suplementarios de otro género todo lo demás sería víctima de la desilusión. Los medios simbólicamente generalizados transforman, de manera asombrosa, las probabilidades del *no* en probabilidades del *sí*; por ejemplo, al hacer posible ofrecer pagos por bienes o servicios que se desean obtener. Son '*sim*bólicos' en cuanto utilizan la comunicación para producir el acuerdo que de por sí es improbable. Pero son, al mismo tiempo, *dia*bólicos en cuanto que al realizar este cometido producen nuevas diferencias. Así, un problema de comunicación específico se resuelve mediante un nuevo arreglo de unidad y diferencia: quien puede pagar obtiene lo que desea; quien no, no...

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados coordinan —para repetirlo con otras palabras— selecciones que no se dejan unir fácilmente y que por ello al principio están dados como una cantidad de elementos acoplados de manera floja —selecciones de informaciones, de actos de darlas-a-conocer, de entenderlas. Alcanzan un acoplamiento firme sólo mediante la forma específica del respectivo médium: digamos teorías, pruebas de amor, leyes del derecho, precios. No sólo deben funcionar simbólicamente, sino que además (como muestran los ejemplos que acabamos de dar) deben ser generalizados, dado que al anticipar la continuación de la *autopoiesis* las expectativas correspondientes sólo pueden configurarse cuando la forma abarca varias situaciones distintas. Incluso una prueba de amor no vale sólo para el momento siguiente —y de ningún modo si siempre es ofrecida en la misma

forma. En última instancia se trata de alentar, y aun de hacer posible la comunicación abasteciéndola de perspectivas suplementarias de aceptación, y de ganar con ello un terreno para la sociedad que de otro modo permanecería sin cultivar por su natural aridez.

El rendimiento de estos medios y de sus formas típicas se puede también describir como el hacer *continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación*. Estos conceptos no designan aquí estados psicológicos (para que la comunicación tenga éxito es irrelevante lo que siente quien paga cuando da el dinero), sino construcciones sociales que se realizan en la comunicación misma mediante recursiones —y para las cuales basta con dar por supuestos los estados de conciencia correspondientes.[221] Que las comunicaciones se acepten significa tan sólo que su aceptación se toma como premisa de la siguiente comunicación, independientemente de lo que ocurra en la conciencia individual.

El problema combinatorio se resuelve mediante la disolución del vínculo circular entre selección y motivación (cada una condiciona a la otra) y, sobre todo, debido a que el *condicionamiento de la selección se vuelve factor de motivación*. Se puede aceptar una comunicación excedida si se sabe que su elección obedece a determinadas condiciones; y, al mismo tiempo, el que da-a-conocer una exigencia desmesurada puede —siguiendo estas condiciones— acrecentar la probabilidad de aceptación y con ello alentarse a sí mismo a la comunicación. De esta manera se resuelve —o al menos se normaliza— el doble problema de la aceptación y del desengaño. Se acrecienta la seguridad de que dichas condiciones se observen aunque sean altamente selectivas y en ningún caso cubran toda constelación deseada; esta autofijación se señala utilizando los símbolos correspondientes que dan testimonio del uso del médium y así se adquiere la esperanza de que la comunicación se acepte. Por ejemplo, se hace un llamado a la verdad. O bien se manipulan los símbolos del dominio (hoy de preferencia la sujeción del mismísimo poder al derecho) de modo que se hace visible un poder superior capaz de imponerse. Comparadas con el inmenso número de posibilidades de comunicación lingüística, las condiciones que acoplan selección y motivación entre sí tienen un carácter de excepción. Sin embargo no pueden presentarse con muy poca frecuencia porque así no habría formación de expectativas, ni socialización, ni se podrían construir los sistemas correspondientes. Sólo en sociedades suficientemente grandes y complejas se puede llegar a la diferenciación de medios de comunicación simbólicamente generalizados. Éstos no sólo presuponen el código lingüístico

[221] Recordemos aquí cuanto se ha dicho más arriba (cap. I. VI) sobre el acoplamiento estructural.

como estructura de su problema de referencia, sino la escritura para poner en marcha su proceso de diferenciación y, para su total desarrollo, también la imprenta —como enseguida lo mostraremos.

En la época clásica de Grecia se reacciona a la alfabetización de la escritura y a la correspondiente propagación de la capacidad de utilizarla de dos modos distintos, sin tematizar su diferencia. Se había agudizado la cuestión de cómo se podía motivar para aceptar la comunicación cuando su selectividad es visible y ya no se puede seguir discutiendo. Como ya hemos expuesto, una de las vías de salida consistió en reforzar los mecanismos de persuasión de que dispone la comunicación verbal. Por este camino, en el transcurso del tiempo —y en el Medioevo, sobre todo, gracias a la mediación de Cicerón y Quintiliano—, se llega a una *alianza entre retórica, tópica y moral*. Los puntos de vista que deben emplearse en el discurso (*topoi*, lugares comunes) deben buscarse y amplificarse —cosa que hay que aprender y enseñar.[222] Dado que los conceptos de retórica, tópica y moral inicialmente indican logros del que habla, se llega a imponer un modo artístico de tratarlos. Si se observa con más detenimiento el sentido y la función de estos conceptos se advierte que en ellos está presente todavía la unidad de conocimiento y motivación, es decir, una solución al problema de motivar mediante selección.[223] Para su ejecución es decisiva la estructura de verdad y moral —en oposición a lo que sostiene la doctrina sofista. Pero todo esto resulta sólo si

[222] Quizá dependa de una moderna incomprensión ante el problema que se encuentra a la base de la *amplificatio* o de la unilateralidad con que la filosofía trata esa cuestión; de todos modos, en el renovado interés por los tópicos y por la retórica se subraya más la *inventio* que la *amplificatio*. Véase, por ejemplo, Lothar Bornsheuer, *Topik: Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt, 1976. Ya la literatura clásica (véase, por ejemplo, Marcus Fabius Quintilianus, *Institutionis oratoriae* VIII, 4) no le asigna a la *amplificatio* el rango que merece. El *Historisches Wörterbuch der* Philosophie contiene un amplio artículo sobre la *inventio* y ninguno sobre la *amplificatio* —y tan sólo uno sobre la *ampliatio* (lógica). Quizá se deba al temor de afrontar los problemas relativos a la verdad del amplificar. Si en cambio se dirige la mirada a la función comunicativa entonces se llega a la valoración contraria.

[223] Con este fin la tradición refinada pone a disposición dos puntos, *opinio* y *admiratio*, como si su separación estuviera anteriormente programada. "To amplify and to illustrate are two chiefest ornaments of eloquence, and gain of men's minds to the chiefest advantages, admiration and belief", dice John Hoskins, *Directions for Speech and Style* (1599), cit. según la edición de Princeton, N. J., 1935, p. 17. Y aquí "*admiratio*" es una especie de pasión (y, por tanto, un factor de motivación) que corresponde a la estructura jerárquica de la sociedad y que exactamente —como lo subrayara Descartes (*Les passions de l'âme*, Art. 53, cit. según: *Œuvres et Lettres,* París, De la Pléiade, 1952, pp. 723s.)— puede activarse *antes de cada codificación binaria*. Una comunicación que suscita *admiratio* produce una comprensión que no está separada de la aceptación.

queda colocado en la parte buena del mundo, porque las verdades (como también las virtudes) se sostienen unas a otras, mientras que los errores (como también los vicios) se combaten entre sí. Por eso se consideran la competencia y la virtud propia del que habla más importantes que ciertos artificios, e incluso más importantes para la amplificación.

La imprenta, debido a que hace simultáneamente visible el exceso de complejidad, prepara el fin de este síndrome de retórica, tópica y moral y, por tanto, también el fin de la amplificación.[224] Aunque para esto son necesarios todavía dos siglos. El libro impreso lleva primero a la antigua forma a una nueva floración.[225] Como antes, la amplificación se sostiene sobre el hecho de que lo general es considerado de mayor valor que lo particular. Como antes, los *topoi* guían a la motivación dirigiéndola hacia generalizaciones objetual, temporal y socialmente congruentes. Como antes, la comunicación importante se transfiere a una dicotomía moral, es decir, se lleva a un esquema fácil de manejar oralmente. Como antes, amonestaciones y enseñanzas se autoconfirman en cuanto alaban virtudes, desprecian vicios y presentan a las pasiones como si fueran molestias. La amplificación de la comunicación sirve a la amplificación de la moral, y viceversa. Todavía la amplia discusión desarrollada en el siglo XVI sobre el concepto de historia y de poética presupone una función *epidíptica* —amplificadora— de estos dos modos de representación. Los "héroes" de la literatura deben operar como lugares comunes dado que su individualización perturbaría su función amplificadora. Sin embargo no se podía prever que el individuo al enfrentarse a las trivialidades de los *topoi* se volvería obcecado y se refugiaría rápidamente en su propio yo; aunque lentamente también se perfilan tendencias contrarias (tales como los *Ensayos* de Montaigne). Las amplificaciones "which are in effect nothing else but either exaggerations, or cumulations of reasons" se colocan en una luz ambigua,[226] y la imprenta empieza su obra de sabotaje al reproducir de manera a tal grado excesiva y aburrida aquella cantidad (copia) de *topoi* —en un

[224] No queremos sostener que ésta haya sido la única causa. Seguramente se agregan otras experiencias, como el hecho de que el conflicto de las religiones pudiera resolverse sólo políticamente, la correspondiente consolidación de la ruptura entre las confesiones, la crítica de la pedagogía de las clases de latín y la creciente diferenciación de sistemas funcionales capaces de efectuar prestaciones motivacionales propias.

[225] Sobre esto, con abundantes indicaciones, Joan Marie Lechner, *Renaissance Concepts of the Common Places*, Nueva York, 1962, reimpresión de Westport, Conn., 1974.

[226] Así Thomas Wright, *The Passions of the Minde in Generall*, Londres, 1630, reimpresión de Urbana, Ill., 1971, p. 191.

tiempo tan deseada—, que le otorga a la semántica de copia/copie/copy su actual coloración negativa.[227] Pero si ya eso no es así, entonces ¿cómo es?

Vemos la alternativa en el desarrollo y diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Sus inicios se pueden atribuir a los impulsos dados por la escritura alfabética. Por eso regresamos una vez más a las fuentes griegas.

Para poder describir los medios novedosos de persuasión parece evidente, por una parte, que la difusión de la escritura ofreció la posibilidad de una reformulación artificial de las palabras y, por otra, condujo a la diferenciación de las correspondientes terminologías según problemas específicos.[228] Para representar este contexto indicamos aquí brevemente algunas de las innovaciones más importantes.

Primero, en lo que respecta al *saber,* ya en la época de Homero la lengua griega dispone de una palabra artificial —*alétheia*— con la cual se niega el estar cubierto, el estar oculto, el ser olvidado.[229] No se trata, entonces, de un estado sino del resultado de un esfuerzo. De ahí que en la tradición oral la verdad esté ligada al ritmo y al recuerdo que con ello se facilita: sólo de esta manera la verdad puede sustraerse al olvido, sólo así puede ser verdad.[230] Cuando la cultura escrita retoma este concepto se conserva aquella asociación con el potencial-de-realización (*téchne*, *poiésis*, *sophía*) y se prolonga hasta llegar a la "conciencia de potencial" (Christian Maier) de la época clásica. Pero si la misma verdad es una negación, ¿cómo se puede a su vez negar para que se dé la codificación verdadero/falso?

Aun la conceptuación opuesta —sobre todo la de *pseûdos*— se entiende inicialmente referida a la interacción y, por tanto, se concibe de modo dialógico. Se trata de veracidad o de mentira, de reproducción verdadera o falsa del saber. En otros términos, originariamente sólo hay orientación hacia la con-

[227] Cf. sobre esto Walter J. Ong, s.j., *The Presence of the Word*, *op. cit.*, pp. 79ss.

[228] Un argumento similar en Jack Goody y Ian Watt, "The Consequences of Literacy", en *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), pp. 304-345. Véase también Jack Goody, "Literacy in Traditional Society", en *British Journal of Sociology* 24 (1973), pp. 1-12; así como "Literacy, Criticism and the Growth of Knowledge", en Joseph Ben-David y Terry N. Clark (eds.), *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago, 1977, pp. 226-243.

[229] Considerada sobre un plano lingüístico comparativo, se trata de una formación demasiado insólita de la palabra. Cf. sobre esto, Jean-Pierre Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée, grecque archaïque: Étude de vocabulaire*, vol. 1, París, 1976, en particular pp. 80ss.

[230] Véase Berkley Peabody, *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*, Albany, N. Y., 1975.

ducta, pero no hay ningún concepto acerca de una relación —independiente de la conducta— entre enunciado y realidad. La presentación correcta de la realidad es un deber de comportamiento y la conducta opuesta choca contra este deber, es expresión irreflexiva —si no es que mentira.[231]

Sólo con la ayuda de la escritura se hace posible objetivar tanto los temas como para poder discutir controvertidamente sobre ellos. Probablemente en razón de estos diálogos se adquiere la costumbre de la observación de segundo orden —que se reserva la posibilidad de examinar si un saber considerado verdadero se acepta correcta o falsamente como saber.[232] Así llega a diferenciarse un problema de comunicación que utiliza distinciones propias, por ejemplo, la de saber riguroso y opinión (*epistéme/dóxa*), distinción que no emerge en ningún otro espacio de sentido.[233] A un ámbito de problemas completamente distinto lleva la semántica que cristaliza en torno a la igualmente nueva palabra *philía*.[234] Por lo general se traduce como amistad pero para el caso de mayores agrupaciones se puede pensar también en solidaridad. En Atenas —de manera distinta que en Roma— se realiza muy pronto la ruptura con las estructuras arcaico-segmentarias de la nobleza.[235] El *ethos* antiguo exigía que se demostrara simpatía y compromiso por lo cercano: armas, animales, mujeres, dioses incluidos (y originariamente *phílos*

[231] Esta diferencia de cualidad podría también explicar por qué las lenguas indogermánicas utilizan para verdad y para mentira raíces diversas. La mentira es algo más que un enunciado no verdadero. Sólo por esto se podía utilizar el alfa privativa para indicar la verdad.

[232] Se deberá conceder a Heidegger que de esta manera la "referencia al ser" se ha fijado como indirecta en un modo que será decisivo para los períodos siguientes. Su declaración de culpabilidad —¡Platón!— difícilmente se podrá sostener. Especialmente sobre esto, cf. Paul Friedländer, *Platón*, vol. 1, *Seinswahrheit and Lebens-wirklichkeit*, 3ª ed., Berlín, 1964, pp. 233ss.

[233] La distinción nos lleva hasta el poeta Simonide de Chio, que tenía familiaridad con el dinero y la escritura. Cfr. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 3ª ed., París, 1979, pp. 105ss. Para la historia ulterior de la distinción, se encuentran pasajes importantes en *La República de Platón* VI., XX-XXI.

[234] Sobre la historia de la palabra Franz Dirlmeier, ΦΙΠΟΣ *und* ΦΙΠΙΑ *im vorhellenistischen Griechentum*, tesis doctoral, Munich, 1931; Manfred Landfester, *Das griechische Nomen "philos" and seine Ableitungen*, Hildesheim, 1966. Sobre la palabra latina *amicitia* cf. también J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, París, 1963, en particular pp. 42ss., 142ss.

[235] Hoy, además, se admite que en la urbe griega tales estructuras siempre tuvieron un significado comparativamente escaso, por lo que la diferencia con Roma se preparó por mucho tiempo. Véase Denis Roussel, *Tribu et Cité: Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïques et classiques*, París, 1976; Felix Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Lille, 1976.

significa exactamente eso); en tanto a los lejanos se les podía tratar más bien con indiferencia y de manera arbitraria. A eso se le agrega la regla de la política de la ciudad: tratar como amigos a los amigos de los amigos y como enemigos a los enemigos de los amigos. Regla que sigue siendo actual cuando Cicerón escribe su *De amicitia*.[236] Como *philía* la amistad se diferencia de estas estructuras arcaico-gentilicias, al mismo tiempo que se generaliza como idea universal de pertenencia a la sociedad.[237] El concepto opuesto de enemistad se retrae, es decir, se forma un código amigo/no-amigo, y pasa a primer plano el problema de los criterios para la elección de los amigos. La cercanía ya no es *condición* de la amistad, sino *consecuencia de la elección de* un amigo. La socialidad general de la sociedad sigue estando presupuesta pero en ella se introduce la amistad como forma intensiva. Entonces el concepto ya no puede aplicarse a los animales pero tampoco a los dioses. Su campo de aplicación se delimita y se estructura a través de una distinción específica, a saber, la distinción que desde Aristóteles determina la tradición: amistades útiles/amistades placenteras/amistades virtuosas. Emergen también pretensiones de orientarse primordialmente por este código sin tomar en cuenta otras consideraciones, por ejemplo en la pregunta de si la amistad es más justa que la justicia; o en la pregunta sobre si debe esperarse cooperación de los amigos en la violación del derecho, la profanación del templo o en delitos semejantes.

La comunicación especializada de la economía está referida desde siempre a la propiedad y ha practicado la cesión de propiedad en la forma de trueque. Con la invención y difusión de la moneda, primero en Lidia y luego en Grecia desde el siglo VII a.C., surge una nueva situación. [238] La acuñación

[236] Entonces Lelio era considerado en Roma como una figura que representaba el símbolo de la posición opuesta, la cual consideraba que era posible tener amistad con los enemigos (políticos) de los propios amigos (políticos), es decir, diferenciaba y privatizaba la amistad con respecto a la política. Sobre esto Fritz-Arthur Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios*, Wiesbaden, 1967. Cf. también Horst Hutter, *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo, Ont., Canadá, 1978.

[237] Sobre la *philía* como consecuencia del descubrimiento de la libertad y como consecuencia de las posibilidades de diferenciación que, dentro de la ciudad, se daban independientemente de los sexos, cf. también Jean-Claude Fraisse, *Philía. La notion d'amitié dans la Phílosophié antique: Essai sur un problème perdu et retrouvé*, París, 1974.

[238] Cf. Fritz Heichelheim, "Die Ausbreitung der Münzwirtschaft und der Wirtschaftsstil im archaischen Grie-chenland", en *Schmollers Jahrbuch* 55 (1931), pp. 229-254; Michael Hutter, "Communication in Economic Evolution: The Case of Money", en Richard W. England (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics,* Ann Arbor, Mich., 1994, pp. 111-136.

de moneda le confiere al dinero una forma especial, fácil de reconocer,[239] y lo hace independiente del sentido de ser una mercancía que puede utilizarse de manera relativamente general. La moneda conecta por vez primera al comercio local con el de larga distancia, y en la forma de "Tyrannis" es capaz por cierto también de conectar política y economía en un circuito económico.[240] Si bien el respaldo en valor metálico sigue siendo indispensable por todavía dos milenios y medio, se puede prescindir de la garantía de volver a recibirlo por parte de quien ha acuñado el dinero. De la validez que primero depende de la economía de palacio (o de las casas comerciales), se origina una validez que depende de la economía de mercado. Con ello el dinero se vuelve accesible para motivar y entregar cosas y para prestar servicios que de otro modo no se suministrarían.

Algo más difícil es, debido a la abundante terminología disponible, formular un juicio acerca de la diferenciación de un médium particular para el poder político con una semántica especializada en ello. Aquí la diferenciación institucional conformada por los roles y por el derecho está desarrollada al máximo, pero el valor de atención que con ello se gana lleva a identificar estas estructuras con la ciudad misma. Existen cargos y reuniones que tienen la capacidad de decidir. Los conceptos deben simplemente reproducir eso. Se llegan a pulir algunas reflexiones sobre los criterios guía para el orden de la ciudad *(isonomía* y *homónoia*) y sobre su significado para la construcción del derecho y la democracia. La discusión se caracteriza porque se sustituye *thémis* por *nómos*,[241] lo cual a su vez hace posible la distinción —entonces todavía sin un entendimiento jerárquico— entre *phýsis* y *nómos*. La diferenciación de principios políticos de derecho, que requieren del *establecimiento* del orden correspondiente, se reconoce sobre todo por la reacción que se produce contra los influjos que se derivan de la estratificación y —podríamos agregar— de las redes de amistad. A pesar de la estratificación, la igualdad se impone ante la ley. Esto sólo tiene validez para el ejercicio del poder político

[239] Cf. Michael Hutter, "Die frühe Form der Münze", en Dirk Baecker (ed.), *Probleme der Form,* Frankfurt, 1993, pp. 159-180.

[240] Especialmente para eso véase Peter N. Ure, *The Origin of Tyranny,* Cambridge, Ingl., 1922.

[241] Esta nueva denominación muestra cómo el derecho se vuelve contingente por el condicionamiento político y permite confrontarlo con la idea de la verdad referida al comportamiento. Para las denominaciones formales de la ley (*thesmós*, *nómos*), véase Martin Ostwald, *Nomos and the Beginning of Athenian Democracy*, Oxford, 1969; Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée Grecque des origines a Aristote*, París, 1971, pp. 9ss.; cf. además Christina Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, 1980, pp. 305ss.

y no constituye una máxima que patrocine el saber o la elección de los amigos.[242] Aunque como todo esto viene formulado en relación con el logro de la vida citadina, la terminología está por una parte mucho más diferenciada que en los otros casos, pero por otra está mucho más firmemente ligada a la autodescripción de la sociedad, a la "identidad política" de los griegos.[243]

Si en la semántica política se diferencia excesivamente poco respecto a la autodescripción del sistema citadino de sociedad, en el ámbito de la propiedad y del dinero se diferencia sobradamente frente a ésta. La distinción entre *oíkos* y *pólis* es la que en parte promueve esta distorsión. Excluye que se hable, o hace que parezca paradójico a los oídos de los griegos,[244] de "economía política". Y en parte la encontramos en la minusvaloración del comercio típica de la nobleza, y no por último en la posibilidad de procurarse políticamente el dinero, por ejemplo, mediante tributos. Esto en ningún caso corresponde a las diferenciaciones estructurales del sistema de la sociedad que especialmente en Atenas se habían desarrollado bastante.[245] De modo análogo se encuentra una terminología referida a la economía monetaria, que no es influenciada en su autonomía por el entendimiento dominante de la sociedad, permaneciendo bajo la influencia de éste sólo en la valoración de las actividades correspondientes.

Vistas en retrospectiva, estas diferenciaciones aparecen claras. Es fácilmente entendible que, por ejemplo, verdad y amor deben tenerse como distintos porque el amor abrumaría a la verdad, así como la verdad al amor. No obstante, antes de la evolución de la semántica correspondiente ha sido plausible exactamente lo contrario. Y sí: ¿no había que tener mayor confianza en las afirmaciones de alguien cercano que en las de cualquier otro? Ésta es una pregunta que en último término debería dirigirse a la teoría de la evolución:

[242] Cf. de Romilly, *op. cit.*, pp. 11s., 20s., con referencia a Eurípides, Hiketides (Los suplicantes), 432, en donde se dice: "Pero cuando existen leyes escritas / igual justicia obtiene rico y pobre. / El débil puede, cuando lo insultan, / responder: entonces el pequeño, / cuando tiene razón, puede vencer al grande (*Euripides. Tragödien*, vol. III, traducción al alemán de Dietrich Ebener, Berlín, 1976, p. 219).

[243] Sobre esto véase la contribución de Christian Meier en el artículo: "Macht, Gewalt", en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, Stuttgart, 1982, pp. 817-935 (820ss.)

[244] Véase Peter Spahn, "Die Anfänge der antiken Ökonomie", en *Chiron* 14 (1984), pp. 301-323.

[245] Véase S. C. Humphreys, "Evolution and History: Approaches to the Study of Structural Differentiation", en J. Friedman y M. J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems,* Pittsburgh, 1978, pp. 341-371, en particular con respecto a la relación entre política, economía y religión.

¿cómo pudo ocurrir un cambio tan radical en las plausibilidades? Nosotros podemos ofrecer tan sólo algunas suposiciones.

Que haya sido posible una tan grande diversificación de formas semánticas referida a problemas, pudo haberse originado por la difusión de la escritura alfabética, pero no puede explicarse únicamente por eso. Agréguese el hecho de que las ciudades griegas no habían llegado a aquella alianza tan poderosa entre religión y moral que domina la vida pública en otras altas culturas.[246] Tampoco había una organización sacerdotal (como las iglesias) que se extendiera más allá de la ciudad particular. Que pudiera llegarse a considerar que la religión en Grecia era algo totalmente privado,[247] es cosa que podemos dejar de lado. De cualquier manera no se ha llegado a la formación de una religión ajustada a la escritura. Más bien la cultura escrita se desarrolló simplemente al lado de lo que ya existía como religión. Únicamente en los reinos helénicos tardíos se llega a nuevas formas místicas de culto que intentan resistir a la escritura, y finalmente se llega a la religión de la fe del cristianismo —la cual se pudo difundir como religión nueva con la ayuda de los textos canónicos.

Con esto no se pretende sostener que ya en la antigüedad se había llegado al pleno desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Para formular un juicio con soporte hay que esbozar primero los requerimientos —entre los cuales está el que estos medios inician una autocatálisis de los sistemas de funciones. En esto se advierte —anticipando un concepto de la teoría de la evolución—[248] que se han realizado *preadaptative advances* considerables —avances que se concentran en los problemas de referencia que más tarde se revelan como problemas-guía para el desarrollo de los medios: verdad, amor, poder/derecho y propiedad/dinero.

Las formas elegidas debieron someterse primero a delimitaciones considerables por el hecho de que se desarrollaron para una sociedad históricamente determinada y porque debieron armonizar con el mundo y las autodescripciones de ésta. La sobre valoración de lo político (notable si se compara con los datos estructurales) al definir a la sociedad como sociedad-política, encuentra aquí su explicación; así como por otra parte la reducción de lo económico a la sociedad doméstica y al comercio. Pero también en el ámbito de la *philía* se encuentra la correspondiente adaptación de la forma: la "más alta"

[246] Sobre la falta de una ortodoxia sistemática y sobre la libertad de crítica de las comunes ideas mágicas y religiosas, cf. G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979, pp. 10ss.

[247] Así Humphreys, *op. cit*., p. 353.

[248] Cf. capítulo 3. p. 512s.

variante de la amistad es la amistad de las virtudes, que se orienta ya a los requisitos de convivencia política de la ciudad. Lo que encuentra reconocimiento como verdad está determinado por la lógica de dos valores y por su ontología correspondiente a través de un arreglo de relativamente poca riqueza estructural: dar cuenta en esa sociedad —con una lógica que no lo puede saber ni decir— de las delimitaciones comunicativas de la observación de las observaciones. Sobre estas delimitaciones y sobre su dependencia de la estructura volveremos en el capítulo 5.

X. Medios de comunicación simbólicamente generalizados II: diferenciación

Interrumpimos aquí la exposición histórica y volvemos a la exposición sistemática porque nos falta todavía fundamentar la diversidad y la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Para estar en condiciones de analizar las formas de diferenciación de estos ‘medios’ debemos primero recordar que nos ocupamos del problema especial de un nexo entre selección y motivación, que se ha tornado improbable. *Desde este punto de vista todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados son funcionalmente equivalentes*. Precisamente este punto de vista obliga a hacer una representación del problema, que no puede limitarse tan sólo a señalar de nuevo los componentes de la comunicación: información, darla-a-conocer y entenderla. Se requiere, en conexión con esto, otras formas y son estas formas las que producen la especificación y diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Para ello se utilizan formas de autoobservación del proceso comunicativo. Primero hay que situar el problema de la improbabilidad en la forma social de la “doble contingencia”, que se señala con los conceptos de posición *ego* y *alter*. ¿Por qué? Normalmente la respuesta ofrecida es que ego y alter de todas maneras existen y son seres humanos que se comunican entre sí una y otra vez. Quien piense sólo en esta situación debería evitar la terminología ego/alter, que, por el contrario, quiere expresar precisamente que *cada ser humano* —si forma parte (y únicamente si forma parte) de la comunicación *es siempre ego y alter*. No obstante, si se inquiere con mayor precisión se llega a la pregunta: ¿por qué la duplicación? Y nuestra respuesta dice: la autorreferencia de los sistemas sociales presupone una dualidad inmanente con la cual puede establecerse un círculo, cuya interrupción hace surgir estructuras. Ranulph Glanville —a partir del termostato que sólo puede controlar porque se deja controlar— hace extensivo su principio a los objetos en

general.[249] Sobre esto no es necesario decidir aquí. Es evidente que los sistemas sociales requieren de una *dualidad autoconstituida* para poder ser sistemas determinados por la estructura[250] y que ésta no puede ser una dualidad importada del exterior (*qua* ser humano) ni estar previamente dada de manera substancialmente dual. Para el problema que nos interesa —el de la aceptación improbable de las selecciones— esto significa que cada selección ha de considerar que debe contar con la existencia de otras selecciones conformes o adversas. De otra manera no se suscitaría una solución específicamente *social* del problema.

Además es necesario esclarecer dónde descansa la responsabilidad de la selección cuyo condicionamiento ha de motivarse. Y esto significa que la selección debe *atribuirse*. Las atribuciones nunca atañen al acontecer interno (la *autopoiesis*) de los sistemas implicados, sino únicamente a su comportamiento, tal como un observador lo ve y lo refiere al entorno.[251] Las atribuciones son siempre acontecimientos artificiales que hallan condiciones sugestivas en las cualidades reales sin quedar determinados por ellas. El proceso mismo de la atribución entonces está socialmente condicionado, mientras que el problema de la atribución del atribuir es pregunta sin límite que no se tolera y que se oculta y se hace invisible recurriendo a los "fundamentos".[252]

[249] *Vid.* Ranulph Glanville, *Objekte*, Berlín 1988; cf. también "Dirk Baecker, Ranulph Glanville und der Thermostat: Zum Verständnis von Kybernetik und Konfusion", en *Merkur* 43 (1989). pp. 513-524.

[250] Para conceptos como mutualidad o diálogo, que suscitan sospechas por sus pretensiones, cf. también Stein Bråten, "Systems Research and Social Sciences", en George Klir (ed.), *Applied General Systems Research*: *Recent Developments and Trends*, Nueva York, 1978. pp. 655-685; *idem*, "Time and Dualities in Self-Reflective Dialogical Systems", en George F. Lasker (ed.), *Applied Systems and Cybernetics: Proceedings of the International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics,* vol. III, Nueva York, 1981, pp. 1339-1348.

[251] Aquí comportamiento significa no sólo la transformación del estado interno, sino la transformación de la relación entre sistema y entorno. Cf. Humberto Maturana, "Reflexionen, Lernen oder ontogenetische Drift", en *Delfin* 11(1983), pp.60-71: "El comportamiento no pertenece al organismo o ser viviente como una característica entre otras o como algunas transformaciones de su estado. El comportamiento es más bien una relación entre un organismo o ser viviente y un entorno, en la cual un observador delimita y observa tal comportamiento. En este sentido, el sistema nervioso, en cuanto componente de un organismo o ser viviente, no produce ningún comportamiento, sino sólo participa de la dinámica de la transformación del estado del sistema que integra. En todo caso, para un observador el sistema nervioso participa de la génesis del comportamiento en la medida en que participa de las transformaciones del estado del organismo o ser viviente; el observador observa y describe el cambio de forma y de posición en referencia a un entorno" (62).

[252] Para atribuciones causales, esto es evidente: la atribución de efectos a causas no es ella misma una causa, una causa-de-la-causa de los efectos.

Ya esta complicada estructura de los presupuestos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados deja entender que son evoluciones tardías, y que la reconstrucción teórica de estos medios no puede pasar a formar parte de la semántica propia de dichos medios. Esto exige una simbolización directamente convincente, en tanto intentemos observar lo que *no se puede* observar con la semántica propia de los medios.

La diferenciación de los medios incorpora un recurso binario consistente en poder pensar dos posibilidades de atribución: interna y externa.[253] Puesto que la comunicación sólo puede observarse cuando se distingue entre información y darla-a-conocer, se puede poner el acento de la atribución o en la información (vivencia) o en el darla-a-conocer (acción). Y eso es válido para los dos lados: para aquel que inicia la comunicación y para aquel que en consecuencia debe decidir sobre la aceptación o el rechazo de la comunicación. Si una selección se atribuye (no importa por quién) al propio sistema, entonces estamos hablando de *acción*; si al entorno, de *vivencia*.[254] De manera correspondiente, se distinguen entre sí los medios de comunicación simbólicamente generalizados dependiendo de si ambas posiciones sociales (ego y alter) se asumen o desde la vivencia o desde la acción. Estas dos distinciones no presentan un saber cotidiano. Tampoco se trata de una clasificación completa de los fenómenos. Fijar la atribución a la vivencia (o a la acción) y marcar la participación en términos de ego o alter (en referencia a personas, que siempre son ambos) sólo ocurre cuando se requiere. Tiene lugar únicamente en contextos de aplicación, o sea sólo cuando sirve a la *autopoiesis* del sistema de comunicación. De esta manera, la agudización de problemas comunicativos en aquellas constelaciones en donde se forman expresamente dichos medios activa las diferencias de atribución en términos de vivencia o de acción

[253] Hay que tener presente que aquí no podemos hablar de auto/hétero-atribución, porque debe evitarse la referencia a quien efectúa la atribución. La diferencia interno/externo puede aplicarse tanto a quien atribuye como también (a través de él) a otros sistemas. Los resultados, en otros términos, deben ser objetivables, *aunque no pueda presuponerse un consenso sobre la atribución impuesto por razones objetivas*.

[254] A diferencia de las "teorías de la acción", nosotros no recurrimos a un concepto "objetivo" de acción, sino presuponemos naturalmente que, en el plano de la observación de primer orden, las acciones se viven o se tratan como objetos; y eso no está en contradicción con el llamado concepto "subjetivo" de la acción, el cual significa sólo que las acciones deben elegirse libremente (nosotros decimos: imputarse internamente). En nuestro lenguaje esto significaría que debe observarse a quien actúa (como observador de su situación) si se quiere comprender cómo actúa. Lo anotamos sólo para mostrar, en contra de las dudas difundidas de los teóricos de la acción, que en el paso del nivel de primer orden al del segundo no se pierde nada, sino que es posible reconstruir todo aunque en un lenguaje más complejo y que dispone de estructura más rica.

y el señalamiento como *ego* o *alter*,—diferencias que de otro modo no se presentarían ni tampoco podrían fundamentarse en la "naturaleza de la cosa".

Las constelaciones que se derivan de aquí pueden recogerse en forma de tabla de doble entrada:

	vivencia de Ego (Ev)	actuar de Ego (Ea)
vivencia de Alter (Av)	Av ⟶ Ev verdad; valores	Av ⟶ Ea amor
actuar de Alter (Aa)	Aa ⟶ Ev propiedad/dinero; arte	Aa ⟶ Ea poder/derecho

Mediante atribuciones se puede aprehender el proceso de la comunicación y se puede volver asimétrico (y así *destautologizarse*) el problema de la doble contingencia. La comunicación va de alter a ego.[255] Primero alter debe dar-a-conocer algo, sólo entonces ego puede entender y aceptar o rechazar. Esta unidad basal se alcanza por abstracción, a pesar de que la doble contingencia se construye siempre como círculo[256] y de que la comunicación se produce como unidad de información, darla-a-conocer y entenderla en entrelace recursivo con otras comunicaciones.

Únicamente ahí donde las atribuciones ubican la causalidad se pueden aplicar los condicionamientos. A tal efecto, el esquema de atribución guía (¡pero no determina!) los condicionamientos de la selección y, a través de éstos, la motivación que es posible esperar. Consecuentemente hay diferencia si alter o ego se condicionan o como el que actúa o como el que vivencia —aunque obviamente ambos son siempre uno y otro. En principio —como lo muestra nuestra tabla— se cuenta con cuatro constelaciones distintas: 1) *alter* al comunicar su vivencia suscita una vivencia correspondiente de *ego*; 2) la

[255] Invertimos la acostumbrada secuencia ego-alter para recordar que *no construimos el proceso de la comunicación en el sentido de la teoría de la acción*, sino a partir del observador, es decir, a partir de la comprensión.

[256] "Si tú haces lo que yo quiero, yo hago lo que tú quieres".

vivencia de alter lleva a un actuar correspondiente de *ego*; 3) el actuar de *alter* sólo es vivenciado por *ego*; 4) el actuar de *alter* provoca un actuar correspondiente de ego. Cuando hablamos de "correspondencia" no entendemos en absoluto semejanza ni mucho menos repetición, sino únicamente complementariedad. Y efectivamente una comunicación se logra cuando su sentido se asume como premisa de un comportamiento ulterior —en este sentido, la comunicación se prosigue con otra comunicación.

A partir de los fundamentos teóricos de la atribución de esta tipología, queda claro que no se trata de clasificar todas las situaciones que se verifican en la realidad. De hecho, las cuestiones relativas a la atribución se presentan rara vez fácticamente y sólo en contextos de recursividad, en donde otras decisiones dependen de ellas.[257] En situaciones especiales donde debe realizarse un acoplamiento operativo improbable entre selección y motivación, subsiste el presupuesto de la relevancia. Son entonces situaciones problemáticas específicas las que vuelven importante el condicionar las selecciones para lograr efectos de motivación. *De estas situaciones problemáticas dependen entonces las constelaciones de atribución que en su momento se activen.*

Consideradas a largo plazo, las consecuencias más importantes de este detallado sobre las constelaciones de atribución deben residir *en la disolución de las antiguas multifuncionalidades*. Las sociedades antiguas fundamentan la autoridad necesaria para exigir demandas desusadas recurriendo a la acumulación de roles, es decir, accediendo a otros roles propios. Se es amado, rico, se tienen muchos amigos —o hay muchos que quisieran serlo—, se puede ayudar o rechazar la ayuda gracias a los recursos o a los contactos que se tienen. Algunos *status* sociales de este tipo revientan y otros roles se desarticulan cuando para el logro de demandas extraordinarias se depende del condicionamiento de las selecciones y, en particular, del hecho de que se condicione la vivencia (o el actuar) de alter o de ego; ya que recurrir a otros roles se aprecia como cuerpo extraño o en último término explícitamente como caso de corrupción.

[257] Esto ha sido siempre claro, particularmente en la discusión sobre los problemas de la atribución como se ha desarrollado en la jurisprudencia y en la economía política, y de hecho vale para toda la antigua investigación. Sólo la investigación socio-psicológica sobre la atribución surgida en los años sesenta había inicialmente sobrevalorado la importancia del asunto. Por otra parte, esta investigación tiene el mérito de haberse ocupado intensamente de las conexiones entre cognición y motivación. Renunciamos a dar indicaciones bibliográficas. La investigación exhibe una extensión inmensa además de muchas vetas especiales de discusión, y ya no es posible tener una vista de conjunto sobre ella.

La diferenciación de los medios simbólicamente generalizados exige, pues, un *problema de referencia* y *una constelación de atribución*.[258] Esto explica además por qué el contexto en el cual se presentan los medios de comunicación simbólicamente generalizados es un contexto histórico que depende de la sociedad. Con esto queda claro también que no puede establecerse médium alguno si no se alcanza tal convergencia —cualesquiera sean las razones— entre problemas de referencia y constelaciones de atribución. Suponemos que esto es lo que ha impedido la formación de un médium de comunicación religioso —por más extravagantes que hayan sido las demandas interpuestas a la comunicación religiosa específica y a pesar de toda diferenciación (mediada, por ejemplo, a través del ascetismo y el " rechazo del mundo").[259]

Hemos previamente señalado —y ordenado— en la tabla (p. 261) cada uno de los medios simbólicamente generalizados que podemos identificar. Ahora los presentaremos en orden. Un tratado exhaustivo provisto de los necesarios detalles materiales e históricos iría más allá del ámbito de una teoría de la sociedad y por eso debe reservarse a monografías específicas.[260]

Un médium para la *verdad* no se forma tan sólo por el hecho de que cada comunicación presupone algún saber: cada comunicación presupone y participa saber. Se puede comunicar sobre novedades que se asocian a tipos ya conocidos. Allí se interpola a lo mucho el problema de la veracidad, del error y del interés por engañar. El particular aparato semántico de un médium para la verdad debe desarrollarse (y tomarse en cuenta) solamente cuando se trata de implantar un saber nuevo, inaudito; o bien cuando se desea apartarse de un saber ya existente o criticarlo. Para eso hay que pasar al plano de observación de segundo orden y seleccionar el saber del observador como verdadero o como falso. Entonces es necesario modalizar los enunciados en referencia al médium. Por ejemplo, decir: es verdad, puede comprobarse, etcétera, que el asbesto es dañino para la salud. La pregunta de cuál es el caso debe completarse (y no sustituirse) a través de la indicación de cómo es posible comprobar

[258] Aquí hay una diferencia importante con respecto a la teoría de los medios de Parsons, que está relacionada con la teoría de la diferenciación estructural del sistema general de la acción y por eso, a fin de cuentas, define en la forma de tablas cruzadas el motivo y el número de los medios posibles. Sin embargo, esto tampoco debe entenderse en el sentido de que cada sociedad realice también de hecho la totalidad de los medios posibles. Cf. Stefan Jensen, "Aspekte der Medien-Theorie: Welche Funktion haben die Medien in Handlungssystemen?", en *Zeitschrift für Soziologie* 13 (1984), pp.145-164.

[259] Equivalentes en el plano de la semántica y de la organización se han de buscar esencialmente en la "eclesiología".

[260] Por ejemplo, véase Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982. En español: *El amor como pasión*, Barcelona, Península, 1985.

fidedignamente cuál es el caso. La referencia al médium alude a posibilidades de reespecificación mediante métodos y teorías. Si ya no se esperan más dudas, entonces se puede usar de nuevo el enunciado enunciativo abreviado (el asbesto es dañino para la salud) —sin embargo el regreso a la observación de segundo orden sigue siendo en todo momento posible. Una vez que se ha logrado la diferenciación de un médium de la verdad, éste queda a disposición de todos los enunciados —y el hecho de que se emplee (o no) sólo es cuestión de motivos concretos. La verdad —como todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados— es un médium de construcción del mundo y no tan sólo un instrumento apropiado para determinados fines.

Se habla de verdad únicamente cuando la selección de información no se atribuye a ninguno de los participantes. La verdad presupone selección externa (viene al caso recordar aquí que esto es válido a pesar del hecho, de que todos los sistemas autopoiéticos que toman parte operativamente en la comunicación funcionan como sistemas operativamente clausurados). La reducción a selección externa documenta que el médium de la verdad no tolera opiniones distintas.[261] El contenido de verdad de un enunciado no puede reducirse a la voluntad o interés de uno de los participantes, porque esto significaría que no sería vinculante para los demás. Aun el recurso a la observación de segundo orden está condicionado por la renuncia a una deformación de los hechos a la medida de la acción —lo cual naturalmente no excluye ni la tematización de las acciones como objeto de la vivencia, ni el actuar especializado de la investigación. El inmenso aparato de generalizaciones teóricas y prescripciones metodológicas tiene por sentido neutralizar el influjo de las acciones sobre el *resultado* de las investigaciones; sólo así pueden los resultados presentarse como verdad. O bien, en otras palabras, si se dejara introducir a través de la acción un saber sorprendente (insólito, impresionante) y se obligara a aceptarlo, se abrirían de par en par las puertas a la arbitrariedad. En tal caso se tendría que renunciar al condicionamiento específico de los medios. Reducirse a la vivencia genera —por más sorprendente que parezca— una considerable *delimitación* de las posibilidades que pueden ser admitidas y *con esto* se provee el punto de apoyo para condicionamientos del tipo más diverso.

En el caso de los *valores* se puede poner en duda que haya un medio de comunicación simbólicamente generalizado;[262] o si en todo caso aquí pudiera

[261] Y otra vez: esto no toca el hecho de que *en los sistemas psíquicos* las opiniones *necesariamente* se diferencian.

[262] En este sentido, claramente, Talcott Parsons, "On the Concept of Value-Commitments", en *Sociological Inquiry* 38 (1968), pp. 135-160, para los *media of interchange*. Para lo que sigue, véase también Niklas Luhmann, "Complexity, Structural Contingencies

observarse un medio en proceso de constitución —pues la semántica correspondiente apenas surge hace alrededor de doscientos años.[263] El problema de referencia está claro: en los encuentros sociales, la clausura operativa de los sistemas psíquicos y —en relación con ella— la experiencia de la doble contingencia vuelven extremadamente improbable encontrar una base común y que los contactos puedan continuar. Esta base no se puede alcanzar —como piensan algunos— ni siquiera mediante "negotiation", sino sólo a través del reforzamiento recursivo de los supuestos correspondientes en el mismo proceso de comunicación. El mismo problema se presenta cuando este medio al presuponer valores comunes aísla su propia semántica de valores. Se razona: por encima de todas las contingencias debe haber puntos de relación —*inviolate levels*—[264] sobre los cuales no se dude y que cada vez que allí se presenten contingencias sean capaces de desplazarse. Esto implica que los valores no deben pensarse como dependientes de la acción, sino por el contrario, las acciones han de ser pensadas como dependientes de los valores. Por eso —entre las constelaciones de atribución— aquí se considera tan sólo la referencia a la vivencia. Aquí el contexto pragmático (como se dice) de la doctrina de los valores a lo único que lleva es al equívoco. También resulta inocua la afirmación de que los valores tendrían un sentido normativo, dado que no serían simples preferencias sino preferencias obligadas. No se puede decir que los valores estén en condiciones de seleccionar las acciones. Para eso son demasiado abstractos y —vistos desde las circunstancias de las acciones— siempre se presentan en la forma de

---

and Value Conflicts", en Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (eds.), *Detradionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, 1996, pp. 59-71.

[263] No existe un estudio específico de la historia de la palabra y de la historia de los conceptos que sea suficiente, aunque fuera de manera aproximativa. Lo que se encuentra tiene el alcance de ser la prehistoria del concepto de valor propio de la ciencia económica. Véase sobre todo Rudolf Kaulla, *Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien*, Tübingen, 1906; Lujo Brentano, *Die Entwicklung der Wertlehre*, Munich, 1908; Fritz Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts I: Lotze*, Halle, 1924. Una primera historia del concepto que sigue el cambio que lleva desde el *valeur* (= *force*, *vigeur*, *Lebenskraft*, etc.) a la *utilité* y por tanto, a una racionalidad comparativa, se encuentra en el Abbé Morelet, *Prospectus d'un Nouveau Dictionnaire du Commerce*, París, 1769, reimpresión de Munich, 1980, pp. 98ss. En todo caso, ya en la segunda mitad del siglo XVIII es usual una aplicación muy general del concepto de valor. Se habla, por ejemplo, del valor de los fines.

[264] Así los llama Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, Ingl., 1979, pp. 686ss.

conflictos de valores.[265] Su función consiste únicamente en garantizar en las situaciones comunicativas una orientación del actuar que nadie ponga a discusión. Los valores entonces no son más que un conjunto de puntos de vista altamente movedizo. No son iguales a las estrellas fijas (como alguna vez lo fueron las ideas) sino más bien a los globos cuyo forro se conserva para, en dado caso, especialmente en las fiestas, inflarlos. Por eso no se puede hablar ni siquiera de *unconditional preferences*.[266] Si bien no explicitan las condiciones de su empleo, están en espera de que se sopesen; por eso únicamente en el caso individual se puede determinar qué es lo que puede suceder para que se realicen.

No todo el acuerdo necesario para mantener en marcha a la comunicación puede realizarse a través del médium de la verdad. Sin embargo, la diferencia entre verdad y valores se depura únicamente en el transcurso del siglo XIX. Sólo entonces se universaliza la semántica de la validez en paralelo a la del ser,[267] y una de las causas que hacen posible este proceso debe haber sido la diferenciación de la ciencia. La ciencia encuentra en las teorías y los métodos las formas de su reespecificación, y para eso no hay ninguna posibilidad de empleo en el campo de los valores. Aquí la reespecificación sucede a través de las ideologías y de la argumentación.[268] Aunque a diferencia de la teoría y de los métodos, la ideología perpetra los delitos grandes y la argumentación las pequeñas trampas. Esto obliga a los medios a diferenciarse y, a la vez, excluir en el ámbito de los valores (ideologías, argumentaciones) a la verdad misma como medida porque eso entonces significaría poner el valor de todos los valores en su verdad.

[265] La difundida presentación del problema valórico con ayuda de la distinción subjetivo/objetivo, oculta precisamente este problema: que *siempre se trata al mismo tiempo* de supuestos incuestionados y, con ello, de conflictos no regulados.

[266] Así, pero con conciencia del problema, Georg Henrik von Wright, *The Logic of Preference*, Edimburgo, 1963, pp. 31ss.

[267] No es correcto, al contrario, cuando se afirma que sólo ahora los conceptos de valor, *valeur*, etcétera se generalizan más allá de su contexto económico y se aplican a puntos de vista culturales, morales, estéticos (así, por ejemplo, G. Robert, *La Langue Française*, París, 1976, sobre *valeur*). Ya en el siglo XVIII, y probablemente antes, se encuentran muchos documentos que dan testimonio de una aplicación a los deberes y a los placeres, al honor, a la vida, a la salud, etc. Realmente nueva es sólo la universalización de la referencia al valor.

[268] El concepto de ideología aquí está considerado en el sentido del siglo XIX; el concepto de argumentación en el sentido de un uso lingüístico reciente. Cf. en particular Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*; *La nouvelle Rhétorique*, París, 1958.

A diferencia de la verdad los valores no se introducen en el proceso de comunicación mediante afirmaciones —las cuales luego puedan refutarse y examinarse—, sino mediante supuestos. La comunicación evita la "marcación"[269] de valores porque eso infiltraría la posibilidad de expresar contradicciones. Nadie afirma que la salud, la paz, la justicia sean valores para producir la bifurcación sí/no de la aceptación o del rechazo. No se provoca, se parte de ahí.[270] Y entonces, si la salud es un valor, sigue siendo posible considerar como dañino para la salud el bañarse frecuentemente —y luego se puede discutir sobre eso. En otras palabras, los valores se actualizan mediante rodeos y precisamente en esto consiste su indubitabilidad. Si esto ya no funciona, deben ser dejados de lado. Los valores convencen sólo porque en la comunicación escasean las objeciones, no porque sea posible fundamentarlos. Hacen posible renunciar a todo tipo de fundamento. Dado el caso se apoyan en "gag rules", es decir, que sobre determinados conflictos de valores no se hablará y que los valores correspondientes sólo se usarán en contextos separados.[271] Los valores son el médium para suponer que hay algo en común —lo cual delimita lo que se puede decir y a lo que se puede aspirar, sin definir lo que se debe hacer.

Como siempre, en el caso de los medios de comunicación simbólicamente generalizados lo que importa es la prestación de orden social y no la psicológica. Los valores son socialmente estables porque psicológicamente son inestables.[272] Sin embargo, carecen de propiedades importantes que caracterizan a otros medios simbólicos como, por ejemplo, la codificación central (tal como verdadero/falso) y lo que viene dado con ello: la capacidad para

[269] Señalamiento, marcación ("Markierung") en el sentido mencionado arriba (pp. 176s.) del uso del lenguaje de la semántica lingüística.

[270] El contrapunto metodológico respecto a esta praxis de comunicación de los valores está en la dificultad de alcanzar una base sólida mediante preguntas sobre actitudes de valor (aunque estén planificadas de modo refinado). Sólo se obtienen respuestas a las preguntas y para otras preguntas, otras respuestas.

[271] Véase para esto y respecto al fracaso de tal entendimiento en el conflicto sobre la esclavitud en Estados Unidos, Stephen Holmes, "Gag Rules or the Politics of Omission", en Jon Elster y Rune Slagstadt (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Ingl., 1988, pp. 19-58.

[272] Cf. especialmente Baruch Fischhoff, Paul Slovic y Sarah Lichtenstein, "Labile Values: A Challenge for Risk Assessment", en Jobst Conrad (ed.), *Society, Technology and Risk Assessment,* Londres, 1980, pp. 57-66. Para investigaciones más antiguas sobre la estabilidad con base en la predisposición para la desilusión, cf. también Ralph M. Stogdill, *Individual Behavior and Group Achievement*, Nueva York, 1959, pp. 72ss. La forma vétero europea de tematización de este estado de cosas se llamaba: acracia (impotencia ante los propios impulsos).

formar sistemas funcionales que sean específicos a un cierto médium, como es el caso de la ciencia.[273] Su capacidad de conferir rumbo es baja ya que ningún valor puede determinar una acción o únicamente puede —como decía Pascal— disculparla. Las designaciones de valor son un buen ejemplo de que ni siquiera un problema de referencia importante combinado con una constelación de atribución adecuada es suficiente para generar un médium de comunicación plenamente capacitado para una función.

Si los valores vinculan demasiado débilmente, el *amor* vincula demasiado fuertemente. En el entendimiento moderno, que se distingue nítidamente de la tradición de la *philía/amicitia*,[274] el amor exige que ego, si ama, se sintonice con su *actuar* en la vivencia de alter y, sobre todo, naturalmente en la manera en que alter vivencia a ego.

Por lo pronto es en gran medida obvio que uno oriente el propio actuar a lo que los otros vivencian, sobre todo cuando uno se sabe observado. La mirada experta se anticipa a las expectativas del otro. No se espera a que éstas se manifiesten en el actuar: se prevén. Así se hace posible una coordinación rápida que en cierta medida se salta a la comunicación, por ejemplo cuando se trabaja juntos o en el tráfico urbano. También los que se aman se reconocen de inmediato porque entre ellos funciona esta sintonía (sin comunicación) aun en situaciones no estandarizadas. Basta una breve mirada.

Puede ser que todo esto sea consabido. Sin embargo, el problema de la referencia específica del amor va mucho más lejos. Postula que más allá del anónimo mundo de las verdades y de los valores se puede encontrar consenso y sostén para la *propia* visión del mundo. El problema se agudiza en la medida en que se llega a una más fuerte individualización de los puntos de vista personales y de los motivos de la acción —lo cual no es sólo un hecho psicológico (aunque siempre lo es) sino social. Se exigirá tomar en cuenta en la

[273] Así, las “Lettres provinciales”, en *Œuvres*, París, De la Pléiade, 1950, pp. 427-678.

[274] Sin embargo, es posible encontrar precedentes desde las sociedades tribales y exactamente en la forma de relaciones entre dos toleradas como *excepciones* y por tanto, *ritualizadas*, las cuales trascienden las estructuras de la familia. Así las famosas relaciones tío-sobrino o determinadas formas de amistad entre hombres. Cf. Shmuel N. Eisenstadt, “Ritualized Personal Relations”, en *Man* 96 (1956), pp. 90-95; Kenelm O. L. Burridge, “Friendship in Tangu”, en *Oceania* 27 (1957), pp. 177-189; Julian Pitt-Rivers, “Pseudo-Kinship”, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 8, Nueva York, 1968, pp. 408-413. También la forma griega de homosexualidad que se acepta y al mismo tiempo no se acepta (más que la específica sensibilidad con respecto a prácticas sexuales) expresa el problema aquí discutido de aceptar socialmente una regresión de la socialidad en el sentido de relaciones-entre-dos.

comunicación todas las idiosincrasias posibles, es decir, se exigirá sobre todo que se apropien desde la vivencia. El amor pide —más allá de esto— que al menos otro (precisamente ego) se vincule visiblemente con su propio actuar. En este caso no se concede relevancia universal a lo específico, sino a lo exclusivo, a lo particular. Esto sólo puede suceder en la forma de una relación entre dos. Tanto por la forma como por el contenido de las expectativas, esta relación constituye una estructura altamente improbable[275] que precisamente por eso reclama un medio fuerte, extravagante. En la cultura se ha introducido bajo el título de "pasión" y hoy se señala como "romántico".[276]

Una semántica referida a eso se desarrolla primero para la nobleza y después para las capas altas de la burguesía.[277] Aunque en la medida en que el amor se convierte en requisito para el matrimonio, esta semántica se vuelve accesible a todos, es decir, se vuelve trivial. Al final resultan ilusiones industrialmente producidas que se encuentran en discrepancia más o menos obvia con la experiencia de la vida.[278] La improbabilidad del amor (que *todo* gesto —tanto corporal como verbal— se ponga al servicio de la observación e incluso de la observación de la observación del amor) en el matrimonio se vuelve patología. Con ello salta a la vista la improbabilidad de la solución a este problema de hacer aceptables las idiosincrasias personales. En formulación actual se diría: comprometerse con la alteridad del otro si no precisamente 'para gozarlo' sí para confirmarlo —sin tener la intención de homogenizarlo, de

[275] El hecho de que la intensificación de la socialidad en la forma de relaciones entre dos sea un caso de regresión y pida una particular aprobación de la sociedad, para la cultura moderna es un principio más bien insólito, mientras que para la sociología es un hecho común. Véase en particular Philip E. Slater, "On Social Regression", en *American Sociological Review* 28 (1963), pp. 339-364; además, Vilhelm Aubert y Oddvar Arner, "On the Social Structure of the Ship", en *Acta Sociologica* 3 (1959), pp. 200-219; Michael Rustin, "Structural and Unconscious Implications of the Dyad and Triad: An Essay in Theoretical Integration: Durkheim, Simmel, Freud", en *The Sociological Review* 19 (1971), pp. 179-201. Cf. también la nota anterior.

[276] Hoy día, esta definición se da sin ningún conocimiento del romanticismo, cuyo concepto de ironía había reflejado precisamente esta improbabilidad reservándose un espacio para la subjetividad incomunicable. Quizá la mayoría (y en particular los estadounidenses) de frente a "romántico" piensan en los modelos de comportamiento que presenta la novela.

[277] Para cuya historia véase con más detalle Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung der Intimität,* Frankfurt, 1982 —en castellano*: El amor como pasión*, Barcelona, Península, 1985.

[278] Respecto a esta discrepancia —que parece no perjudicar el consumo masivo de tales ilusiones— véase Bruno Péquignot, *La relation amoureause: Analyse sociologique du roman sentimental moderne*, París, 1991.

reeducarlo, de corregirlo. Pero aun cuando esto tuviera éxito, el problema se desplazaría hacia otra pregunta: ¿cómo habría que tratar a quien no está contento consigo mismo —es decir, a quien es infeliz— y busca precisamente confirmación de eso? Visto de este modo no es casual que las paradojas se hayan vuelto el problema clave de la terapia porque el amor fracasa precisamente ante este problema.

Con esto se explica la diferenciación del médium. No tiene nada que ver con la verdad[279] y mucho menos con el dinero. Cualesquiera que sean los motivos verdaderos: si se desvían no se pueden nombrar, o bien no se trata de amor. Precisamente esta diferenciación hace del amor un médium universal —un médium de construcción del mundo a través de los ojos únicos del otro.

Puesto que el amor está construido asimétricamente es amor unilateral y por eso con frecuencia (¿deberíamos decir en el caso normal?) amor infeliz. No obstante cada uno conoce la semántica y sus requisitos más concretos, y cada uno conoce la palabra. En esta medida las declaraciones de amor enlazan la comunicación. Y dado que la sinceridad/insinceridad de tales comunicaciones es de todos modos incomunicable, se puede establecer un *modus vivendi* que depende, sin embargo, de que la verificación del consenso no sea demasiado penetrante.[280]

El caso opuesto: que el actuar de alter sea vivenciado por ego es cosa bastante trivial y carente de problemas. Se ve que el vecino corta el césped. ¿Qué tiene eso de extraño? A diferencia de los medios tratados hasta ahora, aquí no entra en juego el mundo del otro sino su libre albedrío. Pero ¿por qué no debería ser posible mirar alrededor y aceptar el hecho de que otros actúan como actúan? Sería lamentable si todo el actuar que se ve suscitara turbación. Se tendrían que cerrar los ojos.

Sin embargo, esto adquiere inmediatamente un aspecto distinto cuando el actuar consiste en echar mano a bienes escasos sobre los cuales el propio espectador podría tener interés. El problema se agudiza en la medida en que

[279] Así Ulrich en Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburgo, 1952, pp. 558s.: “Los que aman no pueden contarse novedad alguna; tampoco hay discernimiento para ellos. Porque el que ama, nada percibe de los seres a quienes ama, como si hubiera sido reemplazado de forma indescriptible por ella en una actividad interna... Por eso, tampoco hay verdad para los que aman; sería un callejón sin salida, un fin, la muerte del pensamiento”.

[280] Véase Alois Hahn, “Konsensfiktionen in Kleingruppen: Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen”, en Friedheim Neidhart (ed.), *Gruppensoziologie: Perspektiven und Materialien, Kölner Zeitschrift für Soziologie and Sozialpsychologie*, Opladen, Sonderheft 25, 1983, pp. 210-232; Roland Eckert, Alois Hahn y Marianne Wolf, *Die ersten Jahre junger Ehen*, Frankfurt, 1989.

tanto alter como ego —en una perspectiva de largo plazo— están interesados en su futuro y que, en condiciones de escasez, quisieran desde ahora asegurarse de lo que pudieran eventualmente necesitar. Cuando uno (o algunos) se apropian de algo, los espectadores constituyen mayoría. ¿Por qué quedarse quietos siendo superiores en número? El que ellos no podrían unirse entre sí, constituirá una preocupación posterior.

Para este problema de referencia la evolución crea el médium *propiedad* y, en un curso posterior, lo transforma[281] (para volverlo más disponible y coordinable) en el médium *dinero*. Ya la propiedad es un médium de comunicación y no se la comprende adecuadamente si sólo se la considera como un médium de satisfacción de las necesidades del propietario.[282] El médium dinero asegura que quien lo vivencia acepta que otros con su dinero se procuren lo que quieran; o bien simplemente que con el dinero se haga más dinero sin saber para qué. Los arrebatos antimonetaristas (de Lutero a Marx) y sus éxitos sociales enseñan cuán improbable es este quedarse quietos. No obstante, se quedan...

El dinero probablemente no se origina con la función de mediar el trueque, sino primero —en las economías domésticas— como signo de relaciones desiguales de rendimiento. Todavía en el siglo XVIII el endeudamiento estatal es el instrumento primario de la creación de dinero, y también las notas "bancarias" se piensan primero como pagarés transferibles. Aunque entonces se tenía que saber quién era el deudor y si se podía confiar en su solvencia. Sólo en los últimos tiempos se ha dejado esta limitación. Entonces el deudor —si todavía se permite utilizar este nombramiento— es la propia economía que se debe a sí misma el dinero que hace circular. La solvencia ya no se avala

[281] Pero ya aquí se ve que la regulación de este problema mediante la propiedad requerirá una regulación posterior, pero de naturaleza diversa: la regulación política del poder. La separación de los medios los vuelve interdependientes.

[282] En realidad se trata de algo que debería entenderse por sí mismo: en su conjunto es verdad que no puede comerse la propiedad. Las explicaciones antropológicas son demasiado reductivas —como siempre— y pertenecen a la semántica que se ha condensado como consecuencia del desarrollo de la propiedad. Que ésta no es una perspectiva absolutamente nueva, es muy fácil de probar; basta una cita un poco más larga: "Property has not its roots in the love of possession. All human beings like an desire certain things, and if nature has armed them with any weapons are prone to use them in order to get and to keep what they want. What requires explanation is not the want or desire of certain things on the part of individuals, but the fact that other individuals, with similar wants and desires, schould leave them in undisturbed possession, allot them a share, of such things. It is the conduct of a community, not the inclination of individuals, that needs explanation". (T. E. Cliffe Leslie, "Introduction to Émile de Lavelaye, Primitive Property", Londres, 1878. p. XI, cit. según Elman R. Service, *The Hunters*, Englewood Cliffs, N. J., 1966, p. 21).

de otra forma que con la garantía de lo ampliamente utilizable que es el dinero, es decir, en la forma de la *autopoiesis* del sistema económico. La función del medio de comunicación simbólicamente generalizado llamado dinero es tan improbable que nunca hubiera podido servir de factor para facilitar la evolución; no es sino hasta que la economía monetaria funciona en pleno cuando esto se hace visible.

Mientras que la propiedad puede ser insustancial —¿qué hago con un jardín de veinte manzanos?—, a través del médium del dinero se universalizan tanto la escasez como el interés. Siempre se puede —y esto lo sabía ya Aristóteles— necesitar más dinero. Únicamente la monetización de la propiedad, que atribuye a cada forma de posesión un valor en dinero incluyendo a la misma fuerza de trabajo, extiende el médium de escasez propiedad/dinero hasta la forma en que ahora lo conocemos.[283] El dinero se desempeña como médium de observación de la escasez[284] y los pagos son formas que operacionalizan el médium. En este sentido en nuestra sociedad de la "abundancia" hay mucha más escasez que antes y el dinero ha tomado la forma de una construcción del mundo, es un *God-term*, como dice Kenneth Burke.[285]

De manera distinta a la caracterizada por la ciencia económica usual, nosotros no vemos la función social de la propiedad en el aprovechamiento inmediato de los bienes materiales o de las prestaciones de servicios, y no vemos tampoco la función social del dinero en servir de mediador de las transacciones. Como hecho y como motivo histórico-genético eso es indiscutible. Pero la función del correspondiente médium simbólicamente generalizado va más allá; reside —aquí como siempre— en la superación de un umbral de improbabilidad. *Cualquiera* debe estar motivado a aceptar vivencialmente las *selecciones extremadamente específicas* hechas por algún otro: desde el mobiliario de su propia vivienda y la adquisición de un cierto tornillo hasta la toma de posesión de una empresa internacional traspasada por otro. Si ya en la antigüedad la economía no hubiera podido funcionar de otra manera,[286] mucho menos ahora con las exigencias a que está sometida.

[283] Véase Michael Hutter, "Signum non olet: Grundzüge einer Zeichentheorie des Geldes", en Waltraut Schelkle y Manfred Nitsch (eds.), *Rätsel Geld*: *Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht*, Marburg, 1995, pp. 325-352.

[284] Sobre esto más detalladamente Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1988.

[285] En *A Grammar of Motives*, cit. de la edición de Cleveland, 1962, pp. 355s.

[286] Véase sobre esto la amplia discusión de carácter jurídico natural, originada en la antigüedad, sobre las *ventajas* de la transformación *—al fin de cuentas injusta—* de la comunidad de bienes originaria en propiedad diferencial. Para el curso de esta discusión

Mientras la propiedad como médium está todavía ligada a la natural divisibilidad de las cosas y por eso no puede fraccionarse más allá de un determinado límite, el sustrato medial del dinero es la unidad monetaria respectivamente más pequeña y puede determinarse arbitrariamente, según la necesidad. Esto posibilita procesos de estandarización abstraídos de las preferencias individuales. Así, en el desempeño del médium queda presupuesta una *diferencia* de valoración social y psíquica: precisamente porque la valoración social del dinero se encuentra estandarizada cuantitativamente y fluctúa según sus propias condiciones, desde lo individual se puede valorar el dinero de distinta manera, vale decir: puede relacionarse con situaciones de necesidad diversamente sentidas. En consecuencia, el médium puede acoplarse a formas respectivamente determinadas, conforme a los precios que han de pagarse en las transacciones. Aquí debe considerarse que las transacciones se calculan monetariamente *por ambas partes* aun si se trata de intercambio de bienes por dinero. Esto prueba la universalidad del médium y a la vez su evidente especificación. Por último, es de notar que la forma fijada en una transacción desaparece inmediatamente, porque en las manos del destinatario el dinero queda de nuevo libre para cualquier combinación.[287] Ningún otro médium alcanza esta amplitud y velocidad de disolución y recombinación del acoplamiento flojo y del acoplamiento firme.[288] Bajo este aspecto se comprende que con frecuencia (en particular en Parsons) el dinero se considere como modelo de un médium simbólicamente generalizado realmente efectivo.

Para la constelación en la cual alter actúa y ego vivencia correspondientemente, hay todavía un médium que quizás precisamente por esta cercanía

---

en los siglos XVII y XVIII, véase Niklas Luhmann, “Am Anfang war kein Unrecht”, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt, 1989, pp. 11-64.

[287] Esto no excluye, naturalmente, que las decisiones de comprar o de vender puedan ser lamentadas. La racionalidad del cálculo económico se refiere a este problema. En última instancia, sin embargo, no existe orientación que pueda impedir que uno depués se arrepienta, porque las condiciones y las ocasiones cambian continuamente.

[288] Cómo hacen los sistemas psíquicos para arreglárselas con ello y, ante todo, cómo efectúan los cálculos respectivos, es un problema que requeriría una explicación más precisa. Los resultados de los primeros estudios efectuados muestran que los sistemas psíquicos funcionan mejor en la experiencia cotidiana que en la escuela. Cf. Terzinha Nunes Carraher, David William Carear y Analúcia Dias Schliemann, “Mathematics in the Streets and in Schools”, en *British Journal of Developmental Psychology* 3 (1985), pp. 21-29; Terzinha Nunes Carraher y Analúcia Dias Schliemann, “Computation Routines Prescribed by Schools: Help or Hindrance?”, en *Journal for Research in Mathematical Education* 16 (1985). pp. 17-44; Jean Lave, “The Values of Quantification”, en John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres, 1986, pp. 88-111.

con la forma de atribución del dinero valora de manera particular no exhibirse como "útil": el arte. La constelación es clara: el artista actúa y a través de ello el espectador es conducido a una cierta vivencia. Pero ¿dónde está el problema?

La respuesta de la antigua Europa fue: la obra de arte tiene el propósito de provocar asombro y admiración —y esto aun en el caso de pasiones que no admiten quedar referidas a su contrario. Esto presupone que la sociedad alienta un mundo en el que existe lo asombroso y lo admirable sobre todo en el ámbito de la religión y la política. Correspondientemente, todavía en el Medioevo está previsto para las *res artificiales* un género particular de verdad (referido a las formas en la representación del fabricante/artista), pero no está dispuesto un médium particular.[289] Desde el siglo XVII esta respuesta se critica[290] sin que la reflexión estética —que por entonces comienza a practicarse— esté en condiciones de ofrecer una alternativa convincente. Ni siquiera el recurrir a una figura inmanente a la estética —la representación de lo universal en lo particular— aporta todavía una respuesta a la pregunta de por qué el arte se diferencia para la comunicación y —sobre todo en este caso— por qué se diferencia para crear potenciales de aceptación improbables. Con mayor razón no se encuentra una respuesta si se sigue la tesis difundida en el mismo contexto artístico —y en particular en la literatura— según la cual el arte "moderno" tiene que ver de manera específica con el individuo en la sociedad moderna.[291]

Quizás sirva de ayuda afrontar el problema de manera más radical y reconsiderar el hecho de que cada sentido que se vivencia ofrece sobreabundancia de posibilidades de ulteriores vivencias —de las cuales sólo pocas se realizan o pueden realizarse. Lo que se percibe es así y no de otro modo. Lo que se hace se orienta por fines, pero ¿por qué no por otros fines o por ninguno? Aquello a lo que el arte aspira se puede designar como *reactivación de posibilidades descartadas*.[292] Su función consiste en hacer aparecer al mundo en

[289] Cf. por ejemplo, muy en general, para las cosas producidas, Tomás de Aquino, *Summa Teologiae*, I, q. 16 a.I, cit. según la edición de Turín, 1952, p. 93.

[290] "*Astonishment* is of all other Passions the easiest rais'd in raw and unexperienced Mankind" piensa Anthony Earl of Shaftesbury, revelando al mismo tiempo el hecho de que este concepto del arte presupone una arquitectura jerárquica del mundo y una correspondiente sociedad, en la cual era conveniente que de abajo hacia arriba se mostrara una reverencia acrítica (*op. cit.*, p. 242).

[291] Cf. por ejemplo Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt, 1988.

[292] En la manera de decir de Yves Barel, *Le paradoxe et le systéme: Essai sur le fantastique social*, 2ª ed, Grenoble, 1989, pp. 71ss., 185s., 302s. Podría decirse también: el arte descubre, corre el velo de las potenciaciones de una sociedad, es decir, aquello que se separa del estatuto de lo puramente posible mediante la realización de algo determinado.

el mundo (representar la unidad en la unidad), ya sea mejorado o —más bien en nuestros días— empeorado. Esto sucede a través de cada una de las cosas (a través de cada sentido captado) y, no obstante, sólo de modo que cada cosa remita a otra mientras el mundo permanece invisible. La obra de arte reivindica esa función de aclarar y ocultar del sentido y la eleva a tal grado que aun aquello invisible se vuelve visible y, cuando lo logra, el mundo se representa en el mundo. Precisamente por esto se hace necesario romper con aquello a lo que la vida cotidiana normalmente alude (fines y utilidades) para distraer la atención de esas distracciones. La representación del mundo en el mundo modifica al mundo mismo en el sentido de lo "no necesario así". La obra de arte aporta por sí misma la prueba de su menester, y con eso despoja al mundo de su necesariedad.

Esto demanda formas tan rigurosas que se ve más y de distinta manera que de lo normal. El arte llama la atención sobre el hecho que el radio de acción de lo posible no está agotado y por eso crea una distancia liberadora con respecto a la realidad. Esto podría designarse como "ficción" —pero la expresión no dice lo suficiente. El arte no es sólo ficción, produce una realidad que tiene derecho a su propia objetividad. Se trata de nuevo de una construcción del mundo (de un universalismo específico) que se contrapone a la realidad entera.

A diferencia de los otros medios de comunicación simbólicamente generalizados, el arte utiliza medios de percepción sensorial, y en la literatura narrativa la figuración; si bien dentro de estos medios de percepción sensorial —mediante técnicas de descomposición específicas— produce formas propias, o todavía más precisamente, formas propias de distinción entre sustrato medial y forma.[293] Esto lleva a la formación de distintos géneros artísticos: música, pintura, lírica, danza, escultura, arquitectura, etcétera... Aunque a todos ellos subyace un principio común: la inserción de medios en los medios y la ganancia que viene dada con ella de nuevas posibilidades de acoplamientos firmes, de nuevas posibilidades de la forma. Que el arte pueda motivar (o no) a la aceptación de sus ofertas de selección depende de que la obra de arte individual logre hacer entender que ella misma (a diferencia del mundo) debe ser así como es, a pesar de que ha sido elaborada y de que en ningún lugar existe para ello un modelo. En este sentido se exige de una obra de arte

[293] Véase Niklas Luhmann, "Das Medium der Kunst", en *Delfin* 4 (1986), pp. 6-15, reimpreso en Frederick D. Bunsen (ed.), "*Ohne Titel": Neue Orientierungen in der Kunst*, Würzburg, 1988, pp. 61-71; mismo autor: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995 —en castellano: *El arte de la sociedad*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2005.

—desde el siglo XVII— “originalidad”.[294] Sobre la originalidad no decide ahora la comparación con la naturaleza ni de ningún modo la calidad de la imitación, sino la comparación con otras obras de arte. El arte se diferencia, en la forma de una exigencia a la obra de arte particular como autónomo y autorreferido. Y en relación con la obra de arte particular, porque sólo así puede desplegarse la paradoja de la necesidad de lo solamente posible.

Por eso la cuestión de la verdad de la obra de arte es tan inoportuna como la cuestión de su utilidad. Ambas dirigirían la mirada a condicionamientos totalmente extraños al arte. La obra de arte no imita nada, no logra nada, no prueba nada. Exhibe que (y cómo) la arbitrariedad del inicio se captura y se eleva a sí misma, se hace necesaria a sí misma. Por donde quiera que se empiece en la elaboración (o contemplación) de la obra de arte, si se empieza lo que sigue ya no es libre. Se convierte en *necessità cercata*.[295] Por eso precisamente una obra de arte debe establecerse como autocondicionamiento del arbitrio, y precisamente por ello, como actuar cuya comunicación vincula la vivencia.

Naturalmente, el arte también debe pagar su hacer transparente con intransparencias propias. También su función despliega una paradoja. Hace visible algo a través de hacer invisible otra cosa, y otra cosa significa: la unidad de las distinciones que el mismo arte emplea como forma. En la medida en que el arte articula lo que articula distinguiendo algo de lo otro, lo claro de lo oscuro, las fatalidades de las trivialidades, las disonancias de las consonancias, el mundo se oculta detrás de lo distinguido en la unidad de la diferencia y se mantiene invisible. También el arte sólo puede observar, sólo puede herir al mundo con sus propias cesuras.

La última constelación atributiva, la del médium del *poder*, al principio también es cosa trivial, aunque también contiene un germen para el despliegue de posibilidades improbables —que sólo se pueden realizar si encuentran disponible un médium de comunicación simbólicamente generalizado. Primero, es algo totalmente normal que las acciones se enlacen a las acciones: al entregar un objeto a alguien, al trabajar o jugar juntos, al comer lo que se pone en la mesa, al orientarse en el tráfico urbano por la manera en que conducen los demás. Con frecuencia ayuda conocer las secuencias inmediatas de las acciones del otro, y en este caso es típico el establecimiento de una

[294] En una notable contradicción de sentido de la palabra, que ahora ya no hace referencia a un origen pasado (*origo*), sino que exige la “novedad” como condición de la atribución a un artista. Véase, por ejemplo, Lodovico A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana* (1706), citado según edición de Milán, 1971, vol. I, pp. 104ss.

[295] Una fórmula descubierta para el servicio en la corte del príncipe por Matteo Peregrini, *Difesa del savio in Corte*, Macerata, 1634. Véase en particular pp. 250ss.

coordinación rítmica. Se extrapola el movimiento en marcha y entonces el propio actuar se ajusta al momento apropiado. Así se organiza, por ejemplo, el famoso *turn-taking* de la comunicación oral. Puede ser que haya ocasiones en que se supere un determinado umbral de pretensiones, pero entonces siempre son posibles adaptaciones positivas (o negativas) *ad hoc*. El problema de referencia del poder se plantea únicamente en el caso particular en que *el actuar de alter consiste en una decisión —que exige acatamiento— sobre el actuar de ego*: una orden, una disposición, eventualmente una sugerencia, apoyada con posibles sanciones.[296] Esto no cambia para nada el hecho de que en ambas partes se actúa de manera atribuible. La ordenanza no está para ser meramente vivenciada ni para reemplazar el comportamiento de aquel a quien dirige. A pesar de ser visible como selección contingente, debe tomarse como premisa del propio actuar —y esto bajo la condición añadida de que el arbitrio no sólo está en la decisión de alter, sino especialmente en la determinación del actuar de ego.

El poder se instituye como médium porque duplica las posibilidades del actuar. Al curso pretendido por alter se contrapone otro que ni alter ni ego desean (aunque para alter es menos desventajoso que para ego), a saber, la imposición de sanciones. La forma del poder no es sino esta diferencia: la diferencia entre la ejecución de la orden y la alternativa por evitar. Si los medios de sanción están suficientemente generalizados (como, por ejemplo, uso de la fuerza física, o despido de una relación de trabajo), en el médium existe una relación de acoplamiento flojo entre numerosos fines del poder posibles y los medios de sanción: el empleo del poder afianza la forma en la cual el médium se acopla transitoriamente de manera firme. El límite del poder se halla entonces ahí donde ego comienza a preferir la alternativa de evitación y donde él mismo recurre al poder para obligar a alter a renunciar o a imponer las sanciones. Y aquí también volvemos a reconocer: por una parte, acoplamiento flojo de elementos, que en cuanto potencial de amenaza no se consume en la utilización sino que se renueva; y por otra, acoplamientos firmes transitorios, es decir, formas de combinación de órdenes explícitas (o sobrentendidas) y su ejecución. Lo improbable de un arreglo de esta naturaleza está en que normalmente funciona, a pesar de que los intereses de quienes participan son enteramente distintos, a pesar de que el acto de ordenar se presenta como decisión —por tanto como contingente; y a pesar de que la acción no persigue otro fin que especificar el actuar de ego. Por último, el

[296] Cf. Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart, 1975 —en castellano: *Poder*, Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1995.

arreglo funciona sin que el ejercicio del poder presuponga que en el caso específico se debiera indagar si —en vista del tipo de ordenanza— hay disposición (o no) de seguirla.

Tanto la verdad como el dinero neutralizan la peligrosa (cercana al conflicto) comunicación del poder, puesto que solicitan de ego sólo la vivencia.[297] Por eso las utopías sociales acogen de buen grado la idea de que la sociedad puede regirse puramente con verdades o por el mercado. Esto significaría, no obstante, excluir considerables posibilidades de orden, en particular todas aquellas que condicionando el arbitrio se pueden organizar en largas cadenas de acciones. Ni la verdad ni el dinero pueden establecer qué hará el receptor con lo recibido —y ésa es precisamente la función del poder.

De manera semejante al caso de propiedad/dinero se ha conservado para el poder una codificación binaria, a saber, la de la *codificación jurídica del poder*. Primero se trata de esto: poner a disposición del particular —en caso de que le asista el derecho— el poder de coerción políticamente organizado de las instancias centrales. Y esto aun cuando (¡obsérvese la improbabilidad de esta construcción!) el contenido de derecho no se haya controlado políticamente sino generado en forma de contrato. Además, el mismo poder político puede ser también sometido al derecho, de manera que puede utilizar sus *propios* medios de coacción únicamente si media el derecho, e incluso puede cambiar al propio derecho tan sólo si se sujeta a los requerimientos establecidos para ello por el sistema jurídico. La designación habitual para estos logros es "*rule of law*" o Estado de derecho. Únicamente mediante esta juridización autorreferencial del poder el médium-político-del-poder se vuelve médium de construcción del mundo —que se incluye a sí mismo; y esto de manera totalmente independiente de la ideología liberal, la cual originalmente lanzó el principio en términos de condición de la libertad y por eso se agenció comentarios malintencionados.

Aunque existen instrumentos de poder (potencial de amenaza) altamente generalizados que pueden emplearse para muchos fines, se perfilan límites claros de su aplicabilidad. Acaso el más importante sea éste: el titular del poder depende de la información. Aunque pueda realizar lo que quiera, con eso todavía no queda establecido qué es lo que puede querer. Todos los sistemas políticos, que se proponen conducir políticamente la economía mediante planes de producción (o mediante la determinación de los precios), tienen el problema, por ejemplo, de que no pueden hacerse de información independiente de sus propias decisiones sobre la economía; consecuentemente esos

[297] Véase, además, la distinción entre *market choice* y *political choice* en Geoffrey Vickers, *The Art of Judgement: A Study of Policy Making*, Londres, 1965, pp. 122ss.

problemas se convierten en un enorme tejido de manipulaciones internas, cuyos fracasos económicos se vuelven a su vez problemas políticos. En otras palabras, en el plano político —como también en el plano de la organización— el poder está sentenciado a diferenciaciones y a depender de fuentes de información independientes del poder, ya que de otra manera toda la información se vuelve poder.[298] No basta con que sus disposiciones las informe de manera puramente autorreferencial, sólo en razón del esquema de éxito/fracaso de sus propios planes o de lo acatado o no-acatado de sus órdenes. Hay pues razones *inmanentes* al médium del poder para no levantarse como médium universal de dominación de la sociedad, sino para mantenerse en la *especificación* de su propia *competencia universal*.

En todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados, se revela el hecho de que surgen de situaciones triviales de la vida cotidiana. Es decir, primero —en tanto no se constituyan propiamente como medios— efectúan tan sólo prestaciones particulares, *ad hoc*, relativamente carentes de pretensiones. Esta situación de partida es importante, ante todo, para reflexiones teóricas acerca de la evolución. Integra la teoría de los medios con la teoría de la evolución. Permite explicar que en la redundancia general de la comunicación provista de sentido, yacen las posibilidades de una improbable combinación de selección y motivación, pero que pueden ser usadas en cuanto surge una necesidad, en cuanto se vuelven agudos los problemas de referencia a los que hemos aludido, en cuanto se descubren —cualesquiera sean los motivos— las posibilidades de combinación que se pueden actualizar mediante la disolución y generación de formas específicas al médium.

Pensamos —aunque lo mencionamos sólo como programa de investigación— que para un tal despliegue y diferenciación de los medios simbólicamente generalizados de comunicación se desempeñan, en calidad de factores desencadenantes, tanto el estado de desarrollo de los medios de difusión (escritura e imprenta), como también la respectiva forma predominante de diferenciación de sistemas. Se llega al pleno desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados sólo cuando se realiza el presupuesto de la diferenciación por funciones de la sociedad; puesto que sólo entonces los medios pueden servir como catalizadores del proceso de diferenciación de los sistemas funcionales de la sociedad. Únicamente así el lugar que antes ocupaba la moral para describir a la sociedad es retomado por aquello que en la utilización de los medios se condensa como semántica. Y solamente entonces hay exactamente una crítica moral de ello.

[298] Para esto, también Niklas Luhmann, "Selbstorganisation und Information im politischen System", en *Selbstorganisation* 2 (1991), pp. 11-26.

XI. Medios de comunicación simbólicamente generalizados III: estructuras

En la sociedad moderna —es decir, en una sociedad donde los medios de comunicación simbólicamente generalizados se han desarrollado plenamente— no existe un supramedio que pueda referir todas las comunicaciones a una unidad que les sirva de base. Se podría pensar de nuevo en la moral —algunos dirían ética. Pero el intento de subsanar todas las debilidades morales de la sociedad con la ética —es decir, con una reflexión sobre la moral— raya en lo ridículo. Al menos está pendiente la prueba de idoneidad, aparte de que no se piensa típicamente en un comportamiento moralmente codificado en términos de bueno y malo sino tan sólo en lo bueno; lo que naturalmente es visto con agrado aunque desgraciadamente nunca viene solo.

En lo que respecta a los medios de comunicación, la unidad de la sociedad no se muestra como moral o como eticidad razonable devenida concreta (*Sittlichkeit*), sino como arreglos estructurales procedentes que traducen la función de los medios de comunicación simbólicamente generalizados en posibilidades para sistemas autopoiéticos. En el plano metodológico esto significa que debemos encontrar puntos de vista que permitan establecer comparaciones entre los diversos medios y luego —con su ayuda—, debemos verificar las formas mediante las cuales la sociedad moderna se realiza como emprendimiento de comunicación. No suponemos —en razón de algún tipo de obligación lógica o teórica— que todas las características hayan de realizarse en la misma medida en todos los medios. La teoría se mantiene abierta a las diferencias evolutivas. No obstante, precisamente con ello, ofrece un marco de referencia para preguntas ulteriores cuando se comprueba (y se pregunta el porqué), que determinados medios no han llegado a desarrollar ciertas características estructurales o sólo lo han hecho con un éxito menor. Que aquí se trata siempre y únicamente de casos extravagantes de comunicación extremadamente improbable, es algo que ya se ha dicho muchas veces. Sin embargo en el nivel de evolución alcanzado, toda la sociedad depende de que este problema —de la transformación de lo improbable en probable— pueda resolverse de una u otra manera.

1. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados requieren un código *unitario* (código central) para todo el ámbito de su médium.[299] Un código consiste de dos valores opuestos y en este plano (aunque obvia-

[299] En la sección anterior ya habíamos anotado que esta condición no la cumple el médium de relaciones de valor y por ello tampoco puede lograrse una diferenciación de este médium. En todas partes tratamos con valores.

mente no en "la vida") excluye terceros y más valores. Con ello, la posibilidad indeterminada (tendencialmente en aumento) de rechazar una propuesta de sentido comunicada se convierte en un duro *o-esto-o-lo-otro*; es decir, una situación "análoga" se transforma en "digital", y con ello se gana una pregunta de decisión clara que resulta ser la misma para alter y para ego. No son las opiniones las que se codifican sino la comunicación misma, y esto de tal manera que la comunicación queda enfilada al aprendizaje, es decir, a la capacidad de especificar los criterios para disponer correctamente del valor positivo o negativo —mientras que la situación de partida no codificada sólo podría llevar al aumento de la decepción, al endurecimiento, al conflicto.

A diferencia de otras muchas codificaciones aquí se trata de *códigos de preferencia*. Contrario al código general del lenguaje (sí/no) el valor positivo se expresa como preferencia por éste y no por el valor contrario. Con esto se da a entender que la *comunicación se maneja contra la probabilidad*. La improbabilidad inicial de que la comunicación se acepte no se co-comunica y por eso se mantiene latente.

Los códigos se desempeñan —como otras distinciones también— como formas de dos lados que un observador puede o no utilizar. Tienen también la singularidad de una distinción en la medida en que cada vez sólo se indica un lado y no el otro simultáneamente; sólo así se prestan a ser punto de enlace y de partida de otra operación. Cada vez que equiparara lo distinto, el observador produciría una paradoja —la de la mismidad de lo diferente— con lo cual se demostraría a sí mismo que es imposible. Comparado con otras distinciones, lo distintivo de los códigos está en que el paso de un lado al otro —el cruce de la frontera— *se facilita*. Si se acepta un valor positivo —por ejemplo, el de verdadero—, no se establece ninguna dificultad para determinar en una operación posterior lo que, en consecuencia, no sería verdadero. En otras palabras: no se necesitan condicionamientos adicionales para ir y volver del valor al contravalor. Entonces la lógica puede tratar este ir y venir como si no hubiera sucedido.[300]

El cruce de la frontera interior del código se aligera porque antes que nada se encuentra exento de consecuencias morales. De que se vaya de lo bueno a lo malo no resultan derivaciones —ni siquiera la de volverse malo.[301] Aprender eso, sin embargo, requiere de un laborioso proceso evolutivo. Mientras la sociedad está todavía diferenciada por estratos y supone una integración por medio de la cúpula a la cual se atribuyen cualidades morales, no es

[300] Véase el "law of crossing" de Spencer Brown (*op. cit.,* p. 2): "The value of a crossing made again is not the value of the crossing".

[301] En breve volveremos a eso; véase pp. 595s.

posible lograr una neutralización moral del código de estos medios;[302] falta además algo de esa facilidad de ir del valor al valor opuesto, lo cual obliga a insistir en criterios de control propios del sistema.

En esta facilidad de cruzar de un lado al otro vemos una variable decisiva para la evolución semántica de los códigos de estos medios. En la medida en que se simplifica ir del valor al contravalor y venir de regreso sin que el valor de partida haya entretanto cambiado, el código mismo se convierte en estructura invariable. Al mismo tiempo se hace más difícil (es decir más lleno de supuestos) que valores positivos (o negativos) de diferentes códigos se aglutinen entre sí. La pregunta de si alguien bello también dice la verdad, de si alguien rico también es poderoso, bueno y saludable, depende de condiciones imposibles de garantizar sistémicamente —los observadores, por cierto, lo deben tratar como una casualidad a la que no puede atribuirse estabilidad. Así, la evolución de estos códigos dirigidos a esquematizar el cruce (cosa a la que llamaremos "tecnización" en vista de la independencia de la operación respecto al contexto), sirve, al mismo tiempo, para hacer estallar una premisa decisiva en todas las sociedades estratificadas jerárquicamente: el principio de que en la cúspide (la nobleza, el soberano, Dios) todos los valores coinciden.

En cuanto se facilita el paso hacia el otro valor surge la libertad de contexto de la operación y con ello la ampliación de su ámbito —que de nuevo debe restringirse. Por eso en el transcurso evolutivo de los códigos se forma una semántica de criterios adicionales para determinar en qué condiciones la clasificación del valor positivo o negativo se lleva a cabo correctamente. A estos condicionamientos los llamaremos "programas".[303] Se adhieren a los códigos respectivos en calidad de enormes aparatos semánticos, y mientras los códigos logran sencillez e invariabilidad, el ámbito de sus programas se carga —casi como suplemento— de complejidad y variabilidad. Las "reservas" semánticas tanto del derecho como de la ciencia consisten, por ejemplo, de programas.

Los códigos señalan para su respectivo campo funcional el médium concerniente, es decir, un acoplamiento limitado —pero flojo— de posibilidades. Los códigos concurren en cada operación ya que de otra manera la operación no se podría coordinar con el médium y eventualmente tampoco con el sistema funcional correspondiente. A los códigos no es posible olvidarlos; en cambio, en el plano de los programas olvidar y recordar es posible dependiendo de con qué frecuencia se los convoca o, en su defecto, de si se los elimina de la

[302] Para problemas con las expectativas correspondientes de una literatura que opta positivamente en el siglo XVIII, véase Niels Werber, *Literatur als System: Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation,* Opladen, 1992.

[303] Volveremos a eso en p. 294s.

memoria. Sólo los códigos se regeneran forzosamente, sólo ellos definen la unidad del médium y eventualmente la del sistema funcional mediante una diferencia específica; en tanto, los programas pueden cambiar.

La fijación de la preferencia o postergación que distingue al código puede prescindir de las realidades psíquicas. Debe presuponer, desde luego, que por ejemplo en el caso del código del dinero existe un interés por la utilidad; y en el caso del amor, algún interés por su autorrealización. Pero mientras dichos supuestos motivacionales no se tornen improbables en la comunicación, funciona la comunicación orientada por los medios. Precisamente por esta preferencia-de-orientación los medios de comunicación simbólicamente generalizados son también apropiados como *medios de conducción*. Cumplen con la función de dirigir al fijar las preferencias y, al mismo tiempo, exponer condicionamientos *variables*. Con ayuda de la variación de los condicionamientos se puede averiguar si una comunicación hace o no una diferencia respecto a una preferencia específica —y, en todo caso, puede servir para redirigirla: mostrar más empeño en el amor, aducir más argumentos para demostrar la verdad, ofrecer más dinero para recibir algo deseado, variar el contenido de una orden o los medios de coacción, para imponerla. Lo estructuralmente importante aquí consiste en la diferencia de *código-de-preferencias-fijo y condicionamientos-variables* (programas). Cuanto más abstracto se formule un código, más débilmente se puede formar la preferencia. Piénsese, por ejemplo, en el principio de falsación de la ciencia que sólo admite como verdad lo que queda después de suficientes falsaciones. El valor positivo simboliza siempre la *capacidad de enlace* para las operaciones específicas del médium, mientras que el valor negativo simboliza tan sólo la *contingencia de las condiciones* de la capacidad de enlace. Por eso, siguiendo a Gotthard Günther[304] podemos decir también que los códigos de preferencia de los medios consisten en un valor de designación y en un valor de reflexión, *con exclusión de terceras posibilidades*. Con verdades —con amor, con propiedad, con poder— se puede hacer algo. Los valores correspondientes negativos sólo están disponibles para propósitos de control y producen el contexto mediante el cual la práctica del enlace del lado positivo puede volverse selección racional. ¿Qué pasaría con el dinero si siempre, a cualquier precio, tuviera necesariamente que pagarse y no se pudiera no pagar?[305]

[304] Véase: "Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte", en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, tomo III, Hamburg, 1980, pp. 136-182 (140ss.).

[305] Esta reflexión permite una mirada previa al problema de la inflación que vamos a tratar más adelante y que justamente pone en peligro esta condición (y con ello la codificación misma).

Como en el caso de los códigos, también aquí se trata de una regla de duplicación que reproduce lo que es —o lo que sucede— en una versión positiva y una negativa. Sin embargo, no se puede reflexionar el hecho de tratarse de una mera duplicación porque quien aplica el código lo debe usar como duplicidad y no como unidad.[306] Dicha duplicación —y esta reflexión también se debe eliminar— produce la base para el surgimiento de un sustrato medial con elementos acoplados de manera floja —por ejemplo, sumas de dinero que pueden pagarse o no; y luego el sustrato medial sólo tolera ciertas formas de acoplamiento firme y no otras —en el caso del dinero por ejemplo, transacciones a precios determinados. La unidad del código consiste también aquí en su forma, es decir, en el hecho de que cuando se señala un lado, el otro se da por supuesto y precisamente eso requiere binariedad, dado que las constelaciones de tres se vuelven poco claras.

La binariedad hace posible incluir en el valor su valor contrario, y viceversa. El valor es entonces a la vez identidad y diferencia, es decir, él mismo y no el contravalor —y de igual manera en el lado opuesto. De este modo se llega a una relación autorreferencial que se repite en sí misma, y en consecuencia a una forma que disuelve la diferencia de identidad/diferencia de nuevo en una diferencia —precisamente en una determinada distinción entre valor positivo y negativo, que se puede diferenciar de otras distinciones del mismo tipo de otros códigos. Esta peculiaridad se aparta radicalmente de todos aquellos intentos de atribuir la diferencia en última instancia a la unidad —ya sea mediante una fórmula religiosa o mediante el "espíritu" como fórmula de aquello que es "en sí mismo diverso". Como resultado, los medios (distintos entre sí) conducen a una semántica que ya no puede controlarse en términos de religión.

Pese a esta simetría formal entre el valor positivo y el negativo, hay una diferencia importante —si bien difícil de detectar— respecto a la codificación general sí/no del lenguaje. Primero, la diferencia se advierte como preferencia por el valor positivo. Más importante —aunque precisamente oculto por esta preferencia— es una confusión de dos niveles que un lógico tendría que mantener separados. El valor positivo se desempeña como preferencia, es decir, como símbolo de la capacidad de enlace y, *al mismo tiempo, funciona como legitimación del empleo del código mismo*. Simboliza lo que se distin-

[306] En la terminología que se introdujo más arriba (p. 142) esto quiere decir que la unidad del código sirve como el punto ciego sin el cual operar observando ni siquiera sería posible. Y se trata solamente del mismo estado de facto cuando uno se da cuenta de que cualquier reflexión de operaciones codificadas a la unidad de su propio código lo hace parecer una *paradoja*.

gue del contravalor y, *al mismo tiempo, legitima la distinción misma*. Los códigos de preferencia —y esto es lo que dificulta su tratamiento estrictamente lógico— hacen que se derribe la diferenciación por tipos —lógicamente necesaria.[307] Pero ésa es todavía una caracterización muy superficial. Formulado de manera más tajante, los códigos despliegan una paradoja básica —es decir, la paradoja de la unidad de una distinción— al prescribir la forma de un esquematismo binario en el que se pueden identificar valor y contravalor, se puede prohibir —como contradicción— su aplicación simultánea a un mismo objeto; y los terceros valores quedan excluidos.[308] Esto presupone, no obstante, que la unidad de la distinción misma no se reflexione, sino que el valor de preferencia colegitima su empleo. Como efecto, observador que utiliza la distinción se mantiene a sí mismo invisible; debe comprometerse únicamente con el valor positivo. La paradoja subyacente se despliega (se binariza, se digitaliza) y al mismo tiempo se oculta. La paradoja forma, entonces, uno de los principales impulsos para las teorías de la reflexión, de cómo se hacen necesarias sobre todo cuando los sistemas funcionales correspondientemente diferenciados deben referir cómo comprenden sus problemas de comunicación y cómo los resuelven. En la sociedad moderna esto se hace necesario porque ella no puede apoyarse más en ventajas de toda la sociedad (estratificación, moral), sino que se encuentra confrontada consigo misma en sus sistemas funcionales —con problemas de autolegitimación, de autonomía, de aplicación del código a sí mismo.[309]

Cuanto más rigurosamente se forman los códigos, más penetrantemente se distinguen de las valoraciones comunes de la sociedad. Aclaramos esto recurriendo al código del médium propiedad/dinero. Aquí sólo cuenta económicamente quién es propietario y quién no lo es; y ya que respecto a toda propiedad todos los demás son no propietarios, el código ofrece una inmensa redundancia de posibilidades de cambio. No obstante, en el juicio que hace la sociedad —y también en el juicio hecho por la política acerca de la economía—, parece ser

[307] Algunos ven en esto ya un argumento suficiente para la fundamentación paradójica de los sistemas sociales (véanse por ejemplo los teóricos del "double bind" o Yves Barel, *op. cit.*, especialmente pp. 53ss). Sin embargo, la necesidad *lógica* de distinguir tipos, niveles, lenguajes y metalenguajes es solamente una necesidad de la *lógica;* y si la lógica misma no es capaz de sostenerla, esto todavía comprueba poco para la fundamentación paradójica de los sistemas reales mismos.

[308] La lógica empleada con ello sí conoce la tesis de la identidad, la prohibición de la contradicción, así como la tesis del tercero excluido. No conoce la tesis del fundamento (*Satz vom Grunde*). Y si echa de menos esta tesis (o algo en su lugar) no puede apoyarse en axiomas lógicos sino solamente con la metafísica.

[309] Volveremos a eso en el capítulo 5, IX.

sobre todo significativa la diferencia entre rico y pobre —una forma, pues, totalmente diferente. Desde el siglo XVIII la economía, a pesar de estar ella misma codificada de manera tan distinta, se observa prioritariamente en vistas a la agudización de la diferencia entre rico y pobre —la cual en la actualidad (en contraste con la sociedad estratificada) ha perdido su función. Por eso la crítica de la economía política de Marx se puede leer también como crítica de la economía diferenciada, desde perspectivas de la sociedad total.

El grado más alto de esta diferenciación —grado en el que participan tan sólo unos cuantos medios— se alcanza cuando al cruzar el límite para transformar el valor en contravalor se requiere tan sólo de una negación.[310] En el código se facilita el cruce hacia el valor contrario, pero renunciando a cualquier implicación de valores de otros códigos. Los valores de los códigos no son convertibles entre sí. La posesión de dinero no puede convertirse en amor, ni el poder en verdad, o viceversa.[311] Queremos llamar *tecnización* de un médium a ese facilitar el paso que va y vuelve del valor al valor opuesto —técnica entendida como un descargarse por parte de los procesos de procesamiento de información, de asimilar y considerar todas las referencias de sentido que están implicadas.[312]

Podría aquí pensarse, en primera línea, en la lógica como forma de los cálculos científicos —aunque ésta es tan sólo un caso especial de tecnicidad. Hay otros métodos que logran un grado particular de tecnización a través de una estructura a la que llamaremos codificación secundaria. Los casos más notables son la codificación secundaria de la propiedad a través del dinero, y la codificación secundaria del poder a través del derecho. En ambos casos, el valor positivo se vuelve a duplicar: se puede usar la propiedad del dinero para efectuar los pagos o para no efectuarlos, y se puede usar el poder de manera conforme a derecho o de manera disconforme, aunque, evidentemente, ninguno de los dos está disponible si no se tiene alguna propiedad y si no se tiene algún poder. La codificación secundaria está relacionada con esfuerzos de

[310] Nos podemos dar cuenta de lo artificial de esta condición considerando que el esquematismo psíquico de placer y desagrado ni mucho menos su base neurofisiológica los llenan; sino que son dadas como diferencias cualitativas. La ausencia del desagrado todavía no da placer.

[311] Debería sobreentenderse que con ello no están excluidas interdependencias al nivel de las operaciones y de los programas. Es claro que se pueden hacer mejores investigaciones científicas con dinero que sin él. El que las independencias y las dependencias pueden ser realizadas conjuntamente se explica con la distinción entre codificación y programación. Volveremos a ello.

[312] Argumento algo parecido —aunque allí desde un enfoque teórico transcendental— al de Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Husserliana*, tomo VI, La Haya, 1954.

abstracción. Una vez monetarizada la propiedad, a la economía ya sólo le interesa la diferencia abstracta de propiedad y no-propiedad con relación a ciertas cosas o ciertos reclamos. Esta diferencia mantiene en marcha a la economía, pues hasta el más rico es un no-propietario respecto a la mayor parte de las cosas. El problema de la diferencia de ricos y pobres —cuando ya no sirve para motivar el trabajo— se endosa a la política. En cambio, la "crítica de la economía política" se dirige contra la tecnología monetaria del "capitalismo" que hace entrar en el cálculo empresarial los costes materiales y los costes de trabajo, prescindiendo del hecho de que la aportación del material y la aportación del trabajo al proceso de producción se distinguen en aspectos decisivos. Es importante tener presente estas codificaciones secundarias como ampliaciones de la tecnicidad, porque aun si no pueden entenderse como formas de aplicación de la lógica, son sin embargo ineludibles para la racionalidad moderna y para la distinguibilidad de los correspondientes códigos de los medios.

Otros medios, en cambio, se enorgullecen de no poder ser objetos de *tecnización*, sin entender esto como déficit sino como una especial particularidad suya. Esto es válido para el amor y es válido para el arte. Así, no es casual que en ambos casos lo general se ponga de relieve en lo particular: en el amor, el sujeto único; en el arte, el objeto único. Históricamente, a partir del siglo XVIII este contraste se refuerza como reacción al desarrollo de los medios tecnizados; y una de las consecuencias que se derivan es que los medios amor y arte —formados de manera contraestructural— deben renunciar a algunas características de los otros medios, sobre todo a la capacidad asegurada de formar sistema.

Con todas estas particularidades, los códigos realizan también los atributos generales de toda forma: trazan un límite que es posible cruzar, aunque exige tiempo. Por ello, los medios codificados son siempre medios temporalizados. Se debe partir del valor (o del contravalor) —por ejemplo, se debe saber si se es o no propietario de una cosa. Pero luego se puede pasar al contravalor con una operación adicional —se puede vender o comprar y después encontrarse en una situación posterior que a su vez exige tiempo para otras operaciones. Entonces la diversificación de los medios siempre produce también diversificación del tiempo y, con ello, tiempos particulares de los diferentes ámbitos mediales —que no necesariamente deben estar coordinados entre sí; aunque todo lo que sucede de facto sucede simultáneamente.

2. Queremos tratar por separado otra propiedad de los códigos de preferencia, la cual no sólo sirve para comparar entre sí los medios de comunicación simbólicamente generalizados, sino también permite observar los efectos de su diferenciación. Llamamos a esta propiedad *autocolocación* del

código en uno de sus valores —el cual para esta función se caracteriza como valor positivo.

La unidad del código (como la de toda distinción) consiste en una forma que separa dos lados; estrictamente hablando, no puede representarse en tan sólo uno de los lados. Sin embargo, las preferencias realizan precisamente eso y así bloquean tanto la pregunta por la unidad del código como el problema de aplicar las operaciones codificadas al código mismo. Postulan en *lugar de eso*: la comunicación de una verdad es una comunicación verdadera; quien ama no puede (y no debe) evitar declarar su amor; la afirmación de la validación del derecho es cosa validada; la disponibilidad es un carácter de la propiedad por la cual la cesión de propiedad queda cubierta por la propiedad. El mismo artificio se usa para los valores opuestos: la prueba de la no-verdad es en sí misma una operación verdadera, etcétera. El código, por así decirlo, se autoriza a sí mismo la operación sin por esto *tener que recurrir a valores superiores*.[313]

La autocolocación no se tematiza, permanece latente. Así, se sustrae al riesgo de provocar un sí o un no al dar-a-conocer. En este sentido preciso las partes positivas y las negativas de los códigos son "valores". La autocolocación del código usa y refuerza la asimetría del código, la diferencia entre valor positivo y valor negativo.[314] Una pequeña trampa, y el código se afirma como autónomo, puede evitar dirigir la mirada a la paradoja y sostener con todo esto una alta plausibilidad. Y sí: ¿qué pasaría si se pudiera refutar que no se tiene derecho a distinguir entre derecho y no derecho?

Si nos interesamos por esta forma no es sólo porque sea ingeniosa. Desde el punto de vista simbólico su beneficio reside principalmente en que desacopla al código de un apego riguroso a las asimetrías estructurales de la sociedad. Las diferencias de ciudad y campo, nobleza y pueblo llano, patrón y cliente, hombre y mujer, padres e hijos no pueden quedar codificadas, de este modo, con base en la preferencia. Hacen valer, en todo caso, dependiendo de estructuras presupuestas en la sociedad, la asimetría y la superioridad de uno de los lados; pero deben apoyarse directamente en las estructuras de la sociedad o —como dirían las teorías de la nobleza del siglo XVII— en la imaginación. Difícilmente se puede decir que la comunicación

[313] Los problemas lógicos relacionados con esto ya los hemos hecho notar en el primer punto.

[314] Un análisis más profundo podría descubrir aquí un fenómeno de *sobreposición*, una *superposition* en el sentido de Yves Barel, *op. cit.,* pp. 103ss. La preferencia por la capacidad de empalme dada, se usa una segunda vez para volver invisible la paradoja que surgiría si se debiera indicar la diferencia entre el valor positivo y el negativo como unidad, como *lo mismo*.

de la dama con su cochero (y la del cochero con la dama) es una comunicación noble. En lugar de esta simple autocolocación, las formas verbales más elaboradas, los ceremoniales, etcétera deben introducir una y otra vez la diferencia de *status* en la comunicación. Esto funciona, existen muchos ejemplos. Pero esta solución depende de la interacción concreta entre los presentes. No se deja traducir en escritura, y la imprenta la reduce a una situación totalmente marginal de la comunicación importante de la sociedad. Los medios de comunicación codificados con base en la preferencia se revelan ahora como adquisiciones evolutivas que presentan una evidente superioridad. De aquí se puede comprender por qué, después de la introducción del libro impreso, tales adquisiciones contribuyen más y más a cambiar la forma de diferenciación de la sociedad, en el sentido de formar sistemas funcionales codificados con base en la preferencia.

No sólo los medios de comunicación simbólicamente generalizados han desarrollado un código con base en la preferencia, también lo ha hecho la moral. La comunicación que define algo como bueno (o como malo) es una comunicación buena. Éste es un momento importante de la técnica del compromiso a la que recurre la moral, porque quien ha definido algo como bueno (o como malo) si la comunicación fue buena se esforzará por corregirse. De Aristóteles en adelante este problema se resuelve mediante un rodeo de tipo cognitivo: se quiere siempre el bien pero es posible incurrir en el error. También ésta es una solución elegante y también aquí se reconoce de inmediato que de esta manera se ha conseguido una importante independencia de las asimetrías estructurales de la sociedad. Nobleza y pueblo, citadinos y campesinos, ricos y pobres, hombres y mujeres están expuestos a un juicio moral por diversas que sean las expectativas que deban satisfacer.

Esta comunidad entre moral y medios de comunicación simbólicamente generalizados explica una situación de competencia que dura hasta el siglo XVIII, si no es que hasta el día de hoy, si se toma en serio a los rezagados. La diferenciación de los medios, que había ya empezado en la cultura griega clásica de las ciudades-Estado, se integra, por lo menos en los textos de Aristóteles, aunque también en los supuestos de la retórica, mediante la ética de la forma de vivir citadina. Aún la crítica de los estamentos en el siglo XVIII —por tratarse de crítica de la sociedad— apela primordialmente a la moral. Algo parecido es válido para los movimientos de protesta de nuestros días. No obstante, la diferenciación por funciones del sistema de la sociedad utiliza sin lugar a dudas los códigos de los medios y no la moral; por la razón obvia de que aquí no se trata de unidad sino de diferencia. En otras palabras, los medios dependen de la *neutralización de las exigencias morales* ya que de otro modo se llegaría a amalgamas y la carga motivacional recaería sobre la

moral —sin ser para ello muy confiable. Si, con todo, se establece una comunicación que opta moralmente a favor (o en contra) de los valores de los medios de comunicación, por este intermedio no se aprecia nada sobre dichos valores, sino únicamente sobre las convicciones morales de quien así comunica.[315] De esta forma parece conformarse un síndrome nada inofensivo en el cual la sociedad utiliza para su reproducción en el plano de la exigencia los códigos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, y activa a la moral para criticar precisamente ese estado de cosas —por ejemplo para criticar el orientarse por el dinero. Volveremos sobre eso en más de una ocasión.[316]

3. A través de la codificación, los medios de comunicación simbólicamente generalizados se estructuran de modo autorreferencial y se diferencian como conjuntos de operación clausurados. De esto se distingue la *reflexividad procesual*, que se encuentra en todos los medios plenamente desarrollados. Ya la comunicación normal es reflexiva desde el momento en que puede aplicarse a sí misma y a sus propios resultados.[317] Por decirlo de otro modo, se orienta a sí misma dentro del retículo autoproducido de su propia reproducción. Para esto en el ámbito de los medios de comunicación simbólicamente generalizados son válidas condiciones especiales que precisamente por el hecho de circunscribirse a medios particulares amplían el alcance de esta posibilidad. También los procesos que se desarrollan en el ámbito de comunicación de un médium pueden ser aplicables a sí mismos, pueden ser objeto de sí mismos. En el médium de la verdad existe investigación sobre la investigación, y hay enunciados verdaderos (o falsos) sobre la verdad (o falsedad) de los enunciados. Las relaciones de valor pueden ser ellas mismas valoradas —por ejemplo, desde el punto de vista de su función ideológica. A partir del ideal se hace

[315] Véase para eso con más detalle Niklas Luhmann, "Wirtschaftsethik - als Ethik?", en Josef Wieland (ed.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft,* Frankfurt, 1993, pp. 134-147; del mismo autor: "Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik", en Peter Kemper (ed.), *Opfer der Macht: Müssen Politiker ehrlich sein?*, Frankfurt, 1993, pp. 27-41.

[316] Véase abajo p. 601s. y capítulo 5, XIV.

[317] En esto se ha interesado esencialmente la llamada "etnometodología", la cual, precisamente en virtud de este su interés, ha llegado a efectuar investigaciones que muestran que no se puede hacer uso demasiado frecuente de esta reflexividad y, en particular, que no se puede hacer uso para la investigación de los fundamentos últimos. El "*taking for granted*" es inevitable. Cf. Chua Berg-Huat, "On the Commitments of Ethnomethodology", en *Sociological Inquiry* 44 (1974), pp. 241-256. En contraste, aclararemos lo que puede ser adquirido con la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

patente quién lo necesita.[318] Amar al amor por amor del amor, amarse a sí mismo en la amada como amante (¡y sólo como tal!) es un conocido postulado de la semántica del amor. Que con dinero se puede hacer dinero es un hecho tan conocido como aplicar el poder al poder —por ejemplo, en la forma de elecciones políticas, o en la forma, dentro de la organización, del fenómeno de presionar a los subordinados.

Estos ejemplos muestran, al mismo tiempo, que dichas formas de reflexividad terminan por ser indirectas. Por eso su realización histórica ha sido difícil y sólo se ha logrado plenamente en la sociedad moderna. Esto es comprensible si se piensa que esta reflexividad no es sólo un caso de aplicación entre otros, sino la forma mediante la cual el médium alcanza su distinguibilidad y su autonomía y se afirma frente a las exigencias de los órdenes domésticos o de los estratos sociales. No es posible desarrollar investigación seria sin disponer de teorías y métodos que a su vez son resultado de investigaciones. El amor verdadero exige amar al amor, etcétera. Antes de estar operativamente listo para su empleo, el médium debe aplicarse a sí mismo. Decir que los medios producen un orden autosustitutivo es tan sólo otra versión de lo mismo. Los resultados obtenidos en el ámbito de un médium pueden transformarse únicamente mediante operaciones del mismo médium. No es posible invalidar verdades mediante pagos, sino únicamente mediante investigación. En ese sentido el médium se encarga de sí mismo y de sus propios resultados.

Los medios sólo pueden manejarse reflexivamente (es decir, aplicarse a los propios procesos y a los propios resultados) a condición de estar disponible el aparato necesario de indicaciones y distinciones. No debe llegarse a confundir con los objetos de otros medios. Se debe poder amar al amor y no sólo pensarlo. Sin embargo, cuando los medios se diferencian a través de una codificación propia producen la semántica especial en el mismo proceso que la precisa.[319]

Un observador ve en estos casos una paradoja desplegada, es decir, una última irresolución. Todo el poder surge del hecho de que el poder se somete al poder, y el poder supremo surge de la sumisión al poder inferior. A esto se le llama democracia. El mismo código de la verdad —desde el momento en que aquí hablamos de él— es objeto de enunciados verdaderos o quizás

[318] En estas diversas formas de la reflexividad descansan los motivos que han impuesto con fuerza una separación entre verdad y relaciones de valor (o, en la terminología del siglo XIX: entre cuestiones del ser y cuestiones del deber ser). Cf. también Niklas Luhmann, “Wahrheit und Ideologie”, en *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, Opladen, 1970, pp. 54-65.

[319] En eso consisten también los motivos por los que estos medios son dependientes de las anotaciones de la escritura y, para su pleno desarrollo, de la imprenta.

falsos. El dinero debe ser escaso para poder producir bienes en exceso, mientras que en la realidad es más bien válido lo contrario. Las relaciones de valor revelan su inconsistencia cuando se busca actuar en consecuencia y se constata que eso es sólo posible en la medida en que se infringen otros valores. No obstante, la paradoja que en última instancia está en la base de los medios no lleva al bloqueo de sus operaciones. Al contrario, es condición de despliegues creativos, de distinciones específicas de los medios, o de secuenciaciones temporales que ponen en sucesión lo que no es posible poner en simultaneidad. Primero hay una ley vigente y luego ya no; y nadie se escandaliza de que lo legal sea ahora ilegal y de que lo ilegal sea legal. Se trata tan sólo de ocasiones que ya han pasado.

4. Uno de los disolventes de paradojas más importantes reside en la diferenciación entre observación de primer orden y observación de segundo orden.[320] Y hacer posible una diferenciación de esa naturaleza es una de las características más notables de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Un investigador observa lo que otros investigadores observan. El que ama tiene como interés primario descubrir si la amada (o el amado) ama todavía. Los precios ofrecen la posibilidad de observar cómo los demás observan el mercado y si compran (o no) a un determinado precio.[321] El arte moderno permite interpretarse sólo si se reconoce cómo los artistas aplican sus recursos, es decir, cómo observan lo que hacen.[322] También las relaciones de poder dependen plenamente de la observación recíproca de las observaciones; de otra manera se tendría que recurrir continuamente a las amenazas o a la provocación de las amenazas para establecer qué comunicaciones quedan cubiertas por el poder. En todos estos casos no se observa a quienes participan de la comunicación, mediada por los medios, como objetos en vista de sus propias características para poder así predecir cómo actuarán. El interés está dirigido exclusivamente a observar lo que ellos observan, y esto incluye en muchos casos observar lo que ellos no observan.

Una vez establecida una observación de segundo orden, *toda* observación en el ámbito medial respectivo queda referida al plano de segundo orden. También el observador de primer orden se sabe observado por un observador

[320] Volveremos sobre esto, con mayor detalle en el capítulo 5, XXI.

[321] Véase, Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Markwirtschaft*, Frankfurt, 1988.

[322] Sólo por esto la *crítica de arte* se ha vuelto un oficio particular, en el cual la alabanza de la obra de arte en parte recae en quien ha encontrado el motivo por el que la obra de arte deba ser alabada y además se ha vuelto un oficio seguro porque aun la crítica áspera de la obra de arte se puede resolver como alabanza para el crítico.

de segundo orden, que puede ser él mismo.[323] Para el médium de la verdad este requisito se resume con la expresión "*empiria*". Por eso todos los condicionamientos del médium deben fijarse en el plano de segundo orden. De esta manera —con consecuencias enormes— la observación de primer orden queda libre y predispuesta a las sorpresas.

Con todas estas condiciones de circularidad autorreferencial, el médium determinado por un código se alza como unidad inconfundible. La operación elemental, la formación de estructura, el cambio de estructuras, el cruzar las fronteras del código y el cambio de planos, se efectúan en el mismo médium.[324] En este sentido los medios reivindican una competencia universal para toda aquella comunicación que cae en el perímetro de su empleo. Lo hacen en el sentido de abstracciones del tipo "en tanto que": 'en tanto' se trata de problemas y constelaciones de atribución del médium de la verdad, únicamente ese médium es competente. En el lenguaje de los *patterns variables* de Parsons se podría decir que los medios combinan "*universalism*" y "*specificity*":[325] Parsons considera justamente esta constelación como típicamente moderna a la cual las sociedades antiguas no podían aspirar.[326] El universalismo se refiere al ámbito de aplicación universal que no se encuentra delimitado por circunstancias externas; la especificidad se refiere a la distinción (aquí, el código) que está en la base de la observación.

5. Los códigos de los medios están abiertos a toda información y a todo dar-a-conocer propios de su esfera. Están predestinados a los impulsos casuales y preparados para ello. Deben, además, ser capaces de garantizar que en el sistema ambos valores sean utilizables, es decir, que no sólo se reconozca en lo jurídico lo legal sino también lo ilegal, y que en el proceso de especificación de las exigencias de aceptación se pueda llegar a un permanente cruce entre los valores del código. Así, por ejemplo, la falsedad de determinados enunciados está entre los argumentos más importantes de la búsqueda de la verdad; porque el puro rechazo de ésta no cumple por sí mismo con la

[323] Véase, en los inicios de la ciencia moderna y en referencia a la imprenta, Steve Shapin, "Pump and Circumstances: Robert Boyle's Literary Technology", en *Social Studies of Science* 14 (1984), pp. 481-520.

[324] Es importante el que precisamente esta idea fundamente también a la máquina de Von Neumann, la computadora.

[325] En particular, Talcott Parsons, "Pattern Variables Revisited", en *American Sociological Review* 25 (1960), pp. 467-483.

[326] Como muestran las difundidas objeciones en contra de la pretensión universalista de la teoría de sistemas, con frecuencia ni siquiera los contemporáneos están a la altura de este problema combinatorio, por más que Kant, de manera ejemplar, ya hubiera trabajado con abstracciones del tipo de "en la medida en que".

función del médium. Esto significa también que, tomados por sí mismos, los valores positivos no pueden tener (en el sentido clásico de *kritérion*, *kánon*, *regula*) la función de criterios que orienten la elección de ese mismo valor. Por ejemplo, la verdad —como hoy se reconoce universalmente— no es un criterio de verdad.[327] Y también tener propiedad no es ningún criterio de proceder económico. Más bien, lo típico hoy día es que quien pretende conservar su propiedad pierde riqueza, y quien quiere conservar (o multiplicar) su riqueza debe estar permanentemente haciendo cambios en los asuntos relativos a la propiedad. El médium se desempeña como médium de transacción, y la propiedad no es concepto general para bienes de distinto tipo. Finalmente, la superioridad en el poder o la simple legalidad de una práctica de poder, no constituye un criterio para aplicar el poder. Parsons, en analogía con el dinero, hablaba de la necesidad de "deshacerse" de poder, y la razón no puede residir en el valor positivo del código solamente.

Por tanto, debe haber algunas condiciones ulteriores que establezcan en qué circunstancias la atribución del valor positivo y en qué circunstancias la atribución del valor negativo son correctas o falsas. Llamaremos programas a tales condiciones, y, en todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados, distinguiremos —correspondientemente— entre codificación y programación. Esta distinción resuelve muchos problemas que desde la simple perspectiva teleológica (orientada al fin, pragmática con respecto al valor) serían irresolubles. Una distinción así es —al mismo tiempo— la condición por la cual los medios pueden generar complejidad.

Como se puede ver con facilidad, se trata de una distinción de distinciones, es decir, de una forma de formas. La codificación asegura la diferenciación y la especificación de un médium a diferencia de otros, y por eso la programación sólo puede realizarse de manera específica al código. Para el médium de la verdad, por ejemplo, los programas toman la forma de teorías y métodos; para el poder jurídicamente codificado toman la forma de leyes, de decisiones de los tribunales, con efectos prejudiciales y contratos; el médium del dinero se reespecifica en la forma de programas de inversión o programas de consumo, que luego se controlan por medio de balances o presupuestos; para el médium del amor parece que el recuerdo de una historia común asume la función correspondiente de delimitar las posibilidades. Todo esto, sin embargo, debería ser objeto de estudios ulteriores. Aquí lo impor-

[327] Cf. sólo Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, 1972, pp. 317ss. El hecho de que las teorías de la verdad con frecuencia descuiden esta idea e introduzcan en el concepto de verdad momentos de fundación (coherencia, consenso, etc.), demuestra, sin embargo, lo nueva e improbable que es esta idea.

tante es la prueba de que tales programas deben estar subordinados únicamente y tan sólo a un código y que no pueden fluctuar de médium a médium. Una teoría no es una ley, y quien invierte en una relación amorosa no actúa empresarialmente.

Además de esto, la codificación y la programación se distinguen, como ya ha sido mencionado, desde el punto de vista de la invariabilidad —o de la variabilidad. No se puede cambiar un código. Y un intento de hacerlo significaría tan sólo que se pone como fundamento de la comunicación otro médium simbólicamente generalizado, o bien que no se pone ninguno. En el nivel de los programas, en cambio, se puede organizar la variabilidad. Los ejemplos que hemos referido arriba debieron haberlo mostrado suficientemente.

Por último, se debe considerar que todos los valores que se excluyen, en este nivel, debido a la binariedad del código pueden reintroducirse como puntos de vista de la elección del programa. Una obra de arte debe satisfacer el código propio conformidad/disconformidad o, para decirlo a la manera tradicional: bello/feo. Pero en la elección del tema (*sujets*) es posible "politizar" la obra de arte o tomar en consideración sus posibilidades de venta.

6. Los medios simbólicamente generalizados operan —como toda comunicación— en acoplamiento estructural con la conciencia de aquellos sistemas psíquicos que participan en la comunicación.[328] Este acoplamiento estructural implica incluso el cuerpo vivo de los participantes. En los sistemas de interacción, por ejemplo, deben estar presentes corporalmente para contribuir al acontecimiento comunicativo. Por eso la comunicación se refiere continuamente a las personas y así da por supuesto que dicha referencia está cubierta por la realidad de sistemas autopoiéticos altamente complejos, pero opacos. Como esto —en la perspectiva opuesta— también tiene validez para los sistemas psíquicos, se puede hablar de *interpenetración*, tomando prestada esta fórmula del aparato conceptual de la teoría parsoniana del sistema general de la acción.

La necesidad de tomar en cuenta en la comunicación a la corporeidad puede denominarse *simbiosis*, y los correspondientes medios de expresión serán *símbolos simbióticos*. Los símbolos simbióticos ordenan la manera en la cual la comunicación se deja irritar por la corporeidad, es decir, la manera en la cual los efectos del acoplamiento estructural se procesan en el sistema de comunicación sin hacer estallar la clausura del sistema y sin tener que recurrir a una operación no-comunicativa. Una diferenciación de los medios simbólicamente generalizados vuelve indicada una correspondiente diferenciación de aquellos símbolos simbióticos que se utilizan en el ámbito de los medios

[328] Volveremos sobre esto nuevamente en el cap. 4, XIII.

—ya que la referencia a la corporeidad se hace necesaria cada vez en un sentido más altamente específico; mientras que en lo restante puede dejarse de lado que los seres humanos participan corporalmente.[329]

En lo que respecta a la verdad, el símbolo simbiótico se refiere a la corporalmente posible *percepción* o, más precisamente: a la posibilidad de percibir la percepción de los otros. Seguramente ésta no es la última instancia de decisión, como se creía en las antiguas teorías empiristas, porque aun cuando se afirme que se ha percibido algo se puede siempre discutir qué es lo que se ha percibido.[330] Tampoco se correlaciona lo realizado por la investigación con la cantidad y univocidad de las percepciones científicamente garantizadas.[331] No obstante, la percepción de la percepción de los otros ofrece irritación e indudablemente no puede ignorarse.

En la esfera del médium del amor se encuentra una correspondencia precisa en el uso simbiótico de las referencias sexuales. De manera similar al caso de la verdad, en el caso del amor tampoco se encuentra al símbolo simbiótico como resguardo de la comunicación mediante un fundamento motivacional profundo, sino como fuente de irritación que debe incorporarse a la semántica. Por eso, tanto en el caso de la percepción como en el de la sexualidad se llega —en el curso de la diferenciación moderna de estos medios— a una revalorización de sus símbolos simbióticos.[332] Ya no se adjudican —en el contexto de una arquitectura jerárquica del mundo— al ámbito "más bajo" (por ser algo en común con los animales) de la sensualidad, sino que se incluyen en los condicionamientos de los medios. Para la sexualidad entonces la distinción-guía es: con o sin amor. En un caso culmina en el matrimonio; en el otro, nace una contracultura de la obscenidad.[333]

[329] Véase Niklas Luhmann, "Symbiotische Mechanismen", en *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, 1981, pp. 228-244; *Macht*, op. cit., pp. 60ss.; *Liebe als Passion*, op. cit. en particular pp. 137ss.; y *Soziale Systeme*, op. cit. pp. 337ss.

[330] En esto, un notable estudio de casos es el de Harold Garfinkel, Michael Lynch y Eric Livingston, "The Work of Discovering Science, Constructed with Materials from the Optically Discovered Pulsar", en *Philosophy of the Social Sciences* 11 (1981), pp. 131-158.

[331] Sobre esto, véase Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (1939), reimpresión de New York, 1968, pp. 111ss.

[332] Para la revalorización de la sexualidad desde mediados del siglo XVIII, cf. Edward Shorter, "Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe", en *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1971), pp. 237-272; Aram Vartanian, "La Mettrie, Diderot and Sexology in the Enlightment", en *Essays on the Age of Enlightment in Honor of Ira O. Wade*, Ginebra, 1977, pp. 347-367.

[333] Sobre los modos con los que esta contracultura se inicia y encuentra sus fundamentos en la imprenta, cf. David Foxon, "Libertine Literature in England 1660-1745", en *The Book Collector* 12 (1963), pp. 21-36, 159-177 y 294-307.

Propiedad y dinero en relación con la simbiosis se refieren a las *necesidades*. Ya en el mundo antiguo se reconocía que ningún ordenamiento de la propiedad podía simplemente ignorar las necesidades corporales agudas de los demás. La vida en los límites de la subsistencia confería derechos particulares y, en casos extremos, existía el hurto en estado de necesidad que no se perseguía penalmente.[334] El paso a la economía monetaria transforma esta semántica: ahora, por una parte, se presupone que cada uno puede satisfacer sus necesidades mediante trabajo asalariado, con tal de que lo quiera; y, por otra, se logra un concepto generalizado de necesidad que comprende todo aquello a lo que puede orientarse la producción. El médium de la economía no toma en cuenta —en sus condicionamientos— la simbiosis con seres humanos que se mueren de hambre, y con eso el problema se vuelve político.

En el caso del poder el símbolo simbiótico se llama *violencia física*. En toda sociedad existen otras muchas fuentes de poder: por ejemplo, la concesión regular de ventajas cuya supresión puede usarse como amenaza, aunque contra la fuerza física superior no se puede hacer nada. El sistema político que usa el poder como médium debe por eso concentrar sus decisiones sobre el empleo de la violencia física; y precisamente eso sucede hoy día con el auxilio del derecho. Se puede, con Parsons, considerar el control de la fuerza física como base del aseguramiento (*real assets*) del médium del poder.[335] La violencia física, sin embargo, es al mismo tiempo fuente de irritación porque quien la pretende usar como *símbolo* simbiótico —y no como forma propia de proceder— no puede ignorar que una vez que la violencia se desata él no controla el condicionamiento. Las manifestaciones de nuestro tiempo que tienden a la violencia (o aun únicamente a la exhibición en masa de la presencia corpórea) ilustran este problema.

Los diversos símbolos simbióticos de los diferentes medios poseen numerosos rasgos en común. En todos los casos resulta una estrecha conexión entre aplicabilidad y susceptibilidad a la perturbación derivada de activar los acoplamientos estructurales de los sistemas. En todos los casos el símbolo —precisamente por ser símbolo— es objeto de interpretación cultural. Así hasta una mirada impertinente puede servir como comienzo de la violencia física, o un día sin cerveza o tabaco para crear un estado de emergencia. Mucho depende de la sensibilidad educada. Quien en la oscuridad de una tumba

[334] Véase, por ejemplo, P. J. Montes, "Precedentes doctrinales del 'estado de necesidad' en las obras de nuestros antiguos teólogos y jurisconsultos", en *La Ciudad de Dios* 142 (1925), pp. 260-274, 352-361.

[335] Cf. Talcott Parsons, "Some Reflections on the Place of Force in Social Process", en Harry Eckstein (ed.), *Internal War: Problems and Approaches*, New York, 1964, reimpreso en *id.*, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 264-296.

egipcia quiere “ver” inscripciones o pinturas murales precisa de cierta experiencia, y eso significa que el médium depende más fuertemente de la especificidad de los acoplamientos estructurales. Pero antes que nada, todos los símbolos simbióticos tienen necesidad de *prohibir la autosatisfacción*. Dependen de que el cuerpo se use conforme a los condicionamientos sociales y no inmediatamente según lo que la conciencia le sugiera. Así se explica que la sexología positiva del siglo XVIII haya provocado al mismo tiempo una disposición francamente neurótica frente a la masturbación; se explica que, pocos decenios antes, la ciencia dependiente de la percepción controlada debió rechazar toda referencia a la intuición (en el sentido de contemplación que se satisface a sí misma) como variante del fanatismo;[336] y todavía con mayor razón, se explica que el poder político del Estado soberano no pueda tolerar en su territorio ningún hecho arbitrario violento y sólo pueda admitir guerras entre los Estados. En esto es notable también que las prohibiciones de autosatisfacción remitan a la codificación de los medios. Para Pascal esto significa: dado que la ciencia carece de un acceso directo-intuitivo a la verdad como lo reclama para sí la religión, debe discurrir por el fatigoso rodeo que pasa por el rechazo de las hipótesis contrarias.[337] E igual para el caso del poder: está claro que una diferencia general estabilizada de superioridad/inferioridad es capaz de resistir sólo si no todos disponen de medios propios de violencia física que obligaran a decidir cada vez la cuestión del poder mediante la lucha.

Por último, se aprecia algo sorprendente: a través de los símbolos simbióticos los medios se vuelven dependientes de la *organización*. Eso es evidente ahí donde el control de la violencia física requiere de decisiones además de organización militar y de policía. Pero también la preparación de percepciones relevantes para la verdad, hoy en día requiere de organización si no se quiere estar expuesto a la casualidad. Lo mismo tiene validez para la satisfacción de las necesidades mediadas por el mercado. Y recientemente aun la sexualidad se ha vuelto dependiente de prestaciones de la organización, es decir, de prestaciones de la industria farmacéutica. Detrás de la referencia externa y de la irritación, ocasionadas por el acoplamiento estructural con la conciencia y con el cuerpo, vuelve a emerger la propia sociedad. La última seguridad no se encuentra en controlar los cuerpos —como pensaba

[336] Como la expresión fanatismo, habitual en esa época, lo deja entender: un viejo problema de la religión se agudizó a partir del rápido incremento de las *visiones* no autentificadas (pero que podían ser utilizadas por la política de la Iglesia y por los monasterios y que podían examinarse como una realidad corpórea) en el tardo Medioevo.

[337] Véase *De l’esprit géométrique et de l’art de persuader*, cit. de *Œuvres* (éd, de la Pléiade), París, 1950, pp. 358-386 (369).

la vieja doctrina de las pasiones y de la razón— sino en el funcionamiento de las organizaciones.

7. La función de la comunicación simbólicamente generalizada es la de condicionar las selecciones de tal manera que las comunicaciones se acepten aun cuando una pretensión así sea algo improbable. En relación con el éxito efectivo de la motivación, entonces, un médium simbólico puede ser demasiado o demasiado poco usado. Llamamos *inflación* al primer caso y *deflación* al segundo.

El estímulo para generalizar esta distinción (usada originariamente sólo para el dinero) lo dio Parsons, aunque sin brindarle un desarrollo conceptual amplio.[338] En el marco de la teoría general del sistema de la acción basta con un anclaje en "activos reales"[339] (*Realien*), que hacen posible la acción y, además, una analogía con las inflaciones o deflaciones del dinero. Por el contrario, nosotros nos encontramos en una situación teóricamente más difícil. ¿Qué significa "demasiada" y "demasiada poca" motivación provista de éxito?

No vemos el problema en el grado de "cobertura" del médium a través de "activos reales" (lo cual ni siquiera bastaría para la teoría del dinero), sino en la *confianza*[340] en relación con *la utilización* posterior del sentido reducido por la comunicación (circulación). Esto puede (pero no tiene que) depender del "grado de cobertura" mediante los 'activos reales', y, ante todo, existen diferencias importantes entre los medios particulares respecto a la pregunta de qué es lo que se desempeña como cobertura real.

Se llega a inflaciones cuando la comunicación deja a descubierto su potencial de confianza, es decir, cuando presupone más confianza de cuanta puede producir. Se produce deflación en el caso contrario, es decir, cuando no se utilizan las posibilidades de obtener confianza. En el caso de la inflación el

[338] Cf. Talcott Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen, 1980, particularmente en pp. 211ss.; Talcott Parsons y Gerald M. Platt, *The American University*, Cambridge, Mass., 1973, pp. 304ss. Cf. además Rainer Baum, "On Societal Media Dynamics", en Jan J. Loubser *et al.* (eds.), *Explanations in General Theory in Social Science*, vol. 2, Nueva York, 1976, pp 579-608. También David A. Baldwin, "Money and Power", en *The Journal of Politics* 33 (1971), pp. 578-614 (608ss.), aunque tiene una actitud crítica ante el concepto de medios, ve aquí un modo de poner la pregunta que puede desarrollarse.

[339] Véase también Stefan Jensen, *Systemtheorie*, Stuttgart, 1983, p. 57, como ejemplo de inflación "circulan demasiadas palabras (símbolos) en contraste a demasiado pocas realidades —se habla demasiado del amor y se práctica demasiado poco".

[340] Sobre esto más de cerca, Niklas Luhmann, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3ª ed., Stuttgart, 1989 —en castellano: *Confianza*, Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1996. Cf. también Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations,* Oxford, 1988.

médium reacciona devaluando los símbolos; en la economía, medida por el aumento de precios. En el caso de la deflación, el médium reacciona con condicionamientos que producen restricciones excesivamente fuertes, es decir, reacciona reduciendo la circulación. El cálculo basado en la ulterior aplicabilidad (liquidez) de los símbolos mediales presupone un cálculo del cálculo de los otros. Así, pues, se cuenta con inflación y deflación una vez instalado el médium en la observación de segundo orden. Se alcanzan casos límite de inflación cuando se considera que las correcciones a la inflación (devaluaciones) ya no son suficientes y la aceptación de los símbolos se rechaza. Se alcanzan casos límite de deflación cuando los condicionamientos intervienen de manera tan extrema que ya no dejan lugar a ninguna comunicación. También en este caso la aceptación se rechaza porque bajo esas condiciones se tiene la seguridad de que no se puede hacer nada con los resultados. En estos casos de (hiperinflación/hiperdeflación) vuelve a surgir la originaria improbabilidad de admitir comunicaciones de contenidos tan extremos —aunque eso se verifica ahora en sociedades desarrolladas que ya no pueden tolerarlo. Sólo los casos límite de rechazo de las correcciones pueden considerarse como desconfianza, mientras que en los demás casos se trata de mantener la confianza en forma más trabajosa.

La *verdad* padece inflación cuando ofrece más posibilidades de empleo de cuantas pueden realizarse.[341] Para las *relaciones de valor* se encuentra un ejemplo notable ya antes de su diferenciación, es decir, en los movimientos devocionales del siglo XVII y en la invención simultánea del concepto de "moda".[342] Bajo condiciones actuales los valores pasan por fenómenos estables ante la inflación, dado que ni se perjudican ni se requiere devaluarlos cuando se constata que con ellos no se puede hacer nada. Se sigue el consejo

[341] Un estudio de casos, relacionado con esto, es el relativo a la inflación de la filosofía kantiana en el último decenio del siglo XVIII; para el estudio de este caso véase Niklas Luhmann, "Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft: Von der Philanthropie zum Neuhumanismus", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 2, Frankfurt 1981, pp. 105-194. Otro ejemplo, que ha de reportarse a un interés por los individuos sugerido societalmente, lo trata Wolfgang Walter, *Vererbung und Gesellschaft: Zur Wissenssoziologie des Hereditären Diskurses*, tesis doctoral, Bielefeld, 1989.

[342] Alban J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest: From Descartes to La Bruyère*, Oxford, 1962. p. 113, en consideración a las consecuencias, habla de un "debasement of spiritual currency". En el jansenismo, en el pietismo, etc., se llegó a un contramovimiento fundamentalista. En los Estados Unidos actuales, Parsons distingue en la religión, *trends* inflacionarios (*social activism*) y *trends* deflacionarios (*fundamentalism*), cf. *op. cit.* (1980), p. 212. En Richard Münch se encuentran reflexiones similares para el ámbito de la moral (moderna). Véase: "Moralische Achtung als Medium der Kommunikation", en *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 214ss.

de la moda y se pasa a otros valores. El *amor* padece inflación cuando ofrece una consideración del mundo del otro más alta de lo que es posible traer a la vida práctica; la novela —y ahora la novela trivial y los filmes correspondientes— son los que lo aprovisionan de inflación permanente —no sin que en la literatura se den tendencias contrarias deflacionistas. Inflaciones del *médium dinero* se presentan cuando el dinero no puede reutilizarse con el valor que se recibió.[343] Se producen inflaciones en el arte, principalmente cuando se renuncia a la "dificultad" de la producción de obras de arte y a la consecuente escasez, cuando, por lo tanto, el arte se abstrae de la capacidad. Entonces, pueden presentarse inflaciones de manera simultánea con deflaciones, en la medida que las modas, el cultivo de los nombres y el mecanismo de las galerías llevan a sobre valorar las obras de algunos artistas y a infravalorar las de otros. Finalmente, en el caso del *poder*, la inflación se halla en que se ofrece una política que no se puede realizar.[344] La técnica moderna de comunicación política —que consiste en difundir sólo buenas intenciones— refleja ya una continua inflación, mientras que la devaluación de los símbolos tiene lugar porque a las palabras de los políticos se les hace un descuento de antemano. De vez en cuando es bueno recordar a los políticos, que sólo los dioses pueden transformar las relaciones mediante palabras.

Este panorama muestra que la función de los medios —proveer de éxito a una motivación improbable— tiende a la inflación. Los medios introducidos obligan a la confianza y a la confianza en la confianza de los otros, por ello tienen una crecida tolerancia a la inflación. De aquí que no tenga caso buscar situaciones —que se tuvieran como óptimas— de equilibrio en las que no se presenten inflación ni deflación. Puede haber, también, inflaciones y deflaciones simultáneas y sólo medios altamente centralizados —como, por ejemplo, el dinero— vuelven esa situación improbable. (Aunque se ha discutido la "estanflación", desde este punto de vista). Las deflaciones se manifiestan más bien bajo la forma de movimientos correctivos, por ejemplo, la insistencia en la empiria en contra de la "gran teoría" en la sociología norteamericana, los movimientos de regionalización de la política, el fundamentalismo en la religión. Se trata —en el caso de la inflación/deflación— de una forma de dos

[343] Debido a este motivo únicamente pueden tener validez como un índice de inflación los aumentos generales de precios, porque cuando se acepta dinero no está aún establecido en qué se gastará.

[344] Véase en el contexto de un estudio de caso histórico efectuado con los instrumentos teóricos elaborados por Parsons, Mark Gould, *Revolution in the Development of Capitalism*: *The Coming of the English Revolution*, Berkeley, Cal., 1987, en particular pp. 54ss. y 230ss. El rey de Inglaterra deja en descubierto los medios de su poder a falta de una subestructura administrativa suficiente, provocando de esta manera la revolución.

lados que traza una línea de separación que hay que entender tan sólo como límite que se ha de cruzar y no como estado de equilibrio perfecto.

8. Si los medios simbólicamente generalizados tienen la pretensión de ser universalmente utilizables y, en ese sentido, de desempeñarse de forma operativamente clausurada deben ofrecer una posibilidad de simbolizar la inclusión de la exclusión —así como la aritmética dispone del cero para con ello simbolizar como número algo que no es número. Esta metódica del cero se lleva a cabo de manera notable en el caso del dinero. Si el dinero sirve para observar la escasez, es decir, para convertir la escasez en operaciones, en el sistema del dinero debe también haber dinero que no sea escaso. Hoy día eso ya no se realiza recurriendo a referencias externas, como sería la circunstancia de que mercancías escasas como el oro pudieran restringir el dinero disponible. En lugar de este dinero-mercancía, el crédito del Banco Central sirve para regular la cantidad de dinero internamente en el sistema, en que casi de la nada hace que el dinero aumente o disminuya (se encarezca). Lo decisivo es que no se entienda esta metódica cero como liberación de la discrecionalidad o como admisión de influencias externas —en este caso, políticas—, sino como ligada con la autorreflexión del sistema en su situación histórica concreta.[345] Esto no funciona automáticamente, sólo cuando se comunica.

Reconocido el principio se encuentra el mismo estado de cosas en el caso del poder. El poder se basa fundamentalmente en la posibilidad de emplear sanciones negativas, especialmente la coerción física. Sin embargo, en la aplicación efectiva de estas sanciones el poder fracasa porque con ello no se puede alcanzar lo que propiamente se pretendía. Por eso la práctica del poder requiere de una permanente reflexión de la no-utilización de los medios del poder, un equilibrio constante entre la demostración de fuerza y evitar el cumplimiento de las sanciones. Y éste es también un problema de comunicación: se debe amenazar sin amenazar, se debe intentar dirigir únicamente con advertencias que remiten a estructuras y a condiciones, sin especificar lo que se hará si la orden no se obedece.

En el caso de la verdad existe un problema equivalente en el hecho de que se debe poder olvidar, para poder recordar. El médium de la verdad estiliza esta necesidad como problema de selección y proporciona razones para la selección preferida. Pero para el olvido no puede haber razones que no impidan el olvido mismo. En el caso del médium del amor la semántica histórica

[345] Para un tratamiento de este problema en términos de teoría de la comunicación, véase Michael Hutter, "Signum non olet: Grundzüge einer Zeichentheorie des Geldes", en Waltraud Schelkle y Manfred Nitsch (eds.), *Rätsel Geld: Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht,* Marburg, 1995, pp. 325-352.

encontró fórmulas paradójicas, las que denotan la improbabilidad del médium y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto que la improbabilidad del amor adquiere formas patológicas en el matrimonio. El amor exige que todo gesto (verbal y corporal) sirva a la observación y aun a la observación de la observación del amor. Examen tan permanente no lo aguanta una relación duradera. Por eso se deben encontrar formas de trato que hagan posible una no-demostración de amor, cuya comprensión comunicada cuenta, a la vez, como testimonio de amor.

9. Universalización y clausura mediante esta metódica del cero son a la vez precondición semántica y comunicativa para que se puedan diferenciar sistemas funcionales operativamente clausurados, específicos a los medios.

Proponemos —como última perspectiva de comparación entre los diversos medios— la pregunta de en qué medida están ellos en capacidad de desempeñarse como catalizadores para la formación de sistemas. Es evidente que existen conexiones entre la diferenciación de los medios y la diferenciación de los sistemas funcionales de la sociedad moderna. La economía moderna, evidentemente, presupone la codificación binaria de la propiedad a través del dinero, y la política moderna presupone la codificación binaria del poder a través del derecho. Estos dos ejemplos, por otra parte, ya muestran diferencias que sugieren que la formación de sistema sigue regularidades propias. De esta manera el sistema político y el sistema jurídico en cuanto sistemas autopoiéticos distintos se diferencian con códigos distintos, no así la propiedad y el dinero.[346] No hay pues ninguna congruencia que resulte automáticamente entre formación de medios y formación de sistemas; pero hay sin duda un predominio nítido de aquellos casos en los cuales un sistema se caracteriza por la utilización de un médium.

Ciertamente, la condición más importante de tal nexo es que el código de un médium sea idóneo para definir la unidad de un sistema a diferencia de otros sistemas de su entorno. Los medios sin codificación central (en particular las relaciones de valor) no tienen ninguna oportunidad de formar sistemas distinguibles. Y en efecto, si una operación se atribuye a la política o a la economía, al derecho o a una relación íntima, es punto que se decide a través del código por el cual se orienta.

[346] Puede sobre todo preguntarse si a esto no subyace un accidente histórico, es decir, el hecho de que en Europa precisamente en el siglo XI se llega a la diferenciación del sistema del derecho (no en último término en la forma del derecho canónico de la Iglesia católica y en razón del descubrimiento de las fuentes del derecho civil romano) y que esto acompaña el surgimiento del Estado territorial. Véase para esto Harold J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, trad. alemana, Frankfurt, 1991. Todavía falta por poner a prueba en todo el mundo esta singularidad.

Pero esto solo no basta. Las operaciones que el médium hace posibles (a pesar de la improbabilidad de la combinación de selección y motivación) deben ser idóneas para poner en marcha y clausurar un orden autopoiético de reproducción. Deben poder organizar recursivamente conectando anticipaciones y retrocesos, es decir, sin un acontecer aislado que aparezca solamente de vez en cuando. Los medios, en otras palabras, deben poder concatenar comunicaciones. En esto deben independizarse de la mismidad del acompañante mismo de la comunicación y de su memoria. Además, trae ventajas que la concatenación no se produzca de manera estrictamente lineal en una secuencia de uno-a-uno sino que quede abierta a ramificaciones y constelaciones imprevisibles. El vínculo establecido en una comunicación debe ser relevante para otras comunicaciones, aunque sólo más tarde se pueda decidir con mayor precisión el para qué. El arte puede satisfacer este requisito sólo con dificultades y por eso su potencial para formar sistema se queda corto. En cambio, el dinero satisface este presupuesto de manera óptima. Conserva su valor aunque cada pago borra el recuerdo de las estructuras que lo motivaron (precios, condiciones de la transacción);[347] queda, no obstante, en condiciones de emplearse de nuevo, en cantidades continuamente distintas, sin que jamás pueda surgir la más mínima duda acerca de si un pago es una operación del sistema de la economía.

En este contexto es además significativa la tecnicidad del código de la que ya hemos hablado anteriormente, es decir, el cruce (del valor positivo al negativo) es independiente de las numerosas constelaciones concretas de sentido, y está descondicionado psicológica y moralmente; todo esto sin perder claridad la opción entre el valor positivo y el valor negativo y sin necesidad de replegarse hacia generalizaciones vagas que requieran interpretaciones. Aun bajo este aspecto, el dinero representa un caso óptimo porque cuando se paga no existe ninguna duda de qué se paga y de cuánto se paga.

El saber verdadero y el derecho se dan en unidades cualitativas, sin embargo ellos mismos garantizan una alta capacidad de ramificación y reutilización —aunque requieren instancias (publicaciones, organizaciones) a las cuales poder referirse cuando la atribución de los valores del código no es clara. Quien regularmente toma aspirina para protegerse de un infarto cardíaco puede apoyarse —ante quienes se sorprendan— en resultados correspondientes de investigación. Si se impide la entrada al estacionamiento del edificio de la empresa de la cual se es accionista (o como se cree: propietario)

[347] Sobre las abstracciones con las que se reacciona a este hecho, véase Dirk Baecker, "Das Gedächtnis der Wirtschaft", en Baecker *et al.* (eds.) *Theorie als Passion*, Frankfurt, 1987, pp. 519-546.

es asunto que se aclara en los tribunales y no en la bolsa de valores. En el caso de los códigos altamente tecnificados y de sus correspondientes programas, es típico de los legos caer en la cuenta de que todo aquello en lo que originalmente habían pensado no es en absoluto relevante. Esto no por último significa que también se debe renunciar a la evaluación moral, pues la distribución de los valores (positivo/negativo) del código no se puede correlacionar con la distinción aprecio/menosprecio que la caracteriza.[348] Precisamente de esta eficiencia técnica depende que los medios puedan —y en qué medida— formar sistemas altamente complejos y operativamente clausurados, que se autodelimitan y se autorreproducen.

La reutilización ulterior de una selección alcanzada puede definirse también como *circulación* del médium. La expresión se hace comprensible únicamente desde el plano histórico dado que no puede tratarse en absoluto de 'círculo".[349] En última instancia se trata del aspecto dinámico de la diferencia médium/forma. Si bien todo acoplamiento del sustrato medial a formas vuelve a liberar al médium para la construcción de nuevas formas, en los sistemas autopoiéticos debe ser posible alcanzar algo más que una especie de simple pulsación y precisamente los medios simbólicamente generalizados están delineados para que se pueda hacer algo con las determinaciones alcanzadas. Funcionan como complejidad reducida, como absorción de incertidumbre, como premisas para ulteriores operaciones. Cada suma de dinero obtenida está disponible para pagos posteriores. Si ya se han establecido algunas verdades se puede partir de ellas sin necesidad de verificarlas de nuevo, y si ya existe poder capaz de imponerse cada uno puede tener en cuenta que los otros seguirán también los mandatos, y que no es uno el único ingenuo.

Por otra parte —y a este respecto el concepto de circulación lleva a error—, esto no significa que sean previsibles las operaciones de enlace. La circulación no es un concepto que adelante cálculo o planificación. El que paga no puede prever qué hará el destinatario con el dinero y, en caso de que bajo condiciones particulares eso quede sometido al control fáctico o jurídico, el destinatario siguiente será imprevisible. En los programas condicionales del dere-

[348] Esta es sólo otra versión de la evidencia que ya habíamos formulado y según la cual, una vez que los medios de comunicación simbólicamente generalizados se han diferenciado, la sociedad no puede imponer ya ningún supracódigo. Esto, sin embargo, no excluye —sino que, más bien, posibilita— que la moral a su vez sea libre de valorar lo que quiere y cómo lo quiere.

[349] Originariamente la metáfora del círculo tenía un significado cosmológico: simbolizaba la unidad de movimiento e inmutabilidad. Después, el siglo XVII se ocupó de llevar este símbolo del cielo a la tierra, aunque ni la circulación de la sangre ni la circulación del dinero presienten la manera rígida de un círculo.

cho la vista tampoco va más allá.[350] Baste como ejemplo la dificultad de valorar de qué manera un cambio en la ley de divorcio repercutirá en las relaciones de poder de los matrimonios. La circulación de los símbolos (de los medios) sirve ciertamente a la formación de un sistema, porque los símbolos sólo pueden circular en el sistema. Pero sería falso inferir de ahí la posibilidad de conducir al sistema. En particular la eficiencia técnica del médium en la estructura de su código y en la propagación de los efectos de enlace habla no a favor sino en contra de conducir al sistema.

Las diferencias en la capacidad para formar sistemas de los distintos medios de comunicación simbólicamente generalizados singularizan el rostro de la sociedad moderna. Estas diferencias —junto con otros factores— llevan a un crecimiento desigual de los sistemas funcionales y, por tanto, a un desigual servicio de las funciones, en lo referido al despliegue comunicacional y la visibilidad, sin que todo esto se fundamente en una racionalidad oculta o una jerarquía de las funciones. La sociedad no crece como levadura, no se vuelve uniformemente más grande, más diferenciada, más compleja, como pensaban las teorías del progreso del siglo XIX —las cuales podían pensar así porque concebían a la sociedad como sistema económico solamente. En cambio, la sociedad vuelve más complejos algunos ámbitos de funciones y deja que otros se atrofien. Este desequilibrio ha constituido siempre motivo de crítica de la civilización —ya sea sosteniéndose en lo religioso como lo hizo la filosofía de la Restauración; o en la razón, como Habermas. Sin embargo, investigaciones más recientes efectuadas en el ámbito de la cibernética y de la teoría de sistemas demuestran que éste es un fenómeno completamente normal, que sólo puede corregirse por la evolución.[351]

[350] Los juristas que abogan por una praxis decisional dirigida a las consecuencias, y hoy todos lo hacen, tienen ilusiones que parecen incomprensibles. De hecho, sin embargo, al final de la decisión no cuentan las consecuencias reales, sino únicamente aquéllas que el jurista, con juicio informado, quisiera producir o evitar. Con todo, hay voces sosegadas que quisieran reducir esto a orientarse a la apertura o cerradura de las posibilidades de decisión del sistema jurídico (por tanto a la regulación de la circulación del símbolo "validez del derecho"). Véase para esto Bernard Rudden, "Consequences", en *Juridical Review* 24 (1979), pp. 193-201, y aceptando esa dirección, Neil MacCormick, "Legal Decisions and Their Consequences: From Dewey to Dworkin", en *New York University Law Review* 58 (1983), pp. 253-258.

[351] Un punto de partida importante fue Magoroh Maruyama, "The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes", en *General Systems* 8 (1963), pp. 233-241 y las investigaciones sobre el *feedback* positivo que se relacionan con aquel trabajo. Cf. también Alfred Gierer, "Generation of Biological Patterns and Form: Some Physical, Mathematical, and Logical Aspects", en *Progress of Biophysics and Molecular Biology* 37 (1981), pp. 1-47; "Socioeconomic Inequalities: Effects of Self-enhancement,

Desde puntos de vista relacionados con la teoría de la evolución es también importante distinguir entre los medios de comunicación simbólicamente generalizados y los sistemas establecidos a través de ellos. Los medios pueden surgir y diferenciarse antes que existan los sistemas funcionales correspondientes. La codificación necesaria para la formación del sistema, la modelación de su programa y su semántica particular pueden prepararse sobre bases provisorias. Podemos buscar sus orígenes en la antigüedad. De forma especialmente visible estos desarrollos previos se pueden leer en la extensión de la economía monetaria de la antigüedad y después nuevamente desde la alta Edad Media, y también en el jurídicamente elaborado derecho casuístico con intentos (de proveniencia más bien romana, aunque también inglesa) de llegar a una sistematización de sus conceptos. Sin estos trabajos preparatorios no hubiera sido posible realizar el paso de una sociedad estratificada a una diferenciada por funciones. Como siempre sucede cuando se presentan estos *preadaptative advances*[352] es decisivo que se disponga de un contexto provisional, que estabilice estos avances preadaptativos, sin que todavía se hayan formado los sistemas que más tarde llevarán a la clausura operacional y a la autonomía autopoiética del círculo de funciones correspondiente. Porque cuando se llega a la formación del sistema se puede partir del presupuesto de que siempre ha habido operaciones del tipo necesario para ello y se puede comenzar a derribar gradualmente las delimitaciones impuestas por un orden más antiguo —por ejemplo la desintegración de las jurisdicciones feudales y clericales, los sistemas duales monetarios del Medioevo, la condición de siervos de la gleba, el vínculo de los nobles a la propiedad de la tierra.

XII. Medios de comunicación simbólicamente generalizados IV: autovalidación

Desde los comienzos de su desarrollo los medios de comunicación simbólicamente generalizados han reaccionado de manera *diversa* a problemas *diversos*, característica que los ha llevado a distinguirse tanto de la religión como también entre ellos. En el transcurso de la evolución de la sociedad las correspondientes delimitaciones se acentúan, especialmente en la medida en que los medios tienden a formar núcleos de cristalización para el proceso de diferenciación

---

Depletion and Redistribution", en *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 196 (1981), pp. 309-331; y *Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft*, 4ª ed., Munich, 1988, particularmente pp. 121ss.

[352] Volveremos sobre esto, con mayor detalle, en el cap. 3, VIII.

de los respectivos sistemas funcionales. Con eso se derrumba finalmente la justificación religiosa (o cosmológica, o referida a la naturaleza) de los medios y de su semántica. Tampoco sus códigos pueden ya anexarse a un único código moral de la sociedad. Por último esto conduce a la pregunta de ¿en qué se basa propiamente la disposición de aceptar los símbolos de los medios y de adoptar las restricciones correspondientes como premisas de una comunicación ulterior? Esta pregunta de la aceptación generalizada se ha discutido especialmente en relación con el médium del dinero, aunque también se plantea con todos los demás.[353]

Toda comunicación sucede concretamente como operación bajo el precepto de ciertas intenciones de sentido; se trata de la verdad de determinadas afirmaciones, del cumplimiento de ciertas órdenes, de la compra de objetos dados, de ciertos indicios de amor —o de indiferencia. No obstante, las comunicaciones particulares de este tipo nunca son automotivantes; remiten a la red recursiva de reutilizabilidad del mismo médium. Por eso aquí debe efectuarse en cada caso particular el doble efecto de condensación y confirmación del médium —la operación paradójica (por ir en contra flujo) de generalizar mediante especificación. Los símbolos de los medios producen, por así decirlo, los 'valores propios' de su propia recursividad. Dichos 'valores propios' (específicos de los medios) se forman cuando se reutilizan; por ejemplo, como valor del símbolo (sin-valor-en sí) del dinero. La formación de los 'valores propios' es consecuencia de un proceso de reutilización: de la aplicación de operaciones al resultado de operaciones anteriores del mismo médium. Pero ¿son los 'valores propios' a su vez condición de posibilidad de dicha reutilización?

Parece difícil admitir un argumento circular de esta naturaleza. Si se interroga a las teorías desarrolladas en los distintos medios se advierte que de manera típica se trabaja con referencias externas. El detentador de poder debe ser capaz de mandar tropas; el amante, de movilizar los sentimientos correspondientes. En las teorías de la verdad —a pesar de todas las escaramuzas del "constructivismo"— parece ser irrenunciable algún tipo de cobertura otorgado por la realidad externa. Sólo en el caso del dinero teorías de esta naturaleza se han vuelto crecientemente dudosas desde que la cobertura de los metales preciosos se considera innecesaria y desde que la cobertura de las monedas por divisas se vuelve una especie de autovalidación en vista de la volatilidad del dinero internacional.

Un argumento adicional remite a la confianza necesaria. De la señalada como tal se esperan dos efectos para establecer puentes entre referencia externa

[353] Cf. André Orléan, "La monnaie et les paradoxes de l'individualisme", en *Stanford French Review* 15 (1992), pp. 271-295.

y aplicabilidad interna, y entre generalización y especificación. La confianza en un aseguramiento externo hace posible depender del médium ante situaciones todavía no especificadas. Este es un argumento complicado oscurecido por la plausibilidad psicológica. Pero —como antes— se trata de disolver la diferencia entre generalización y especificación mediante la externalización —aunque sea confiando en la confianza de los otros y operando de esta manera bajo el manto protector de la "pluralistic ignorance".[354]

Estas consideraciones se simplifican en gran medida, si se concede que un médium es capaz de utilizar el *futuro* de sus propias operaciones como *foco de las externalizaciones*. El futuro es —y sigue siendo— externo en cuanto que nunca puede volverse realidad —siempre se aplaza de nuevo.[355] Todo sistema se encuentra como 'realidad realizada' sólo al final de su historia.[356] Aunque al mismo tiempo se puede probar en todo momento —en cada presente— si el futuro todavía mantiene lo prometido. Sólo se puede comprobar en el presente, aunque en cualquier presente, si otros todavía están dispuestos a aceptar dinero. Los amantes se juran fidelidad eterna —en el momento para el momento. Y como una situación sucede a la otra siempre se puede probar (por más autodestructivo que parezca) si el juramento es válido todavía. Puede ser que las verdades cambien mañana, sin embargo para que esto sea convincente las verdades nuevas deben ofrecer una explicación de aquello que las verdades viejas (como ahora se sabe) han explicado erróneamente. De otra manera no habría competencia por la sustitución.

Entonces es posible partir de la autovalidación de los medios e incluso desprender de ahí ciertos requisitos de forma. Sólo necesitamos una teoría del tiempo elaborada de manera suficientemente fina, que determine al presente como límite entre pasado y futuro. Siempre que las discontinuidades entre pasado y futuro se vuelven relevantes (y sólo así la aceptabilidad del futuro se vuelve problema), el presente es el lugar de quiebre y el sitio donde las expectativas pueden revisarse y renovarse; a la vez, es el único lugar (en el tiempo) en donde es posible actuar real y simultáneamente en el mundo. Los medios de

[354] Para eso véase Floyd H. Allport, *Institutional Behavior: Essays Toward a Reinterpreting of Contemporary Social Organization,* Chapel Hill, 1933. No es por coincidencia que Allport de ahí más tarde llegue a una teoría de psicología social propia que parte de la distinción entre "structure" y "event".

[355] Véase N. Luhmann, "The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society", en *Social Research* 43 (1976), pp. 130-152.

[356] Bernard Anconi lo expresa de una manera más dura todavía: "Le système est toujours à la fin des temps", aunque luego concede que eso no está en contradicción con lo abierto del futuro (véase "Apprentissage, temps historique et évolution économique", en *Revue internationale de sytémique* 7 (1993), pp. 593-612 —en particular 597s.).

comunicación simbólicamente generalizados —como toda comunicación— sólo pueden utilizar el presente para franquear la diferencia entre generalización y especificación (condensación y confirmación). Esto sólo puede suceder mediante la guía de las expectativas que el mismo médium produce y reproduce. En este sentido es posible hablar de autovalidación.

El problema entonces no está en la formulación tautológico-paradójica que se deja resolver en la dimensión del tiempo. El problema está más bien en la pregunta de si expectativas de futuro generalizadas a medios específicos pueden reproducirse bajo cualquier circunstancia; o si hay experiencias con la sociedad que lo impiden o por lo menos que lo debilitan decisivamente. No faltan indicios: la estabilidad de las contraposiciones mafiosas frente al poder estatal, la febrilidad de especulación resultado de que todas las inversiones de dinero son comerciables. Por tanto, la autovalidación de los valores propios de los medios debe considerarse como una adquisición evolutiva riesgosa, de la cual todavía no se sabe si bajo cualquier condición podrá cumplir, en todos los ámbitos de los medios, con lo que promete.

XIII. Comunicación moral

En la medida en que la sociedad atiende sus ámbitos funcionales más importantes a través de medios de comunicación simbólicamente generalizados —los que sólo son competentes para problemas especiales—, el significado societal de la comunicación moral cambia. Esto se reconoce con facilidad. Pero hasta hoy sobre ello no se ha desarrollado una conceptuación convincente. Esto puede lograrse tan sólo desde la perspectiva de un observador externo, es decir, no de manera moralmente definitiva ni mucho menos obligatoria. El texto sucesivo no debe entenderse entonces como si el autor quisiera poner en juego su autoestima moral.

La comunicación moral no se destaca de otras formas de comunicación por referirse a un determinado tipo de reglas o de máximas o principios que en cuanto morales o éticas se distinguen de otras, por ejemplo de las legales. Una delimitación mutuamente exclusiva no es posible ni siquiera para el derecho. Dicho de otro modo, la moral de ninguna manera es ética aplicada. Más bien se hace de su médium refiriéndose a las condiciones bajo las cuales los seres humanos se aprecian (o se menosprecian) a sí mismos y a los otros.[357]

[357] Para eso véase ya más arriba p. 186ss. y con más detalle Niklas Luhmann, “Soziologie der Moral”, en Niklas Luhmann y Stephan H. Pfürtner (eds.), *Theorietechnik und Moral,* Frankfurt, 1978, pp. 8-116.

La posibilidad de exigir (o expresar) aprecio o menosprecio está disponible de manera altamente difusa. La forma de este médium se delimita sólo en que no se trata del reconocimiento de habilidades concretas o de méritos de especialistas, sino de la inclusión de personas sin más, en la comunicación de la sociedad. Por lo menos eso es parte del estilo expresivo de la moral independientemente de si luego las inobservancias realmente se sancionan con la exclusión, la interrupción o reducción del contacto.[358] Además es indispensable tener en cuenta la doble contingencia y la proclamación —tanto para ego como para alter, del lado que sea— de las mismas condiciones de aprecio/menosprecio. Estos requerimientos se resumen en la forma de una codificación binaria que distingue (en la misma medida para ambos lados) entre conducta buena y conducta mala —o atendiendo al criterio interno ante el propio comportamiento, conducta benigna y conducta maligna. Aun cuando la sociedad provee en forma masiva de conductas morales indiferentes, la moral misma no dispone de un tercer valor y por eso permite fluctuaciones importantes en el ámbito temático de las moralizaciones. Vestirse de mezclilla para ir al teatro ya no se considera falta moral, pero sí puede moralizarse —bajo aspectos ecológicos— qué tipo de detergente o de papel se utiliza.

La imprenta por una parte y el proceso de diferenciación de medios de comunicación simbólicamente generalizados (especialmente codificados) por otra, ha confrontado al ámbito de la comunicación moral con constelaciones cambiadas. Ahora la moral ya es sólo moral. Pierde el arraigo cosmológico y por eso mágico, pierde la cercanía de su juicio negativo a lo impuro, lo repugnante, lo horroroso. Las infracciones se tornan explicables y por consiguiente se vuelve posible juzgarlas induciéndolas de las circunstancias.[359] Desaparecen las formas mágicas de la efectividad y de la pugna contra el mal.[360] Ya no se puede suponer abiertamente que una conducta está inspirada por espíritus malignos, la cual es de alguna u otra forma condenable en sí misma o que pertenece al lado oscuro del mundo, como los demonios o las brujas. Se puede

[358] Y es aquí donde en la discusión crítica de la moral en los tiempos modernos se hace el reproche de hipocresía (*hypocrasy*); lo cual obviamente tiene fundamento, aunque justamente no pone en cuestión el que se comunica con referencia al médium de la moral. De hecho aquí sólo se trata de la idea utópica de que la gente realmente debería entender lo que dice.

[359] Para una panorámica de versiones muy diferentes que no sólo divergen regionalmente sino también entre la cultura alta y la popular, véase David Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil,* Oxford, 1985.

[360] No se ha resuelto la controversia de si por eso también se estén usando menos palabras como “malo” o “evil”; y además sería dificil comprobarlo. Véase Alan MacFarlane, *The Culture of Capitalism*, Oxford, 1987, pp. 98ss.

(y debe) preguntar por los *motivos* de la conducta, lo cual debilita la condena mediante consideraciones adicionales.

En el siglo XVII aumentan los indicios de que el código moral se desontologiza y es visto como unidad. Sin vicios no puede haber virtudes. El enjuiciar moral a la vez se enjuicia.[361] La batalla cósmica en el *Paradise Lost* —en la que Dios trata de sacar algo bueno de todo mal y el diablo, amenazado por eso como principio, en represalia descubre algo malo en el bien— tiene lugar, verdaderamente, dentro del alma humana donde termina en empate. Cerca de ese mismo tiempo, la moral se libera de la tutela de la religión y pierde por eso limitaciones heterónomas pero también seguridad. Esto se avisa ya en la *science des moeurs* y en las enseñanzas de la *courtesy* del siglo XVII y, del todo, en el cambio de liderazgo entre religión y moral dentro de las prioridades semánticas del siglo XVIII. Ahora se recurre a la moral para exigir la tolerancia religiosa, y las religiones se vuelven objeto de comparación cultural, si no es que son citadas a comparecer ante el tribunal de la moral. Desacoplándolo de su antiguo vínculo con las buenas maneras —tal como se encuentra en Montesquieu o en su admirador Lord Kames— el concepto de moral en el siglo XVIII cambia de sentido. Ya no se usa como homónimo de lo "social" (como por ejemplo todavía en las formulaciones *de certitude moral* o *personne morale* para la personalidad jurídica, o en la de *ius est facultas moralis agendi*), sino que el concepto cobra un perfil específico de exigencias —hasta llegar a asumir funciones político-subversivas o, de manera más general, 'emancipadoras'.[362] Eso lleva a su vez a la moral a una urgencia de justificación, la cual primero se soluciona mediante una teoría de la naturaleza del ser humano y de sus sentimientos sociales = morales (Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith) y posteriormente mediante teorías éticas novedosas que toman por tarea ofrecer perspectivas de racionalidad como justificación de los juicios morales. Ahora salen a relucir abiertamente las viejas dudas legadas por la literatura apócrifa o especulativa de la teología sobre si finalmente es posible distinguir entre bien y mal como principios: Mandeville, Sade. Sin embargo, este tipo de dudas no puede imponerse (justo ahora que es importante porque ya no se tiene la red de segu-

[361] "No man can justly censure or condemn another, indeed no man truly knows another". Y: "Further no man can judge another because no man knows himself", se puede leer en Thomas Browne, *Religio Medici and Other Writings* (1643), citado según la edición de la *Everyman's Library*, London, 1965, p. 72.

[362] Respecto a este cambio en el sentido de "moral" y para un complejo de investigaciones muy extenso, véase por ejemplo Marcel Thomann, "Histoire de l'idéologie juridique au XVIIIe siècle, ou: 'Le droit prisonnier des mots'", en *Archives de philosophie du droit* 19 (1974), pp. 127-149.

ridad de la religión) frente a una moral que ella misma se considera buena; aquí únicamente podemos bosquejar todo esto.[363] Si se quieren describir las consecuencias que para la moral acarrean los cambios en el sistema de comunicación sociedad, no es suficiente acogerse a un análisis de la historia de las ideas. Por importantes que sean dichos indicadores, se necesita un conjunto de conceptos más formales ya que se trata de examinar críticamente la relación de la moral con las tecnologías de difusión y con los medios de comunicación simbólicamente generalizados, aunque dirigidos a problemas específicos. Por eso retomamos la distinción de médium y forma —de este mismo capítulo en el parágrafo I. El médium específico, aunque a la vez universal, de la moral está proporcionado por la distinción codificada de aprecio y menosprecio. Los elementos de este médium consisten en comunicaciones que expresan si determinadas personas deben apreciarse o menospreciarse. La forma de los elementos del médium (la forma, pues, *del* sustrato medial a diferencia de las formas generadas *en el* médium) se distingue únicamente por la codificación específica de aprecio/menosprecio (bueno/malo), así como se distingue también porque no se trata de un puro reconocimiento de habilidades —o bien de méritos. Tanto la referencia a personas individuales (el aprecio/menosprecio de la humanidad entera no es posible) como también la formalidad de la diferencia del código garantizan el acoplamiento flojo de los elementos del médium. Este "loose coupling" se refuerza en la sociedad moderna por la alta individualización de las referencias personales. No se puede menospreciar a toda una familia porque uno de sus miembros está preso o porque la hija tuvo un niño fuera del matrimonio. Como consecuencia de este acoplamiento flojo el médium mismo adquiere abundante estabilidad. Por eso sería del todo erróneo afirmar que la importancia de la moral disminuye en la sociedad moderna. El médium de la moral está (y sigue estando) disponible tanto en el plano de la interacción entre presentes como también en el espacio de la comunicación a través de los medios de masas. La televisión sobre todo ha llevado a una notable actualidad cotidiana de la comunicación moral.

Los cambios decisivos se encuentran en la relación entre el sustrato medial y las formas que se generan con la ayuda del médium, y que lo regeneran. Mientras el médium es estable y está disponible para todo tipo de comunicaciones, las condiciones de aprecio y menosprecio —(y éstas son las reglas para las formas que se imprimen en el médium) son más bien inestables y no

[363] Cf. también Niklas Luhmann, "Ethik als Reflexionstheorie der Moral", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* vol. 3, Frankfurt, 1989, pp. 259-357; además, el parágrafo sobre la universalización de la moral en el capítulo 5.

pueden someterse a consenso. La policía tiene ideas distintas a las de los consumidores de drogas, los estudiantes a las de los ejecutivos de los grandes consorcios comerciales, los miembros de una profesión distintas a las de sus clientes. Igualmente hay marcadas diferencias regionales, por ejemplo, en lo que respecta a puntos de vista étnicos o religiosos y, no por último, diferencias en aceptar moralmente el relativismo de todo juicio moral y la normatividad que de allí surge sobre la tolerancia y la moderación. La diferencia entre sustrato medial (acoplamiento flojo) y formas mediales (acoplamiento firme) se utiliza completamente, lo cual lleva al mismo tiempo al consenso y al disenso, a la estabilidad y a la inestabilidad, a la necesidad y a la contingencia en la comunicación moral.

En sociedades más antiguas no hubiera tenido sentido distinguir de esta manera —ni se habría entendido la distinción— entre sustrato medial y formas mediales transitorias. En lugar de ello, el problema se formula apoyándose en la idea de una jerarquía en donde se piensan las formas superiores como invariables y las inferiores como variables dependiendo del tiempo y de la situación. El problema está instalado en el orden normativo mismo, y el derecho —como lo veremos más adelante—[364] se concibe como *ius naturale* cuya observancia converge con la moral. El derrumbamiento de tal jerarquía legal no puede, sin embargo, entenderse en el sentido de que ahora todo se ha vuelto variable y contingente. Justo porque se difunden las observaciones de la contingencia sucede una reformulación de "valores" compatibles con todo ello. Precisamente cuando en una jerarquía la distinción de arriba y abajo hace cortocircuito, aparece la pregunta por aquellos puntos de referencia externos que son capaces de subsistir: "supertangling creates a new inviolate level", dice Douglas R. Hofstädter.[365] Y lo que no puede decidirse lógicamente debe ser "gödelizado", es decir, debe rehabilitarse mediante externalización. Respecto a la moral, ahora encontramos de manera típica un consenso no formulado (es decir, supuesto) en las relaciones de valor. No hay nadie que pueda decir estar en contra de la paz, de la justicia, de la honradez, de la salud... Pero con eso no se establecen previsiones para los conflictos de valores. Los conflictos de valor —y únicamente en los casos de conflicto se hacen relevantes los valores— sólo pueden resolverse dependiendo de la situación, de manera *ad hoc*, en los sistemas parciales de la sociedad o bien solamente por personas concretas. A este respecto surgen entonces de manera prototípica disensos morales sobre las formas de la

[364] Cf. abajo p. 773s.

[365] En *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, Ingl., 1979, p. 688.

moral, sobre las condiciones del aprecio y del menosprecio. Por ejemplo, a la hora de otorgar crédito alguno justifica las desigualdades ya que de otro modo no se alcanzaría el mejor aprovechamiento posible de los recursos económicos para cubrir las demandas (bienestar); mientras que otro está en contra porque de este modo quien realmente más necesita el crédito, no lo obtiene.

Considerando todo lo anterior, de ninguna manera puede decirse que la sociedad moderna deje al libre arbitrio la moralización de sus comunicaciones. Por un lado, hay ocasiones de moralización estructuralmente condicionadas, por ejemplo ahí donde la codificación de los medios se pone en peligro: "fair play" en la relación gobierno/oposición —Watergate, caso Barschel en Alemania; o en el deporte (*doping*). No obstante, la relación de consenso y disenso, de necesidad y contingencia, de estabilidad e inestabilidad se hace de por sí manifiesta. Obviamente *ambos* lados de estas distinciones deben sujetarse a la moral. La moral se actualiza en la unidad de la diferencia de ambos lados de las distinciones —aunque la unidad (y con ello la paradoja de las distinciones) se exceptúa de la comunicación. No se puede revalorar a su vez el hecho de que los valores capaces de generar consenso se hacen relevantes precisamente en el conflicto de valores para el cual ya no se dispone de una solución de consenso. No se puede establecer el principio de que los principios son practicables únicamente bajo restricciones cuya autorización no se puede especificar en el mismo nivel de abstracción. La representación de este problema mediante la distinción de sustrato-medial-estable y formas-temporales —es decir, formas inestables que se actualizan en este médium— es una presentación teórica del problema, pero no es algo susceptible de moralizar. Precisamente esto es lo que permite reconocer cómo la hipercomplejidad de la sociedad moderna causa efectos sobre la moral.

De esta manera pueden también percibirse aspectos comunes entre la moral y los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Por ejemplo, aun para el caso del dinero es válido que el sustrato medial del médium de pago, la aceptabilidad del dinero en la *autopoiesis* del sistema económico, deba y pueda garantizarse de manera más duradera que aquellas formas surgidas con la ayuda de este médium, es decir, los precios pagados. Sólo las inflaciones o las deflaciones consiguen hacer que esta diferencia eventualmente se colapse poniendo el valor del dinero y los precios en interdependencias circulares de corto circuito. De la misma manera podría pensarse que puede haber inflaciones y deflaciones de la moral —con el peligro inminente de pasar a la violencia, porque no se puede mantener la actualización simultánea de médium-estable y formas-inestables.

Concedido todo esto, el cambio más concluyente en la función de la comunicación moral posiblemente se encuentra en que la moral ya no está facultada para integrar a la sociedad en vista de su mejor estado posible. Esto ya está excluido porque los medios de comunicación simbólicamente generalizados particulares obedecen a códigos binarios propios cuyos valores (positivo/negativo) no se identifican con los de la moral. Los poderosos, los propietarios, los amantes, los investigadores célebres no se distinguen con relación a su código respectivo por ser al mismo tiempo también los mejores moralmente; y con mayor razón la sociedad no aceptaría exponer al desprecio moral a todos aquellos que no tienen poder, propiedad, capacidad de amar, etc., por este solo hecho. Cuando salta a la vista la incongruencia de todos los códigos entre sí y en su relación con el de la moral, la sociedad debe desistir de comprenderse a sí misma como institución moral.

Esto, sin embargo, de ninguna manera excluye la comunicación moralizante. Hay muchos indicios de que la moral ahora adquiere una especie de función de alarma. Cristaliza ahí donde se hacen notar problemas urgentes de la sociedad y no se ve cómo los medios de comunicación simbólicamente generalizados y sus respectivos sistemas funcionales puedan resolverlos. Tal parece que la sociedad recluta a la comunicación moral para problemas secundarios graves derivados del funcionamiento de sus estructuras y sobre todo de su forma de diferenciación. Mientras eso sirvió para justificar diferenciaciones de centro/periferia o para justificar la estratificación se pudo tener la idea (y cultivarla) de que la sociedad misma estaba integrada moralmente en su centro o en su cúspide. En las sociedades modernas esa imagen ya no se sostiene. La comunicación moral ahora se libera para ir adonde se hacen notar realidades inquietantes: la cuestión social del siglo XIX, las crasas diferencias mundiales en cuestiones de bienestar y los problemas ecológicos de este siglo —los cuales aparentemente no pueden resolverse ni económica ni políticamente. Todo esto lleva a una inflación —si bien altamente selectiva— de la comunicación moral. Su código se actualiza con facilidad sin directivas claras, pero sus criterios (reglas, programas) ya no están en condiciones de poder inducir el consenso. La moral entonces adquiere rasgos polemogénicos: surge de conflictos y enardece conflictos.

De los problemas más importantes que hoy día atraen la atención moralmente cargada son las prácticas con las cuales se sabotea la separación de los valores del código —y con ello las codificaciones de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Esto es válido para cuando se quebranta la distinción legal/ilegal mediante la corrupción y para los fenómenos correspondientes en el campo de la política partidista —Watergate. Es válido para cuando se utiliza el conocimiento de los 'insiders' para hacer negocios en la

bolsa y para la práctica muy difundida del dopaje (*doping*) en el deporte de alto rendimiento.[366] En todos estos casos, los medios de masas, mediante su cobertura informativa, convierten el problema en escándalo y con eso lo revalorizan moralmente. Por otra parte, la difusión de estos fenómenos lleva a una perplejidad práctica: los escándalos viven de que no todos se descubren. De la indignación —fácil de enardecer—aún no se deduce lo que hay que hacer que sea prácticamente efectivo. La improbabilidad de la codificación tiene su correlato en la probabilidad del sabotaje. Frente a este tipo de escándalos de los 'insiders' será de escasa ayuda tejer la red de regulaciones éticas cada vez más estrechamente sobre la base de experiencias casuísticas. Lo único que puede ayudar —si es que se puede manejar sin corrupción— es el derecho que sanciona las infracciones con consecuencias graves.

Ahora se habla de "ética" para cultivar la ilusión de que existen reglas de decisión —racionalmente argumentables y factibles— para esos casos. Pero en realidad esta ética tiene la función de una utopía en el preciso sentido paradójico de la *Utopía* de Tomás Moro: designa un topos que no es posible encontrar, un lugar que no existe. Bajo el nombre de ética, la sociedad se crea la posibilidad de introducir la negación del sistema en el sistema y hablar sobre eso de manera decorosa. El hecho de que se dé esta ética de contra/deber pone de manifiesto la autonomía y la clausura operativa del sistema, el cual está en condiciones de tratar aun la negación del sistema en el sistema. Desde fuera la sociedad no puede negarse, sólo destruirse.

XIV. Repercusiones en la evolución del sistema social

Si se quiere saber en qué medida y con qué consecuencias los medios de comunicación simbólicamente generalizados determinan a la sociedad moderna y condicionan su ulterior desarrollo, no se debe pensar únicamente en la falta de armonía de su propio crecimiento. Su eficacia —desde otros aspectos— está también limitada ya que precisamente sus oportunidades se encuentran en la restricción. La sociedad no es un juego de suma cero. Desarrolla complejidad recurriendo a reducciones de complejidad adecuadas.

Los puntos de vista más importantes arrancan su fundamento de las reflexiones que han antecedido; falta sólo extractarlos y presentarlos. Antes que nada, los medios no ordenan la totalidad de la vida cotidiana por más generalizado que sea su uso —por ejemplo, la relación con el dinero. El amor se

[366] Para eso véase ahora la exhaustiva investigación de Karl-Heinrich Bette y Uwe Schimank, *Doping im Hochleistungssport*, Frankfurt, 1995.

debe probar en la vida cotidiana, no como vida cotidiana. Si se quiere disfrutar del arte, antes se debe saber dónde es posible encontrarlo. El titular del poder tiene también necesidad de una estancia, de un escritorio, de un teléfono.[367] Cuando los medios ordenan la *autopoiesis* de un sistema, siempre hay en este sistema mucho más comunicación de lo que requiere el mínimo autopoiético —así como una célula contiene más moléculas químicas de aquellas que realizan la *autopoiesis* en sentido estricto. Precisamente en este acomodarse del comportamiento cotidiano a un proceso autopoiético consiste el "plusvalor" que se puede alcanzar a través de la formación de sistema. La *autopoiesis* de la economía consiste en la reproducción de pagos a través de pagos —aunque naturalmente no existe ningún sistema económico que prevea sólo esto.[368]

Hemos subrayado varias veces que ninguno de los códigos de los medios puede alcanzar congruencia con el código de la moral —que los propietarios reciban mayor aprecio moral que los no propietarios—, y esto tan sólo porque cada cual, por rico que sea, es no-propietario de casi todos los bienes. En la medida en que la diferenciación de la sociedad (en sistemas de funciones) se apoya en medios simbólicamente generalizados, la distancia de la moral se vuelve condición necesaria de la función; aunque al mismo tiempo la propia moral permanece como orientación de ir y venir libre, de irritación y de apoyo, pero nunca en todo caso como principio último de fundación racional.

Dada esta situación, ya no se puede sostener más la congruencia, transferida por las altas culturas, entre moral y religión con su teología de cielo/infierno. No se puede impedir a los predicadores (ni es necesario) que moralicen; siempre es bueno ocuparse del bien. Y sí: en una sociedad "secularizada" las dificultades de la religión a menudo se superan con la moral. Aunque no estaría mal aconsejada la religión de mantenerse separada de ella. Si para esto basta el viejo mecanismo de apropiarse del comportamiento inconsistente —pecado y arrepentimiento—, o si es suficiente con hacer aparecer el juicio universal como sorpresa tanto para los justos como para los pecadores —es algo que puede ponerse en duda. En todo caso la religión, desde antaño, en la regla de duplicación —inmanencia/trascendencia— (que no puede obviamente reflejarse como regla de duplicación) tiene un código propio que es transversal a la moral, como todos los códigos de preferencia de los medios.[369] Ni aun con este código la religión puede alcanzar el control de los medios de

[367] Como Lenin en el Instituo Smolny en San Petersburgo, en 1917.

[368] Sobre esto Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1988.

[369] Sobre esto, más detalladamente, Niklas Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion," en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt, 1989, pp. 259-357.

comunicación simbólicamente generalizados; en otras palabras, tampoco puede proponer supracódigo alguno, sino únicamente un modo propio de describir al mundo.

Finalmente debe considerarse que los medios de comunicación simbólicamente generalizados son oportunos únicamente en ámbitos de funciones en donde el problema y el éxito que se desea alcanzar se encuentran en la misma comunicación. Su función se cumple cuando la selección de una comunicación se establece como premisa de otras comunicaciones. Por dicho antecedente estos medios no son idóneos en ámbitos comunicativos cuya función consiste en alguna transformación del entorno —sea una transformación de las condiciones físico-químico-biológicas, sea un cambio de los cuerpos humanos, sea una modificación de las estructuras de conciencia.

Por eso no hay medios de comunicación simbólicamente generalizados para la tecnología, el tratamiento de los enfermos y la educación. En estos casos no se presenta el problema que pone en marcha la autocatálisis de los medios simbólicamente generalizados, es decir, el problema de una muy alta probabilidad de rechazo. Al menos para el tratamiento de los enfermos y para la educación se han diferenciado en la sociedad sistemas de función especiales que deben resolver sus problemas sin un médium de comunicación propio; de aquí que dependan sustancialmente de la interacción organizada. Ninguno de esos tres ámbitos de problemas está dominado por un solo médium de comunicación —ni por la verdad, ni tampoco por el dinero; aunque el estado de desarrollo actual sería impensable sin ciencia diferenciada y sin economía monetaria.[370] Es necesario tomar en cuenta —por grande que sea la importancia de los medios de comunicación simbólicamente generalizados—, que la diferenciación funcional del sistema de la sociedad no puede seguir simplemente el esquema de los medios, sino que se orienta por aquellos problemas que la sociedad debe resolver en su respectivo nivel de desarrollo.

Estas reflexiones sobre el contexto societal de los medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden ayudarnos finalmente a resolver el dilema del médium de los valores. No se trata —como hemos visto— de un médium de comunicación simbólicamente generalizado que se haya

[370] Afirmamos de manera explícita también sobre la tecnología esta autonomía de los esfuerzos (naturalmente, siempre comunicativos) dirigidos al exterior, es decir, vemos también, y precisamente en la tecnología actual, algo más que ciencia aplicada. Innumerables problemas tecnológicos —desde la construcción de vías de ferrocarril hasta la tecnología moderna de la seguridad— no pueden resolverse mediante la "lectura", sino dependen de la construcción y experimentación de precisamente los mismos dispositivos que pretenden instalarse. Se entiende que es necesario personal con formación científica; aunque su formación no consiste en investigación sino en educación.

desarrollado plenamente. Falta ahí un código central y por tanto una diferencia clara entre codificación y programación; faltan los símbolos simbióticos (aunque eso no impide llamar a la vida valor) y falta el potencial para formar sistema. Lo que sin embargo justifica hablar de médium es el acoplamiento flojo de innumerables posibilidades de acción bajo perspectivas de valor, las que —mediante la ponderación de valores— pueden adquirir forma en el caso particular. También son irrefutables la autonomía, la diferenciación y el universalismo específico de este médium. En él todos los valores de los otros medios —verdad, riqueza, amor, belleza, poder— sólo son valores entre otros muchos; y cuando se trata de valores sin más no se puede emplear el manejo de la contingencia específico de los otros medios. Por otra parte, en los valores la motivación a aceptar no se produce, sino simplemente se presupone.

Vemos en estas relaciones de valor un médium de enlace entre los medios de comunicación (que se encargan de lleno de alguna función) y el resto de la sociedad. Por eso, haciendo referencia —de manera discreta y trivial— a los valores se abren posibilidades de una modificación directa de la conducta de la vida cotidiana; por eso la posibilidad de referirlos a la moral y a la religión —como lo ponen de manifiesto las discusiones recientes sobre la "religión civil";[371] por eso la relevancia que se propaga de obligar a la educación (al trato con los enfermos y hasta a la tecnología) a sopesar los valores. Por eso, la necesidad de renunciar a un código central. La modernidad específica de los valores se encuentra en última instancia en que ellos —como forma, y en todas sus aplicaciones— no conducen a la unidad sino a la diferencia. Finalmente, salta a la vista aquel "strange loop" (Hofstadter) que consiste en que los valores *más altos* deben asegurarse en los niveles *más bajos* de la comunicación de la sociedad; y ahí, no porque se den argumentos, sino mediante la no-demarcación, por medio de simplemente presuponerlos.

La concurrencia conjunta de efectos de todos los medios de comunicación —lenguaje, medios de difusión, medios de comunicación simbólicamente generalizados— condensa aquello que con una expresión complexiva podría llamarse *cultura*. Aquí condensar significa que el sentido cada vez empleado, por una parte, sigue siendo el mismo al reemplearse en diferentes situaciones (de otra manera no habría reempleo); pero, por otra parte, se confirma y con ello se enriquece con significados que ya no pueden expresarse en una fórmula. De aquí surge la idea de que el propio excedente de remisiones del sentido es resultado de la condensación y la confirmación del sentido; de

[371] Véase Niklas Luhmann, "Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas", en *Archivio di Filosofia* 46, núm. 2-3 (1978), pp. 51-71.

esta manera, entonces, la comunicación es aquella operación que se procura a sí misma su propio médium.

Estas reflexiones dejan un cierto escepticismo sobre las posibilidades de una teoría de la cultura. El excedente de remisiones que se actualiza en todo sentido y sobre todo la concreción de las condensaciones que allí se logra admiten tan sólo un procesamiento selectivo. Tener que decir algo significa no decir lo otro. Se pueden pensar procedimientos interpretativos (o hermenéuticos) que se ocupen del sentido y luego, a través de sus propios resultados, condensen su propio sentido. Pero con esto únicamente se repite —aunque de manera más penetrante— el problema del cual hemos partido.

Un análisis estructural de las formas de cultura posibles podría situarse en el problema de la comparación y del control. El incremento de posibilidades de comparación y de control comienza con la escritura y continúa a través de la imprenta hasta el actual procesamiento de información por medio de las computadoras. En todos estos casos se trata siempre de una comparación entre datos introducidos y memoria —en donde ambos son unidades *internas*. El control comparativo —como es necesario decir para recalcar la contraposición con respecto al concepto inglés de "control"— no lleva en absoluto a dominar la causalidad; al contrario, tiende a hacer tomar conciencia de que falta un tal dominio.

Si se pregunta cuáles son las formas semánticas con las que la sociedad reacciona al incremento de posibilidades de control, nos encontramos sobre todo con semánticas orientadas a fines. Después de introducido el alfabeto se descubre la teleología como una posibilidad de ordenar —bajo puntos de vista todavía de unidad— materiales que se vuelven complejos al quedar expuestos al tiempo. La idea es ésta: los movimientos naturales tienen un fin natural a modo de estado de perfección, y una vez conseguido, descansan. Entonces se vuelve posible comparar informaciones desde la perspectiva de lo que significan para la consecución de ese fin o su fracaso. Por eso se debe pensar la perfección como corruptible y, la naturaleza, de manera normativa. Conocemos este modelo teórico bajo el nombre de Aristóteles.

El incremento de posibilidades de comparación y de control a través de la imprenta sabotea esta teleología de la naturaleza. Por una parte, en general se abandona la orientación hacia un fin temporal (y por tanto también la orientación hacia un inicio temporal), y el conocimiento de la naturaleza se reestructura con el auxilio de leyes de la naturaleza y/o de principios de equilibrio.[372] Y por otra parte, la teleología se subjetiviza así que en los fines ya no

[372] Véase para su datación a principios del siglo XVII Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law", en *Philosophical Review* 51 (1942), pp. 245-279.

se trata de que el movimiento natural (incluso el del ser humano) llegue a un fin naturalmente-bueno, sino a la anticipación mental (y en este sentido también: conforme a la memoria), la cual a su vez origina al actuar humano con las consecuencias correspondientes.[373] La racionalidad moderna de la factibilidad (*Machtbarkeit*) se refiere entonces a la cuestión de si (y en qué medida) ésta tiene éxito. Una de las consecuencias de esta bifurcación —relacionada con el nombre de Descartes de existencias extensas y mentales— es la renuncia a la idea de una racionalidad del mundo, con la consecuencia de que se desarrolla una extremadamente inquieta cultura del ir-en-contra. En la forma de una inmensa memoria se deja constancia de lo que se había esperado y entonces en las nuevas informaciones se debe verificar que no ha sucedido así. En tal caso el sistema debe activar nuevos medios o bien corregir sus memorias para poner en el estado más reciente lo que es posible esperar. La confrontación entre ser y deber-ser, que éste mismo se había planteado, se vuelve un problema incesante y las continuas necesidades de corrección arruinan gradualmente los vínculos que habían quedado presupuestos. Al final no quedan más que los valores como formas de la autorrevalidación de la cultura.

Si la invención de la computadora —que en primer lugar sólo amplía las posibilidades de control en el sentido de comparar información con memoria— podrá cambiar algo de esta situación, es cosa que no se puede prever con seguridad. Con ello también queda abierto qué se condensará, de estas posibilidades, como cultura. Es más bien improbable que la computadora eleve el nivel medio de satisfacción de las expectativas, si al mismo tiempo almacena expectativas. Lo que se puede alcanzar es una mejor y más rápida organización de la complejidad. Así, las expectativas pueden también examinarse mejor antes de almacenarse, aunque siempre con la ayuda de la técnica del control comparativo, es decir, siempre en referencia al pasado solamente. No habría que temer que esto lleve a una cultura calculada, dado que las formas de sentido se condensan únicamente en la comunicación misma. Más bien hay que pensar que el aumento de velocidad de las operaciones de control será el momento al que deberá reaccionar la cultura, y lo podrá hacer renunciando a una valoración positiva de la estabilidad temporal.

Análisis estructurales de este tipo tienen, sin embargo, sólo valor de ejemplo. En el mejor de los casos aprehenden perspectivas particulares que

[373] Véase, para esta rama del desarrollo de la ideas, Niklas Luhmann, Selbstrefrenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive, en *idem.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* vol. 2, Frankfurt 1981, pp. 9-44.

no hacen justicia al complejo total de la cultura moderna —al cual no pueden reducir a un problema básico. Aun si en una situación altamente compleja de este tipo se debe renunciar a una descripción de la complejidad fenomenológica, todavía queda la posibilidad de trabajar con análisis genéticos. Se puede preguntar cómo es que algo llega a suceder, aunque no se pueda aclarar por qué sucede así como sucede. Para fines de análisis genéticos de esta naturaleza ayuda el empleo de una teoría de sistemas que pretende exactitud en la determinación de aquellas operaciones que el sistema —con sus límites— produce y reproduce. Por eso en este capítulo fuimos fieles al concepto de comunicación. Una teoría que se enlaza con ella y que, del mismo modo, puede ofrecer únicamente un análisis genético y ninguna explicación fenomenológica lleva hoy el título de "evolución" —de ella nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

3 EVOLUCIÓN

I. CREACIÓN, PLANIFICACIÓN, EVOLUCIÓN

La sociedad es resultado de la evolución. Se habla también de "emergencia",[1] aunque ésta es sólo una metáfora que no aclara nada y que se repliega lógicamente en una paradoja. Si esto se acepta, las teorías de la evolución pueden describirse como la transformación de un problema lógico irresoluble en un problema genético.[2] Puede ser que las explicaciones que la teoría de la evolución esté en condiciones de dar resulten insatisfactorias si se miden con los estándares de explicación y predicción causal alcanzados por la lógica, la teoría del conocimiento, la metodología contemporánea. Sin embargo, al presente no disponemos de ninguna otra teoría capaz de explicar el establecimiento y la reproducción de las estructuras del sistema social llamado sociedad.

Con esto en primer término no hemos hecho otra cosa que nombrar una palabra y establecer contacto con una discusión más bien confusa.[3] En el curso de los análisis siguientes, nos servirá de hilo conductor la paradoja de

[1] Cf. Colwyn L. Morgan, *Emergent Evolution*, Nueva York, 1923; o, para una multiplicidad de dimensiones (o de variables) de la emergencia, Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2ª edición, Londres, 1980, pp. 351ss. (375). Para una nueva lectura de conjunto véase también, Eric Bonabeau, Jean-Louis Dessalles y Alain Grumbach, "Characterizing Emergent Phenomena", en *Revue internationale de systémique* 9 (1995), pp. 327-346, 347-371.

[2] Así lo formula para el caso de la "emergencia" de la autoorganización, E. Bernard-Weil, "Réévaluation des concepts d'auto-organisation et d'émergence à la lumière de systémique ago-antagoniste", en *Revue internationale de systémique* 8 (1994), pp. 315-335 (316). Aquí no ayudan tampoco las soluciones dialécticas cuya lógica permanecece confusa. Más bien habría que pensar en los intentos de temporalizar los cálculos matemáticos.

[3] Para un repaso de conjunto sobre la rama anglosajona véase Tim Ingold, *Evolution and Social Life*, Cambridge, 1986; o, Stephen K. Sanderson, *Social Evolutionism: A Critical History*, Oxford, 1990.

la probabilidad de lo improbable.[4] Para quienes se dedican a la estadística les resultará una simple trivialidad, o una falsa aplicación de los conceptos estadísticos. Porque si en último lugar se pregunta por las condiciones que hicieron posible la conjunción de caracteres de una totalidad cualquiera (por ejemplo, la peculiaridad de un determinado individuo), deberá responderse que es totalmente improbable, producto de un encuentro fortuito. Aunque esta improbabilidad al mismo tiempo se da en todos los casos como algo totalmente normal. La estadística puede y debe ignorar este problema. La teoría de la evolución, en cambio, encuentra su punto de partida precisamente en la solución de esta paradoja. La improbabilidad de supervivencia de individuos aislados (y aun de familias aisladas) se transforma en la (menor) improbabilidad de su coordinación estructural,[5] *y con ello empieza la evolución sociocultural*. La teoría de la evolución remite el problema al tiempo e intenta explicar cómo es posible que algunas estructuras cargadas cada vez más de presupuestos —es decir, cada vez más improbables— surjan y luego funcionen como normales. El axioma básico es: la evolución transforma la baja probabilidad del surgimiento en una alta probabilidad de la preservación.[6] Esto es tan sólo una formulación distinta de la pregunta más común: ¿cómo es posible que no obstante la ley de la entropía surja neguentropía? Se trata, una vez más con otras palabras, de la morfogénesis de la complejidad.[7]

[4] Sobre el improbable probable, cf. Edgar Morin, *La Méthode*, vol. 1, París, 1977, pp. 294ss. El "paradigma" que hoy día es ya clásico para esto es la improbabilidad química de las moléculas de ADN.

[5] En modo estructuralista pudiera construirse la teoría correspondiente —de la probabilidad de lo improbable— con ayuda del concepto de violencia (Gewalt). La violencia universal virtualmente distribuida se duplicará en la distinción de violencia-legítima/violencia-ilegítima. Esto no sucede mediante el contrato social (Hobbes), sino mediante evolución. En su forma legítima, la violencia (en la actualidad como violencia estatal) sirve para expulsar la violencia ilegítima. Con esta diferenciación, la violencia se caracterizará por la inclusión de lo excluido, entonces (vista así) la legitimidad no es ningún concepto de valor sino precisamente esta inclusión de lo excluido —una paradoja, pues, cuya solución se constituye como violencia-de-Estado o su equivalente funcional. Véase para esto también, Dirk Baecker, "Gewalt im System", en *Soziale Welt* 47 (1996), pp. 92-109.

[6] Así Magoroh Maruyama, "Postscript to the Second Cybernetics", en *American Scientist* 51 (1963), pp. 250-256.

[7] Ésta es una opinión muy común. Se remite a Herbert Spencer a la muy famosa fórmula de "change from a state of indefinite, incoherent homogeneity to a state of definite, coherent heterogeneity", citado según "What is Social Evolution", en *The Nineteenth Century* 44 (1898), pp. 348-358 (353). El tratamiento completo se encuentra en el capítulo sobre "The Law of Evolution" en *First Principles*, 5ª edición, Londres, 1887, pp. 307ss. Sobre nuevas opiniones véase J.W.S. Pringle, "On the Parallel between Learning and Evolution", *Behaviour* 3 (1951), pp. 174-215; Walter Buckley, *Sociology and Modern*

Esta problemática (que incluye al tiempo y tiende a la dinámica) excluye evaluar la evolución únicamente según sus resultados estructurales —por ejemplo, los efectos causados sobre la distribución de energía y poder (o sobre la coordinación de los niveles de integración) de la sociedad.[8] Aunque captar también estos resultados es importante, por ejemplo, en la forma en que se distribuyen los potenciales de la acción en "niveles" o "subsistemas", son precisamente estos resultados, sin embargo, los que debe explicar la teoría de la evolución. La descripción de las diferencias que han surgido no es por sí misma una teoría de la evolución y tampoco lo es el ordenar este material en una secuencia histórica, es decir, presentarlo como sucesión. Por eso vemos el problema en la *morfogénesis* de la complejidad.

Las teorías de la evolución más actuales no explican la morfogénesis de la complejidad mediante una *ley* correspondiente —la cual pueda ser luego verificable de manera empírica—, ni tampoco mediante las *ventajas de racionalidad* de la complejidad —lo cual sugeriría una interpretación de la persecución de un fin (si no es que intencional) de la evolución. Más bien se supone que la evolución se comporta de manera recursiva, es decir, que aplica 'iterativamente' a los propios resultados el mismo procedimiento. Por tanto, es necesario definir con más exactitud qué tipo de 'procedimiento' es éste. Lo haremos, en lo que sigue, apoyándonos en el esquema neodarwinista de variación, selección y reestabilización.

Otro supuesto —al cual da pie la evidencia empírica— sostiene que en el transcurso de la evolución se ha incrementado la biomasa en el globo terráqueo, así como —desde que existe el lenguaje— la cantidad de sucesos comunicativos. Por lo pronto, ésta es una constatación meramente cuantitativa y, por lo mismo, fácil de verificar. Si se quieren explicar estos resultados, se llega a la hipótesis de que aumentos cuantitativos de esta índole sólo son posibles mediante diferenciaciones. Y en el ámbito de la comunicación lingüística habría que añadir que la cantidad posible aumenta enormemente cuando la comunicación también transcurre en forma de no, es decir, cuando se vuelve posible también negar y refutar comunicaciones.[9] Detrás de este supuesto de crecimiento cuantitativo subyace también la hipótesis de que las diferenciaciones

---

Systems Theory, Englewood Cliffs, N. J, 1967, pp. 50s., 62ss.; Gerd Pawelzig, *Dialektik der Entwicklung objektiver Systeme*, Berlín, 1970, pp. 135ss.; Gerhard Lenski, "Social Structure in Evolutionary Perspective", en Peter Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure*, Londres, 1976, pp. 135-153.

[8] Cf. por ejemplo Richard Newbold Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, 1975.

[9] Lo cual remite a las consideraciones sobre la codificación si/no del lenguaje en el capítulo 2, pp. 176ss.

estructurales no suceden a discreción. Esto también se puede expresar mediante la fórmula habitual de ‘aumento de complejidad’ —con Darwin, por ejemplo—, mediante la fórmula de ‘diferenciación y especialización de las partes’ —siempre y cuando se abandone la consideración adicional de que una mayor complejidad sirve a una mejor adaptación de los sistemas a su entorno. Todo esto propone ciertos derroteros que es posible tomar, pero con ello no se explica todavía por qué se ha llegado a la transformación de improbabilidades en probabilidades y a estos aumentos de cantidad sustentados en diferenciaciones. A la teoría de la evolución se le presenta entonces un problema, aunque en realidad con ello sólo se logra bosquejar un marco dentro del cual han de buscarse las soluciones precisamente a este mismo problema.

La teoría de la evolución trabaja sin reservas con implicaciones causales, aunque renuncia a explicar la evolución mediante leyes causales. Más bien, por el hecho de implicar supuestos de no-repetibilidad, se trata de una teoría de la construcción histórica única de sistemas; porque la evolución se realiza aprovechando condiciones —no constantes, sino transitorias. Precisamente, el ser esto posible constituye la oportunidad de construir un orden improbable en el curso del tiempo. Puede decirse que la evolución es una teoría del aguardar las eventualidades propicias —y eso, por lo pronto, presupone la existencia de sistemas capaces de conservarse y/o reproducirse, que se pueden mantener a sí mismos y que pueden esperar. Por tanto, el tiempo es una de las condiciones esenciales de la evolución —lo cual significa, entre otras cosas, que los vínculos temporales estrechos entre estados del entorno y estados del sistema deben estar interrumpidos. A esto hoy día se le llama también “loose coupling”.

Así, evolución significa, antes que nada, una ampliación del número de presupuestos sobre los que se puede apoyar un cierto orden. Mediante un proceso de autorrefuerzo de la desviación respecto del principio básico del reparto equilibrado, surge un orden en el que las posiciones, las dependencias, las expectativas (dependientes justo de ese orden) pueden esperarse con mayor o menor seguridad. Si en absoluto la comunicación con sentido es posible, la misma probabilidad de cada acto específico de dar-a-conocer en un momento determinado se hace, a su vez, improbable. Probabilidades específicas se condensan como esperables —aunque en una situación de elemental inseguridad de todas las expectativas se hace todavía más notorio que dichas probabilidades sean en sí improbables.

En el ámbito de relevancia de este problema se encuentran disponibles diversas propuestas teóricas frente a las cuales la teoría de la evolución debe destacarse. Desde hace mucho tiempo se ha admirado la complejidad de la construcción del mundo y se ha reaccionado a ella con teorías de la crea-

ción.[10] Esto ha tenido —como puede observarse en retrospectiva— una ventaja teórica significativa. Pudo distinguirse al mundo como obra y sobre todo representarse como unidad de la totalidad de las cosas visibles y no visibles —y en ello además prever el otro lado de la distinción, Dios, y así implícita o explícitamente recordarlo siempre. La génesis de un orden complejo se atribuye a una causa inteligente y la inconcebible admiración por el mundo se desvía hacia una inconcebible admiración por Dios. El orden es la ejecución de un plan. La unidad del orden se duplica mentalmente en causa y efecto. La causa es el Dios creador; el efecto en donde la causa se manifiesta, el mundo. Pero esta explicación es convincente únicamente para quien cree en ella.

Las teorías de la creación debieron elaborarse con suficiente detalle para que en ellas fuera posible descifrar tanto la redundancia como la variedad. Procesan en paralelo la "diversitas temporum" para así quedar abiertas tanto a lo positivo como a lo negativo. Sólo de esta manera son capaces de producir información bajo el impacto de los acontecimientos cotidianos. Las distinciones tradicionales de sucesos buenos y malos y de perfección y corrupción de la naturaleza satisfacen estas exigencias. Se complementan después con teorías teológicas de la providencia divina especial, lo cual confiere sentido a la oración. En la temprana Edad Moderna estas condiciones de plausibilidad se disuelven, por un lado, por la presión de las exigencias teóricas y metodológicas de la investigación de las ciencias de la naturaleza y, por otro, por el espectro de posibilidades de la acción humana. Se abandona la teoría aristotélica de los fines naturales definitivos. De ahí que la tesis de la creación divina del mundo pierda toda resonancia como complemento de la acción y la vivencia cotidianas. Ya no produce información y sirve ahora tan sólo para proteger a la religión tradicional con la fórmula global de la indicación de la unidad del mundo —no observable de otra manera.[11] Después de una fase prolongada de cuarentena religiosa así como de búsqueda de una nueva simbiosis, desde

[10] Aquí hablamos de teorías del surgimiento del mundo con estas características: creación mediante un autor, contingencia, dependencia. Los textos bíblicos ofrecen una imagen mucho más compleja. Para esto, Michael Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn, 1995. Pensando más allá se podría decir: la creación es acontecimiento (o inscripción) de la diferencia, la cual puede *después* empezar a operar de manera creacionista.

[11] Hegel había argumentado exactamente lo opuesto. Véanse sus Lecciones sobre la filosofía de la religión I, *Werke*, tomo XVI, Frankfurt, 1969, pp. 20ss. Él ve en la renuncia a los fines naturales detallados un beneficio para la piedad: "Lo que para uno es de provecho para el otro significa desventaja y por ende resulta inconveniente: la conservación de la vida y de los intereses ligados a la existencia que en un caso se fomentan, en otro caso se ponen igualmente en peligro y se destruyen. De manera que hay una *divergencia en sí misma* en la cual —contrario a la forma de actuar eterna de Dios— las cosas finitas

la segunda mitad del siglo XIX, se impone la teoría de la evolución a pesar del escándalo teológico que representa. La teoría de la creación renuncia a explicar al mundo y se retira a la teología. Aquí luego surgen problemas específicos. La "nada" de la *creatio ex nihilo* no puede quedar situada solamente en el pasado. Tiene que hacerse presente de continuo para que el ser pueda ser el ser. La *creatio continua* necesita también recrear permanentemente la nada. La teoría de la evolución, sin embargo, no tiene que ocuparse de esta problemática.

El otro impedimento está constituido por los presupuestos ontológicos del pensamiento tradicional y se combina con el escaso potencial analítico de la ciencia. Se habla de los géneros y especies de los seres vivos —los cuales deben manejarse conforme al esquema ser/no ser. La naturaleza o la creación han establecido las formas esenciales y las sustancias. La variación sólo es posible en el campo de lo accidental. Las alteraciones con carácter de suceso se aprehenden como "milagros", como sucesos naturalmente improbables con los que Dios remite a sí mismo. Se conocen formas mixtas más o menos legendarias agrupadas bajo la etiqueta de "monstruos", pero se les niega todo valor de orden. Tienen, en todo caso, la función de aportar la contraprueba de la existencia del orden perfecto y de la armonía de la naturaleza: ¡así se ve, cuando algo falla! Este orden de las especies —que atribuye a la liebre un número suficiente de hijos para que la zorra tenga algo que comer— no puede explicarse de otra manera que recurriendo a la teología. La ontología y su lógica bivalente establecen también que debe distinguirse entre cosas móviles e inmóviles, o bien mutables e inmutables. Todas las teorías del cambio deben partir de esta distinción, que se resume en la paradoja del motor inmóvil y que —en este punto— se transforma en conceptos de potencia (voluntad, poder) y se interpreta de manera religiosa: omnipotencia. Mientras se mantiene el concepto de movimiento, está simplemente prohibido pensar que todo se mueve, y debe prescindirse de todo tipo de concepto contrario; o se ve la necesidad de introducir en el concepto de movimiento una forma de dos lados ingresando la distinción movimientos más-rápidos/más-lentos.

Mientras los seres vivos —como todas las cosas— se definen mediante características fijas de especie, con ello también se conserva la memoria de su origen. Cuando —sobre todo desde Lamarck— se realiza el cambio a las teorías de la evolución, las cosas en cierta forma pierden su memoria. Deben en cada caso lo que son a ciertas variaciones que se repiten en otras formas y pueden llevar a otras formas, es decir, se deben a la historia (!). La teoría de

---

se elevan a finalidades esenciales" (pp. 21s.). En la historia mundial del espíritu esto sólo puede representar una insuficiencia transitoria.

la evolución ofrece de ello pruebas que pueden comprobarse científicamente y en esto está el sacudimiento teológico del siglo XIX y siguiente. El siglo XVIII ya había debilitado algunas premisas de la explicación teológica. Con el fin de evitar enredos en la teología dogmática, el Creador comienza a ser llamado "Providencia". Y se le otorga tiempo. No ha creado el mundo todo de una sola vez. Continúa creándolo todavía.[12] Aunque ya no mediante obras y milagros, ya no con 'el movimiento de un dedo', sino con la 'mano invisible'. Al mismo tiempo se descubre 'la historia' y, por último, el creciente potencial de disolución analítica de la investigación geológico/biológica —y en ello consiste el problema de Darwin— pone en duda la estabilidad tipológica de géneros y especies. Por una parte sigue siendo claro que las especies fijan límites rigurosos a los cruzamientos. A esto corresponde un nuevo concepto de población como unidad polimorfa. Por otra parte, sin embargo, la historia aporta cada vez más instrucciones sobre la variación y diversificación de las especies. También por esto se impone la necesidad de proyectar la teoría de la evolución como teoría de la historia. En el caso de Darwin se deslinda del postulado de una creación compacta de los géneros y las especies mediante un concepto de evolución gradualista que conceptúa su surgimiento como un proceso continuo y paulatino.[13] Finalmente la coordinación del todo —la posible convivencia de lo diferenciado— se explica históricamente y no como resultado de una intención correspondiente.[14] Esto es precisamente lo que hace atractiva la teoría de la evolución a las teorías de la sociedad de su tiempo. Ahora, en

[12] De este modo, Johann George Sulzer, *Versuch über die Glückseligkeit verständinger Wesen* (1754), citado según *Vermischte Philosophische Schriften*, vol 1, Leipzig, 1773, reimpresión de Hildesheim, 1974, pp. 323-347. Compárese también la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de Kant (1755), sobre todo la 7ª pieza principal. Por lo demás, ya desde el siglo XVI, dentro del impulso de una creciente conciencia del progreso, se encuentra la opinión conforme a la cual Dios, aún si no ha creado al mundo poco a poco, lo da a conocer poco a poco, y culmina con la imprenta, con América y con la artillería. Cf. Francois de La Noue, *Discours politiques et militaires*, Basilea, 1587, reimpresión de Ginebra, 1967, pp. 520ss. Según la concepción actual, sin embargo, la revolución tiene lugar hacia la mitad del siglo XVIII. Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936, pp. 242ss.; Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte: Wandel kultureller Selbsverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts,* Munich, 1976.

[13] En la actualidad, tanto en la biología como en la teoría de la sociedad se ha renunciado a esta idea para favorecer más bien un concepto de cambios accidentales pero bruscos de las estructuras, porque ya no se teme caer en las cercanías del milagro de la creación. Más sobre esto en la p. 353.

[14] Sobre Darwin como "historical methodologist", Stephen Jay Gould, "Evolution and the Triumph of Homology, or Why History Matters", en *American Scientist* 74 (1986), pp. 60-69.

lugar de la 'mano invisible', son las fuerzas de la historia las que actúan de manera invisible, los cambios subliminales de la evolución, los motivos y los intereses latentes, que pueden volverse manifiestos sólo con ayuda de teorías científicas.

Pero, ¿en qué consiste la alternativa a las teorías de la creación? ¿Con qué otras distinciones pueden sustituirse la unidad del origen y la distinción móvil/inmóvil como diferencias directrices de la teoría del cambio histórico? Del siglo XVII al XIX la alternativa semántica se busca primero en las teorías del progreso; aunque ahora las teorías de la evolución las consideran superadas.[15] La emergencia de las características evolutivas no se deja ordenar en ninguna línea (de valor consistente) de progreso. Pero si el postulado de progreso falta, entonces, ¿en qué consiste exactamente la arquitectura teórica de la teoría de la evolución? Desde hace casi un siglo la biología tiene dificultad para comprender el complejo diseño de la *natural selection*.[16] En la medida en que los perfiles de los sistemas en los que se desarrolla la vida se vuelven más claros, la distinción natural/artificial que originalmente había guiado a Darwin, se sustituye por la distinción interno/externo; con lo cual el concepto de *natural selection* adquiere el sentido de selección externa. Cuando este principio se asume en la teoría de la sociedad se funde con representaciones previamente disponibles de procesos históricos (en plural o en singular) —que el siglo XIX piensa más bien de manera histórico-fatalista y ya no parte simplemente del supuesto de que "el hombre hace la historia".

Desde el siglo XVIII este problema se había transformado en la necesidad de determinar modelos de fases del desarrollo histórico. Llamamos a estos modelos teorías del desarrollo aun siendo conscientes de que, apoyándonos en el sentido del término, la definición no es totalmente congruente. Aquí se trata de una especie de 'operacionalización' de las teorías del progreso. Y sí: ¿cómo es posible aducir una prueba empírica del progreso, sino comparando las diversas fases del proceso histórico?[17] La *unidad* de la historia de la

[15] Véase también, por ejemplo, Ingold, *op. cit.,* pp. 12ss.

[16] Para una historia de las teorías de la evolución desde la perspectiva biológica véase Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea*, 2ª edición, Berkeley, Cal., 1989. Como presentación sistemática del actual estado del arte, véase Stuart A Kauffman, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Nueva York, 1993.

[17] En el plano metodológico hoy puede usarse la escala de Guttman, que, sin embargo, nunca se ha aplicado a la sociedad en su totalidad, sino sólo a ámbitos específicos, como la división del trabajo, la religión, el orden político, el derecho. Para una visión de conjunto, cf. Robert L. Carneiro, "Scale Analysis, Evolutionary Sequences, and the Rating of Cultures", en Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Garden City, N.Y., 1970, pp. 834-871.

sociedad se reconstruye como *distinción* de épocas y todo lo que no se ajusta a ello se integra en un concepto capaz de absorber las anomalías, el concepto de simultaneidad de lo no simultáneo.

A esto corresponde la idea de la historia como proceso. Su forma vinculante la adquiere en la filosofía de la historia de Hegel. En su base está la representación —procesada en el tiempo— de una jerarquía de dinamismos inferiores y superiores. Con las distinciones establecidas allí de esa manera, la teoría puede probar que en lo distinto se activa lo idéntico. Construye —y se lo declara a sí misma como metafísica lógica— el momento de la negación, con lo cual lo en sí —en el transcurso de volverse superior *para sí*— aprehende a lo inferior como insuficiente, como privación, como dolor, como algo que debe ser superado. En esta negación descubre y comprende su "libertad" como *propia*. Con ello encuentra *en sí* la contradicción y tiene así la alternativa de irse al fondo con ella o bien, como aconseja la filosofía, de "superarla". Para poder reflexionarse en-sí el principio del devenir debe ser "espíritu". El espíritu se mueve en virtud de su capacidad de operar distinciones hasta alcanzar su forma final "absoluta" en la distinción de-lo-en-sí en-sí-mismo. El espíritu únicamente se concentra, no se extingue. No olvida nada. Tampoco desiste de la realización de posibilidades. Por eso su perfección está en que al final lo único que se excluye es la exclusión y entonces todo lo posible se realiza.

Desde entonces, nunca ninguna otra teoría ha alcanzado una forma tan consumada y, en consecuencia, todas las que le siguen han de distinguirse de ella. Todas las teorías posthegelianas deben prever no la exclusión de lo excluido sino la inclusión de lo excluido. Las ciencias empíricas, que trabajan sin la tendencia del espíritu, utilizan conceptos de 'épocas' obtenidos inductivamente. En ellas la idea de una unidad del proceso ha dado lugar a numerosas controversias (hoy sin vigencia) sobre la caracterización —y después naturalmente el rechazo de la caracterización— de este proceso como algo continuo, unilineal, regular, necesariamente progresivo.[18] Si a la teoría de la evolución se le atribuyen determinaciones del objeto de esta naturaleza sin duda hay que rechazarla.[19] Sin embargo, en la base de todo

[18] Con respecto a esto Herbert Spencer —quien estuvo en el ojo de estas controversias— fue al mismo tiempo cauteloso y descuidado. Véase, por ejemplo, la crítica de tales hipótesis en *Principles of Sociology*, vol. I, 3ª edición, Londres, 1885, pp. 93ss., y *First Principles*, 5ª edición, Londres, 1887, p. 517: "that Evolution can end only in the establishment of the greatest perfection and the most complete happiness". Cien años después aún podemos seguir aceptando eso; agregando naturalmente que entonces la evolución ¡no tendrá fin!

[19] Muchas otras controversias sobre la teoría de la evolución que, consideradas retrospectivamente, aparecen como inútiles, se desencadenan precisamente por este motivo.

esto está una confusión fácil de superar si se le dedica un mínimo de cuidado a los conceptos.

El juicio que hoy se hace sobre estas divisiones en épocas —y sobre las teorías del desarrollo en general— es más bien de crecido escepticismo.[20] Y la misma apreciación es válida también para las teorías de los procesos globales que se han inspirado y dejado arrastrar precisamente por ellas. Independientemente de la valoración dada a estas orientaciones teóricas, no se trata de teorías de la evolución.

Otro planteamiento —hecho también bajo el nombre de teoría de la evolución— persigue fines explicativos muy distintos. Se trata aquí del problema de la evolución diferencial, es decir, de la pregunta de por qué algunas sociedades se desarrollan y otras no —por ejemplo, por qué en unas sociedades surgen "Estados" y en otras no... De manera prototípica, se parte de ciertas variables —sobre todo la del crecimiento poblacional— y se agregan otras (como las de las condiciones ecológicas o la de la organización social) para explicar por qué resulta un desarrollo diverso.[21] Otro esquema que se difunde también como teoría de la evolución se encuentra en el distingo innovación/difusión.[22] Todos estos intereses investigativos —desarrollados entre arqueólogos e historiadores de la prehistoria— son legítimos. Lo desconcertante es que a eso también se le llame teoría de la evolución —lo cual lleva a confundir la diferencia con respecto a aquellas teorías interesadas en la morfogénesis de la complejidad.

En la antropología social y en la sociología estas diferencias, en la actualidad, apenas si se admiten, aunque desde la perspectiva de Darwin[23] son

---

Véase, por ejemplo, L.T. Hobhouse, G.C. Wheeler y M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of Simpler People: An Essay in Correlation*, Londres, 1915, reimpresión de 1965, pp. 1ss. También la crítica del estilo de estas controversias tiene ya más de medio siglo de antigüedad. Véase, por ejemplo, Leonhard Adam, "Functionalism and Neo-Functionalism", en *Oceanía* 17 (1946), pp. 1-25.

[20] Véanse las discusiones que se reportan en Hans Ulrich Gumbrecht y Ursula Link-Heer (eds.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur und Sprachhistorie*, Frankfurt, 1985, o en Reinhart Herzog y Reinhart Koselleck (eds.), "Epochenschwelle und Epochenbewußtsein", en *Poetik und Hermeneutik* XII, Munich, 1987.

[21] Como ejemplo véase William T. Sanders y David Webster, "Unilinealism and Multilinealism, and the Evolution of Complex Societies", en Charles I. Redman *et al.* (eds.), *Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating,* Nueva York, 1978, pp. 249-302.

[22] Cf. Ernst Heuss, "Evolution and Stagnation of Economic Systems", en Kurt Dopfer y Karl-F. Raible (eds.), *The Evolution of Economic Systems: Essays in Honour of Ota Sik,* Londres, 1990, pp. 91-99 (93).

[23] Véase, por ejemplo, en Ingold que de acuerdo con la tradición conceptual exige del concepto de evolución "to denote the continuous, directed an purposive movement to

completamente evidentes.[24] La teoría de la evolución —por más que se haya alejado del mismo Darwin— utiliza una distinción enteramente otra para reemplazar la distinción móvil/inmóvil. No distingue épocas, sino *variación, selección y reestabilización*.[25] Con ello explica —dicho a la manera del lenguaje antiguo— el surgimiento de las formas esenciales y de las sustancias a partir de lo accidental. Aleja al orden de las cosas de toda vinculación con un origen, con un comienzo que confiera forma. Simplemente voltea la armazón conceptual de la descripción del mundo.

Distinguir entre variación, selección y reestabilización tiene un sentido oculto por la distinción misma. Ésta explica que —y cómo— es posible aprovechar constelaciones transitorias que vuelven a desvanecerse una y otra vez. Sirve para el despliegue de la paradoja de la probabilidad de lo improbable con ayuda de *otra* distinción. Los conceptos de variación y selección trasladan el problema hacia otro nivel y con ello desplazan la pregunta por la unidad de la distinción de probable/improbable. Colocan a la paradoja inicial en una forma más manejable —creativa, naturalmente arguciosa, no perseguible lógicamente. La paradoja ya no se hace reconocible —se vuelve invisible—, y en su lugar aparece otra distinción que abre perspectivas a planteamientos empíricos. Porque ahora puede preguntarse bajo qué condiciones se separan los mecanismos de la variación y de la selección, y así un observador puede distinguirlos.

---

which the term originally and quite properly referred" (*Op. Cit*., p. 102). Para eso véase la crítica acertada de Marion Blute, "Sociocultural Evolutionism: An Untried Theory", en *Behavioral Science* 24 (1979), pp. 46-59. Además, véase Thomas Dietz, Tom R. Burns y Frederick H. Buttel, "Evolutionary Theory in Sociology: An Examination of Current Thinking", en *Sociological Forum* 5 (1990), pp. 155-171.

[24] Aunque por lo menos habría que mencionar que el concepto de evolución más bien fue puesto de moda por Spencer y no por Darwin. Este último lo utiliza muy casualmente y ciertamente no para designar su propia teoría. Tampoco el así llamado darwinismo social puede invocar a Darwin mismo; sobre todo no puede remitirse a *The Decent of Man* (1871). Para una retrospectiva véase ahora Patrick Tort (ed.), *Darwinisme et société,* París, 1992.

[25] Respecto a una adaptación para las ciencias sociales véase, sobre todo, de Donald T. Campbell, "Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes", en *Psychological Review* 67 (1960), pp. 380-400; "Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution", en *General Systems* 14 (1969), pp. 69-85; así como "On the Conflict Between Biological and Social Evolution and Between Psychological and Moral Tradition", en *American Psychologist* 30 (1975), pp. 1103-1126 (selección de trabajos que generalmente se dedican más bien a la problemática epistemológica); y más allá, con respecto a la evolución cultural que modifica "rules": Tom R. Burns y Thomas Dietz, "Cultural Evolution: Social Rule Systems and Human Agency", en *International Sociology* 7 (1992), pp. 259-281.

La distinción que sirve al observar requiere, como siempre, de un punto ciego. Éste se encuentra ahí donde se marca la línea divisoria que separa los dos lados de la distinción. Esta línea divisoria debe establecerse como algo no observable dado que el observador debe enlazarse a uno u otro lado de los dos lados de la distinción. En el caso de la distinción de variación/selección y en el de la de selección/reestabilización, el límite se denomina como *casualidad*, es decir, como negación de todo nexo sistémico de las funciones evolutivas. Entonces no puede saberse (no puede observarse) si las variaciones conducen a una selección positiva o negativa de la innovación; ni tampoco si una reestabilización del sistema se logra (o no) después de la selección positiva o negativa. Y entonces precisamente este no poder saberse, no poder calcularse, no poder planearse es la afirmación que singulariza a una teoría como teoría de la evolución.

Cuando con Darwin se parte de una "selección natural" por parte del entorno, ahí mismo se deposita la garantía de la estabilidad.[26] No todos los sistemas, sino únicamente los bien adaptados, se tienen por estables mientras el entorno no cambie. La función especial de reestabilización no se toma en cuenta. Esto se modifica cuando se abandona el principio de selección natural y las teorías de la evolución se reorientan hacia la coevolución de sistemas autopoiéticos, acoplados estructuralmente.[27] Entonces son los sistemas mismos los que deben procurarse su estabilidad para poder seguir participando de la evolución. Ahora se necesitan tres funciones o mecanismos evolutivos de los cuales variación y selección designan acontecimientos; mientras que la función de reestabilización designa la autoorganización de los sistemas que evolucionan como requisito indispensable para que la variación y la selección sean posibles.

Hablar de dos distinciones, vale decir de variación/selección y de selección/reestabilización, es ya un primer paso para disolver el problema de la no observabilidad marcado por la "casualidad", a saber, en la forma del concepto sucesivamente conectado de reestabilización, que sólo se realiza cuando la variación y la selección concurren "casualmente" y por ende cuando reacciona de nuevo a la casualidad (como unidad de dicha distinción) por casua-

[26] Darwin mismo había pensado, por cierto, que la evolución del proceso civilizatorio superaba la selección natural. Véase para esto Patrick Tort, "L'effet réversif de l'évolution: Fondements de l'anthropologie darwinienne", en *op. cit.*, pp. 13-46. Lo cual debería significar que el proceso civilizatorio, como producto de la evolución, desde ahora tendría que garantizarse a sí mismo.

[27] Para eso véase también Loet Leydesdorff, "The Evolution of Communication Systems", en *International Journal of Systems Research and Information Science* 6 (1994), pp. 219-230.

lidad —es decir, sin coordinación sistémica. Si la teoría dispusiera únicamente de una de estas distinciones entonces tendría que depender de la casualidad y tendría que remitirse a través de estos conceptos al entorno del sistema. Sólo el acoplamiento de dos distinciones centrado en el concepto de selección hace posible que se piense la evolución como proceso permanente en un tiempo irreversible que ofrece con cada estabilidad lograda (y cuanto más compleja la evolución más) nuevos puntos de enlace para las variaciones.

Es claro, ante todo, que tanto las selecciones positivas como las negativas dejan tras de sí un problema de estabilidad. En el caso de la selección positiva debe establecerse en el sistema una nueva estructura con consecuencias que más adelante deben probarse. En el caso de la selección negativa el sistema 'potencia' la posibilidad rechazada. Debe vivir con su rechazo *a pesar de haber podido aprovecharla*, y que otros sistemas la utilizaron o podrían utilizarla. Puede haber sido un error y seguir siéndolo. La selección entonces no garantiza necesariamente buenos resultados.[28] A largo plazo debe pasar también la prueba de la capacidad de estabilidad.

Este intento exhibe a la reestabilización como el final de una secuencia. Aunque la estabilidad también se presupone como principio, es decir, como precondición de que algo puede variar. Por eso el tercer factor de la evolución es a la vez principio y fin, es concepto dirigido a esta unidad; concepto que puede describirse como estabilidad dinámica, ya que desemboca en un cambio estructural. En el modelo que hace abstracción del tiempo, la teoría de la evolución es una relación circular. Con esto se indica a la vez que —y cómo— el tiempo se engrana como factor de asimetría. Justo por eso en una descripción superficial —que suprime por completo la paradoja de inicio— da la impresión de ser un proceso.

Después de estas precisiones es apenas necesario seguir recalcando que la teoría de la evolución no es teoría del progreso. Admite por igual —con actitud de desapego— el surgimiento y la destrucción de sistemas. Por otro lado, Darwin —no del todo congruente— se rehusó a utilizar expresiones como "superior" o "inferior" para caracterizar a las especies. Ya la idea de que el proceso evolutivo mejora la adaptación del sistema a su entorno no se deja conceptuar como progreso, dado que ahí debe suponerse que el entorno cambia permanentemente y que desencadena nuevas adaptaciones. Del mis-

[28] Véase Julian S. Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis,* 3ª edición, Londres, 1974, p. 485: "We now realize that the results of selection are by no means necessarily 'good', from the point of view either of the species or of the progressive evolution of life. They may be neutral, they may be a dangerous balance of useful and harmful, or they may be definitely deleterious" (citado por C.R. Hallpike, *The Principles of Social Evolution*, Oxford, 1986, p. 77).

mo modo es cuestionable seguir considerando la especialización como una especie de atractor evolutivo que hace posible (aunque no se sepa cómo) diferenciar cada vez más competencias, roles, organizaciones, sistemas específicos. Es evidente que la teoría económica de la división del trabajo (y la de la limitación de la competencia mediante la diversificación de los mercados) penetraron la teoría de la evolución, hasta llegar luego a generalizarse —principalmente debido a Spencer— en la forma de ley histórica universal; únicamente para provocar así a la teoría de la evolución, para descubrir, a su vez, la ventaja evolutiva de lo no especificado.[29] Estas ideas no pueden rechazarse de manera genérica, aunque más bien se trata de verificar con el auxilio de la teoría de la evolución hasta qué punto es posible sostenerlas en sentido estricto.

Estas reflexiones delimitan el ámbito de la teoría de la evolución y acarrean por tanto consecuencias que se reflejan en el tipo de explicación que la teoría de la evolución es capaz de dar. La teoría de la evolución no aporta ninguna interpretación del futuro. No posibilita ningún pronóstico.[30] No presupone ninguna teleología de la historia ni en la perspectiva de un fin bueno ni de un fin malo. La teoría de la evolución ni siquiera es una teoría de la conducción, que pudiese servir de ayuda en dirimir la cuestión acerca de si se debería permitir la evolución o más bien corregirla.[31] Y entonces podemos concluir que la teoría de la evolución se ocupa tan sólo del problema de cómo puede explicarse el hecho de que —en un mundo que siempre ofrece y mantiene además otras posibilidades— surgen sistemas más complejos, y eventualmente también de formular en qué fracasan. Para usar una formulación muy simplificada: se trata de explicar las transformaciones de la estructura.

Con respecto a esto generalmente se piensa en transformaciones no planeadas de la estructura. Sin embargo, la teoría de la planeación no constituye

[29] Referencias en la nota de pie de página 50.

[30] Compárese Lars Löfgren, “Knowledge of Evolution and Evolution of Knowledge”, en Erich Jantsch (ed.), *The Evolutionary Vision: Towards a Unifying Paradigm of Physical, Biological, and Sociocultural Evolution*, Boulder Col., 1981, pp. 129-151. La elaboración científica de una teoría de cambios impronosticables exige la aceptación de la autorreferencia, tanto en la teoría de la evolución como en la teoría de sistemas.

[31] Ideas de este género también se formulan a veces con el principio de la evolución. Véase, por ejemplo, la idea de una “*welfare-oriented evolutionary theory*” en Edmund Dahlström, “Developmental Direction and Welfare Goals: Some Comments on Fuctionalistic Evolutionary Theory about Highly Developed Societies”, en *Acta Sociologica* 17 (1974), pp. 3-21. El avance de esta versión de teoría —para hacerle justicia— consiste en el hecho de que ya no se dan condiciones finales de naturaleza estática sino variables que deben indicar capacidades de desarrollo como: capacidad de aprendizaje, movilización de recursos, *adaptive upgrading*.

en absoluto una alternativa de la teoría de la evolución. La teoría de la evolución se ocupa también de sistemas que se planifican a sí mismos. No se niega, de modo alguno, que las planificaciones o, de forma todavía más general, las anticipaciones intencionales del futuro juegan un papel en la evolución sociocultural. También se habla de *forward induction*.[32] Aunque, en primer lugar, la base para que se formen las intenciones es casi siempre —si no es que siempre— una desviación de las rutinas acostumbradas; por tanto, ninguna autorrealización espontánea del espíritu. Por eso, ella misma es resultado de la evolución. Además, el futuro no se amolda a las intenciones sino únicamente retoma los hechos creados a propósito como punto de partida de la evolución siguiente. La teoría de la evolución parte —y con eso no se encuentra tan lejos de la realidad— de que los planes no pueden determinar a qué estado llega el sistema al seguir la planificación. En este sentido un plan, cuando se realiza, es momento de la evolución, ya que la observación de los modelos y de las buenas intenciones de los planificadores lleva al sistema por un camino no previsto. En este punto la teoría de la evolución precisa: las estructuras que de ahí se deriven es cosa que la evolución determina.

Si quieren aprehenderse los cambios estructurales de modo evolucionista debe abandonarse la idea según la cual las estructuras son algo "estable", a diferencia de lo "fluctuante"; evidentemente un observador lo puede ver así, pero si luego se quiere saber *qué* es lo que, de esa manera, dicho observador ve como estructura debe observarse al observador. Las estructuras son condiciones que delimitan el ámbito de las operaciones con capacidad de enlace, es decir, son condiciones de la *autopoiesis* del sistema. No existen en abstracto, no se dan independientes del tiempo. Se utilizan (o no) en la realización del paso que va de una operación a otra. Condensan y confirman —al repetirse en distintas situaciones— una abundancia de sentido que no se deja definir con exactitud; o bien, las estructuras se olvidan. Las estructuras —para un observador— aparecen "estables" en la medida en que hay otras estructuras que sugieren su reutilización.[33] Las estructuras se realizan siempre y únicamente encauzando el paso (delimitación del ámbito de posibilidades) que va de una operación a otra. Es precisamente la referencia a las operaciones (en nuestro caso la referencia a la comunicación) la que expone a las estructuras de la sociedad a la evolución.

[32] Por ejemplo Gisèle Umbhauer, "Evolution and Forward Induction in Game Theory", en *Revue internationale de systémique* 7 (1993), pp. 613-626 —para el caso de la evolución de la economía.

[33] Más adelante argumentaremos que con este fin la forma de la diferenciación de los sistemas tiene un significado en particular. Véase p. 706, y en general el capítulo 4.

No se necesita un esfuerzo extraordinario —como lo pudo pensar la teoría clásica— para transformar las estructuras a pesar de su inmanente estabilidad. Pueden volverse obsoletas cuando los enlaces operativos se canalizan de otra manera. Su empleo puede limitarse a determinadas situaciones o extenderse a situaciones nuevas. La evolución está siempre y por doquier.

II. Fundamentos de teoría de sistemas

Los recientes desarrollos de la teoría de la evolución —después de los inicios en Darwin—, se han promovido sobre todo porque se ha vuelto gradualmente claro en qué medida la teoría de la evolución debe recurrir a premisas de la teoría de sistemas, con lo cual la teoría de sistemas la ha incluido en su debate.[34] Desde el punto de vista teórico sistémico, variación y selección son "sub-dynamics of the complex system".[35]

El siglo XIX manifestó preferencia por la semántica de la demografía, las poblaciones, la herencia: cuanto más incierta la semántica de la subjetividad y de la libertad, más cierta la vida y la corporeidad. Sin este trasfondo no es posible entender el interés de Darwin y, sobre todo, el interés de las ideologías en Darwin. En todas las numerosas variantes disponibles, el individuo sirve de última referencia, lo cual también es válido para los intentos de combinar la teoría de la acción con la teoría de la evolución.[36] Con ello no se va más allá de las teorías del siglo XIX en las que el individuo sirve de autorregu-

[34] Entre los biólogos, principalmente Rupert Riedl ha enfatizado la necesidad de clarificar las premisas de la teoría de la evolución que proceden de la teoría de sistemas. Véase *Die Ordnung des Lebendingen: Systembedingungen der Evolution*, Hamburgo, 1975; y "A Systems-analytical Approach to Macro-Evolutionary Phenomena", en *The Quarterly Review of Biology* 52 (1977), pp. 351-370.

[35] Así Loet Leydesdorff, "New Models of Technological Change: New Theories for Technology Studies", en Loet Leydesdorff y Peter van den Besselaar (eds.), *Evolutionary Economics and Chaos Theory: New Directions in Technology Studies*, Londres, 1994, pp. 180-192 (180).

[36] Así, muy recientemente Hans-Peter Müller y Michael Schmid, "Paradigm Lost? Von der Theorie sozialen Wandels zur Theorie dynamischer Systeme", en *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, 1995, pp. 9-55 (31ss.); Michael Schmid, "Soziologische Evolutionstheorie", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 200-210 (201ss.). Véase también Sanderson, *op. cit.*, p. 224. La referencia empírica de esta atribución a la acción, sin embargo, queda poco clara; porque difícilmente puede sostenerse que determinadas acciones tengan efectos evolutivos. En este sentido Giddens (quien en este contexto sirve muchas veces de referencia) es más consecuente cuando rechaza una interpretación evolucionista de su teoría de la "estructuración".

lación del proceso evolutivo; teorías, pues, del desarrollo que se presentan como teorías de la historia y muchas veces evadiendo explícitamente el término evolución. Parece encontrarse aquí —más que en el alejamiento de las explicaciones religiosas— el lazo unificador de la mayoría de las teorías de la evolución (o de la historia) del siglo XIX y el punto de partida indiscutido de todas las controversias[37] —con excepción de las derivaciones hegelianas. Comparada con estas teorías, la teoría de sistemas exige abstracciones más agudas y también una mayor precisión en los conceptos.

Volvamos, pues, a tomar nuestro punto de partida general: la teoría de los sistemas no se ocupa de un tipo particular de objetos; hace uso de una determinada distinción, a saber, la distinción sistema/entorno. En la perspectiva de la teoría de sistemas, la evolución no significa otra cosa sino cambios de estructura, y dado que éstos sólo pueden efectuarse en el sistema (de modo autopoiético), no están a discreción del sistema, sino que deben afirmarse en un entorno que el sistema mismo no puede sondear ni —a fin de cuentas— puede incluir en sí mismo a través de la planificación. La diversificación evolutiva y el incremento de los sistemas son al mismo tiempo diversificación e incremento de los entornos.[38] Sólo la *diferencia* de sistema y entorno hace posible la evolución. En otras palabras: ningún sistema puede evolucionar a partir de sí mismo. Si el entorno no evolucionara en modo *distinto* al sistema, la evolución encontraría rápidamente su término en un "optimal fit".[39] No se trata de que la evolución deba *producir* la adaptación del sistema al entorno; más bien *presupone* la adaptabilidad (del sistema al entorno) como una especie de mínima condición previa de posibilidad. Con esto no se dice otra cosa que lo siguiente: los sistemas que ya no existen, tampoco pueden ya evolucionar. Sin embargo, ante todo debe considerarse que la diferencia entre sistema y entorno le confiere a cada cambio un efecto multiplicador. Transforma a un sistema y con eso —al mismo tiempo— al entorno (relevante o irrelevante) de los otros sistemas. Cada cambio, entonces, activa con grandes probabilidades

[37] Eso no cambia en principio cuando se distingue —con Ingold, *op. cit.*, especialmente pp. 104s., 114ss., etcétera— entre la persona actuante como unidad que otorga sentido e individuo como unidad en la cual sucede una variedad de acontecimientos, como la de "the things that happen" (105) y como la de "temporary vehicle for the projection of past into future" (106). Como sea que se valore la importancia del ser humano para la evolución sociocultural, el problema es si la teoría de la evolución debería hacerse dependiente de un corte así de humanístico para sus representaciones de solución.

[38] Sobre este punto volveremos al ocuparnos de la diferenciación de los sistemas.

[39] Sobre este problema se encuentran observaciones en C.H. Waddington, "The Principles of Archetypes in Evolution", en Paul S. Moorhead y Martin M. Kaplan (eds.), *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution*, Filadelfia, 1967, pp. 113-115.

una multiplicidad de series de efectos, que paralelamente (e independientes entre sí) producen, a su vez, efectos —cuyo principio es el mismo.[40] El mundo se vuelve dinámico a partir de sí mismo precisamente por la simultaneidad de lo que sucede y por la imposibilidad conexa de que todo esto pueda coordinarse. Cuando, con otras palabras, tanto el sistema que se observa como el entorno evolucionan (coevolucionan), se llega a una "coevolution of unsustainability"[41] —y a eso los observadores sólo pueden reaccionar observando "casualidades". Sólo sobre este trasfondo puede comprenderse el papel de la "casualidad" en la teoría de la evolución.

Cuando se toma en serio el punto de partida de una teoría sustentada en el principio de la diferencia, se vuelve obsoleta la vieja discusión sobre el peso relativo de las causas externas e internas —evolución exógena *vs*. endógena. La anterior teoría de la evolución había localizado las causas de la variación al interior del sistema ayudándose del concepto de "population". Esto condujo a ver el factor desencadenante de todo gran desarrollo evolutivo en las variables demográficas (principalmente en el impulso irrefrenable de los seres humanos por multiplicarse), por ejemplo, en el paso a la agricultura, a la división del trabajo, a la formación de jerarquías. Hoy día este tipo de explicaciones de un solo factor se consideran superadas.[42] Desde el concepto de sociedad aquí presentado también debería partirse de variables como la de la densidad comunicativa, la frecuencia y diversidad del conjunto de la información y, sobre todo, deberían tomarse en cuenta las relaciones circulares del reforzamiento de la desviación.

Sin embargo, esta interpretación demográfica del término de población pasó por alto la innovación más importante introducida con dicho concepto. Una población consiste *de individuos*, es decir, de *diferentes* individuos. En este sentido, el concepto reemplaza el antiguo esencialismo tipológico de los géneros y las especies. Conforma, pues, una unidad polimorfa. Con ello, de

[40] Esto ya lo había visto claramente Herbert Spencer. Véase el capítulo "The Multiplication of Effects", en su ya citado libro *First Principles* (pp. 93ss.).

[41] Una formulación de Richard B. Norgaard, "The Coevolution of Economic and Environmental Systems and the Emergence of Unsustainability", en Richard W. England (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics*, Ann Arbor, Mich., 1994, pp. 213-225 (220).

[42] Véase, por ejemplo, Gregory A. Johnson, "Organizational Structure and Scalar Stress", en Colin Renfrew, Michael J. Rowlands y Barbara Abbott Segraves (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology,* Nueva York, 1982, pp. 389-421 (391s.): "population is not necessarily the best measure of scale"; véase también p. 407. A pesar de ello el autor sigue considerando a los individuos, a las familias, a los grupos pequeños el punto de partida para la determinación de la magnitud y del "scalar stress" de una sociedad, pues no cuenta con otro tipo de teoría de la sociedad.

ninguna manera se considera —como fuente de variación— el surgimiento eventual de individuos especialmente creativos, fuertemente innovadores, capaces de imponerse —tal como pasó luego con el darwinismo social; más bien la diversidad de individuos queda considerada en el colectivo de la población. Para la biología eso significa que quizás la heterogeneidad genética —más que la "natural selection"— sea la explicación de la evolución. Mediante ella se mantienen disponibles posibilidades para reforzar esta o aquella características ya existentes en la población con el fin de prepararse para exigencias cambiantes. Se trata, entonces —si se permitiera expresarlo así—, de un individualismo colectivo y no de un individualismo acentuado en la existencia particular. La posibilidad de variación está en la variedad, no en la circunstancia de que en un gran número de individuos —con suficiente probabilidad— se encuentren también ejemplares que descuellen por ser especialmente innovadores.

Por otro lado, el mecanismo de la selección se trasladó al entorno; en este sentido se hablaba de "natural selection". Pero si la teoría de sistemas se formula radicalmente como teoría de la producción y reproducción de una diferencia de sistema y entorno, no tiene sentido mantener el reparto entre factores internos (variación) y factores externos (selección). Entonces tampoco basta con criticar el concepto de "natural selection" y establecer aquí un paso más allá de Darwin.[43] Tampoco convence la maniobra contraria,[44] a saber, la de recomendar, a la teoría sociológica que hasta ahora había favorecido claramente las causas endógenas, el concepto de "natural selection" y, en este sentido, orientarse por causas externas.[45] Los enunciados causales

[43] Véase, por ejemplo, Stephen Jay Gould, "Darwinism and the Expansion of Evolutionary Theory", en *Science* 216 (1982), pp. 380-387.

[44] Tal como Anatol Rapoport, "Mathematical, Evolutionary, and Psychological Approaches to the Study of Total Societies", en Samuel Z. Klausner (ed.), *The Study of Total Societies,* Garden City, N.Y., 1967, pp. 114-143 (133ss.) encuentra posibilidades de distanciarse de la idea de Darwin de una "natural selection" mediante el concepto de sentido (en forma similar Stephen Toulmin, *Human Understanding*, tomo I, Princeton, 1972). Cuanto más se argumenta dentro del contexto de las corrientes importantes de la sociología, más bien sorprende la negligencia casi total de las causas externas en las teorías sobre el desarrollo histórico; cosa que se critica cada vez más. Anthony D. Smith encuentra aquí la razón de la controversia entre historicismo y evolucionismo (véase *The Concept of Social Change*, Londres, 1973, pp. 150ss.); y Bernhard Giesen y Christoph Lau, "Zur Anwendung Darwinistischer Erklärungsstrategien in der Soziologie", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 33 (1981), pp. 229-256, así como Michael Schmid (véase su *Theorie sozialen Wandels,* Opladen, 1982), sugieren por eso una nueva orientación con la ayuda del concepto "natural-selection" externa. Pero, ¿puede de por sí tener tanta importancia esta *distinción*?

[45] Véase tan sólo (con una conclusión imposible de sostener de la unidad del objeto de la sociología a la causalidad endógena) Emile Durkheim: "…que les causes des

siempre presuponen una selección, o sea, atribución de causas y efectos y, por tanto, un observador. Pero la evolución no atribuye y tampoco se observa a sí misma.

Con ayuda de la referencia-de-sistema "sistemas sociales", se resuelve la controversia entre teorías de la evolución orientadas más bien demográfico-ecológicamente y las orientadas más bien por la cultura. Quien se interese por los seres humanos como población viva (en lucha contra los mosquitos, leones, bacterias, etc.) debe escoger orientaciones demográficas. En cambio, sólo puede hablarse de evolución del sistema de la sociedad cuando no se piensa en un sistema viviente, sino en un sistema comunicativo en el que cada operación reproduce sentido, presupone conocimiento, crea a partir de su propia memoria, usa formas culturales. No se trata entonces de una controversia científica significativa, sino de escoger la referencia de sistema, es decir, se trata de tomar una decisión sobre el objeto del análisis teórico-evolutivo.[46]

Independientemente de estas cuestiones rápidas de clarificar, la teoría de sistemas —si se asume como fundamento el programa de investigación de los sistemas autopoiéticos operativamente clausurados— penetra hasta lo profundo de la teoría de la evolución, aun en el plano de los contenidos.[47] Con la ayuda de esta teoría es posible explicar con suficiencia el hecho de que en los sistemas exista un cierto margen para los desarrollos evolutivos de las estructuras. La *autopoiesis* misma establece únicamente requisitos mínimos —en el caso del sistema sociedad, por ejemplo, exige tan sólo que se comunique en miras de una ulterior comunicación. Esto puede suceder, no obstante,

---

phénomènes sociaux sont internes à la société". Y además: "C'est bien plutôt à la théorie qui fait dériver la société de l'individu qu'on pourrait justement reprocher de chercher à tirer le dedans du dehors" (*Les règles de la méthode sociologique*, 8ª edición, París, 1927, pp. 147s.).

[46] Y todavía aparecen más problemáticas las formas mixtas que tratan de trasladar los modelos teóricos demográficos a los sistemas sociales. Esta clase de construcción de teoría se ha extendido sobre todo en el ámbito de la evolución de las organizaciones. Compárese por ejemplo Bill MacKelvey y Howard Aldrich, "Populations, Natural Selection, and Applied Organizational Science", en *Administrative Science Quarterly* 28 (1983), pp. 101-128; W. Graham Astley, "The Two Ecologies: Population and Community Perspectives on Organizational Evolution", en *Administrative Science Quarterly* 30 (1985), pp. 224-241; Michael T. Hannan y John Freeman, *Organizational Ecology*, Cambridge, Mass., 1989; Joel Baum y Jitendra Singh (eds.), *Evolutionary Dynamics of Organizations*, Nueva York, 1994.

[47] Especialmente para esto Gerhard Roth, "Conditions of Evolution and Adaptation in Organism as Autopoietic Systems", en D. Mossakowski y G. Roth (eds.), *Environmental Adaptation and Evolution*, Stuttgart, 1982, pp. 37-48; Hans Rademacher, "Zur Grammatik autopoietischer Systeme", en Hans Rudi Fischer (ed.), *Autopoiesis: Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*, Heidelberg, 1991, pp. 53-66.

dependiendo de estructuras muy diversas.[48] Las estructuras son en realidad necesarias, pues al restringir el margen de los enlaces operativos practicables logran que el paso de una operación a otra se concrete. Son, podría decirse, reducciones de complejidad necesarias. No obstante, con esta selectividad de la formación de las estructuras se da a la vez la oportunidad de desarrollos distintos. La *necesidad de una selección de estructura compatible con la* autopoiesis —y esto no es más que la otra cara de la misma moneda— constituye el fundamento de la *posibilidad de una evolución diferencial*. Los tipos de operaciones autopoiéticas y los tipos de formaciones correspondientes de sistemas —pensamos en la vida, la conciencia, la comunicación— son, por así decirlo, descubrimientos únicos de la evolución que se mantienen en razón de su potencial para desarrollar estructuras. Este mantenimiento reside en la especificación de formas muy diversas que se implantan en el medio de la necesidad autopoiética para luego poderse especificar más adelante. Este juego conjunto entre autocontinuación y formación de estructuras hace posible y obliga a la evolución sin necesidad de suponer una 'natural selection' u otros tipos de determinación externa de la estructura. No se llega, pues, a una casi óptima (o, en todo caso, superior) competencia de adaptación al entorno. Bajo unas mismas condiciones ecológicas pueden sobrevivir formas de vida con muy distintas provisiones.[49] Al mismo tiempo, con esto se resuelve una antigua discusión en la teoría, a saber, la de si lo subespecificado dispone de más alto potencial evolutivo.[50] En la realidad no existe ninguna reproducción inespecífica, aunque existe la diferencia entre *autopoiesis* y determinación estructural.

Nuestra perspectiva nos contrapone radicalmente al programa de investigación de la sociobiología. La determinación genética de la vida constituye un punto de partida indiscutible. Pero de ahí no se sigue en absoluto que también el orden social se determine con esa base, aunque hay que conceder que no puede existir un orden social que pretenda que los seres humanos caminen continuamente con las manos y no con los pies. Más bien, la determinación

[48] Por eso Maturana distingue entre la organización autopoiética y las estructuras de un sistema. Aunque nosotros queremos evitar la expresión "organización" en este contexto, porque queremos introducirla en otro.

[49] Así, salamandras con o sin mecanismo complicado de expulsión de lengua. Compárese David B. Wake, Gerhard Roth y Marvalee H. Wake, "On the Problems of Stasis in Organismal Evolution", en *Journal of Theoretical Biology* 101 (1983), pp. 211-224.

[50] Cf., por ejemplo, E.D. Cope, *The Primary Factors of Organic Evolution*, Chicago, 1896, pp. 172ss.; Elman R. Service, *Cultural Evolutionism*: *Theory in Practice*, Nueva York, 1971, pp. 31ss., para una interpretación, y G. Leyard Stebbins, *The Basis of Progressive Evolution*, Chapel Hill, N.C., 1969, p. 121, para la otra.

genética de la vida se compensa mediante un orden societal provisto de altos grados de libertad (¿podría decirse: más altos?), de los sistemas sociales. Este orden, luego, desarrolla determinaciones estructurales de tipo propio.

También en otro aspecto la distinción entre teoría de sistemas y teoría de la evolución conduce a conocimientos relevantes, sobre todo cuando se toma como base el concepto de sistemas autopoiéticos operativamente clausurados. Porque estos sistemas practican una relación circular, autorreferencial entre estructura y operación. Producen estructuras por medio de sus propias operaciones, que presuponen, no obstante, que las estructuras dirigen la determinación de las operaciones que se enlacen. Observada desde la abstracción del tiempo, una teoría de esta naturaleza es empíricamente vacía. Por el contrario, la teoría de la evolución asimetriza la relación entre estructura y operación, pues aquí se trata únicamente del cambio de estructuras; y la *autopoiesis* sólo juega un papel como concepto límite. En este contexto, una influencia sobre una operación puede ser el punto donde el sistema logre mutar dependiendo de la casualidad. En cambio, es la selección evolutiva el acontecimiento que determina si un cambio estructural se acepta o se rechaza. Si consideramos a los sistemas autopoiéticos como resultado de la evolución —¿y qué hablaría en contra?— se llega a aquellas restricciones de los posibles cambios estructurales las cuales permiten formular teorías empíricamente sustantivas.[51] Vamos a seguir estos indicios, ante todo en relación con los cambios —provocados evolutivamente— de las formas de diferenciación de la sociedad...

Mientras estas reflexiones permiten explicar la relación entre teoría de sistemas y teoría de la evolución, para otros aspectos la teoría de los sistemas autopoiéticos operativamente clausurados incurre en flagrante contradicción con lo que hasta ahora ha sido el modo común de pensar de la teoría de la evolución. ¿Cómo ha de evolucionar un sistema de la sociedad operativamente clausurado que no puede recurrir —ni para comenzar ni para detenerse— a sus propias operaciones, sino que opera de modo autopoiético —o no opera? ¿Cómo puede surgir gradualmente? Porque para las situaciones de transición no hay vida a "medias" ni tan sólo un "poco" de comunicación. Un

[51] El argumento está dirigido contra una objeción que se hace muchas veces pero que metódicamente de manera definitiva carece de sentido. Ya que ningun concepto (ni *autopoiesis* ni acción, ni conducción ni socialización, ni fin ni organización) indica *como concepto* las restricciones estructurales bajo las cuales lo indicado puede realizarse en cada caso. Obviamente, el calor de la controversia sobre la *autopoiesis* hace olvidar que tampoco se exige eso a los propios conceptos. A este respecto (y no sólo a éste) Walter L. Bühl, "Politische Grenzen der Autopoiesis sozialer Systeme", en Hans Rudi Fischer, *op. cit.*, pp. 201-225.

ser viviente vive o no vive. La comunicación tiene lugar, o no tiene. El concepto exige esta rigidez sin compromisos.[52]

Antes que nada viene al caso recordar que todos los sistemas autopoiéticos llevan a cabo sus operaciones siempre en su respectivo presente actual. Aun la red recursiva de operaciones tiene lugar en el presente en razón de condiciones y posibilidades de enlace disponibles en el presente. Para la operación (y esto es válido para la comunicación si ha de ser operación autopoiética) entonces nunca hay inicio, porque el sistema para poder reproducir sus operaciones a partir de sus propios productos debe haberse iniciado ya de antemano; del mismo modo no hay fin, porque cada operación posterior se produce en vista de operaciones ulteriores.[53] Sólo un observador (que puede ser el sistema mismo) puede fijar un inicio y un fin si establece como fundamento de su operación una correspondiente construcción de un antes y un después. Sólo cuando el sistema opera y ha construido ya suficiente complejidad como para poder describirse a sí mismo en la dimensión temporal, puede "posticipar" su inicio. La determinación de un principio, de un origen, de una "fuente" —o de un "antes" o de ninguno— es un mito elaborado por el mismo sistema, o por la narración de otro observador.[54]

[52] Precisamente ante este problema reacciona Gunther Teubner recurriendo a un debilitamiento de la rigidez del concepto de *autopoiesis* en su estudio "Hyperzyklus in Recht und Organisation: Zum Verhältnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiesis", en Hans Haferkamp y Michael Schmid (eds.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt, 1987, pp. 98-128. De igual manera para la biología, Gerhard Roth, "Autopoiese und Kognition: Die Theorie H.R. Maturanas und die Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung", en Günther Schiepek (ed.), *Systeme erkennen Systeme: Individuelle, soziale und methodische Bedingungen systemischer Diagnostik*, Munich, 1987, pp. 50-74 (57s.). Las versiones presentadas arriba en el texto buscan otro camino. Véase más allá —aplicando el concepto de "autoorganización" y "acoplamiento estructural", Rudolf Stichweh, "Selbstorganisation und die Entstehung nationaler Rechtssysteme (17. -19. Jahrhundert)", en *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990), pp. 254-272.

[53] Cuando veamos las interacciones, construidas como episodios, volveremos una vez más sobre esta cuestión y mostraremos que la episodización es posible sólo con la ayuda de la distinción entre interacción y sociedad, es decir, sólo *en* una sociedad que a su vez no tiene fin. *Vid. infra* pp. 647s.

[54] En este sentido tiene razón N. Katherine Hayles cuando dice que aquí podría ayudar el pasar a modelos narrativos —con los cuales puede relatarse cómo los sistemas autopoiéticos (y entre ellos los sistemas que observan) se colocan a sí mismos como diferencias (véase "Making the Cut: The Interplay of Narrative and System, or What Systems Theory Can't See", en *Cultural Critique* 30 (1995), pp. 71-100). Aunque esta salida no ayuda mucho. Cierto que con ello se vuelven plausibles y se ponen a disposición otros medios —lo cual permite hacer la pregunta de en qué situación histórica está enraizada

En la medida en que participan sistemas autopoiéticos, la evolución no puede concebirse como simple encuentro de singularidades donde lo que ya existe hace posible que se agregue algo que hubiera sido imposible sin este presupuesto. Nosotros no podemos excluir del todo un proceso de esta naturaleza, pero si sólo fuera así no habría modo de explicar la velocidad de la evolución. Los sistemas autopoiéticos hacen posible la evolución —y precisamente una evolución veloz— porque se clausuran en razón de sus propias distinciones y con ello pueden reclutar sus propios presupuestos —siempre y cuando el entorno *simultáneamente* existente dé para eso. No obstante, la dimensión temporal no es un esquema de sistema/entorno en el sentido de que si los sistemas existen en el tiempo, su entorno lo sea pasado y futuro.[55] La diferencia sistema/entorno puede observarse únicamente en la dimensión objetual. Un observador puede ciertamente extenderla al pasado o al futuro para representarse así un inicio o un fin; pero aun esto es sólo posible como operación presente en simultaneidad con el entorno respectivo.

Con esto se desplaza —respecto a un pensamiento "objetivo" del tiempo— la posición de la pregunta. Los sistemas autopoiéticos pueden surgir cuando se llega a presentes en los que se puede construir la reproducción recursiva. Esto naturalmente no es posible en razón de una prehistoria cualquiera. Para poder reconocer lo que debe estar previamente dado, es necesario indicar con suficiente precisión la operación autopoiética. Así, por ejemplo, se activa la comunicación (por tanto, la sociedad) siempre y cuando en el observar (que se volverá entender) se pueda distinguir entre información y darla-a-conocer. Esto es posible ya en el nivel prelingüístico, pero el lenguaje apremia esta distinción al grado de que quien entiende (cuando, luego, él mismo habla) puede apoyarse en el mismo mecanismo que le posibilita entender. De esta manera surge una clausura recursiva sin utilizar ningún elemento del entorno, sino trabajando con una distinción emergente. Es cosa fácil de probar que la conciencia también se reproduce con ayuda de semejantes recursiones.[56]

Precisamente en la relación con el entorno esta "exclusividad" del lenguaje trae importantes ventajas. Le permite al sistema un permanente ajuste a

---

la narración de la evolución autopoiética. Aunque esto finalmente llevaría de nuevo a la pregunta: ¿quién relata el relato?

[55] Esto se dice muy pocas veces con la claridad suficiente. Sin embargo, véase Anthony Giddens, "Time and Social Organization", en *Social Theory and Modern Society*, Cambridge, Ingl., 1987, pp. 140-165, siguiendo a Heidegger.

[56] *Después* del accidente se sabe lo que se ha vivido y por qué uno se ha comportado del modo en que se ha hecho, como si todo se hubiera desarrollado bajo un control consciente; o bien se sabe (¡pero se sabe!) que no puede recordarse con suficiente claridad.

un entorno cambiante; es decir, no permite una adaptación única de las estructuras del sistema a situaciones durables o repetitivas del entorno, sino (como sucede ya en la capacidad visual de los organismos) un ajustarse *de-paso* a situaciones-*de-paso*, en razón de condiciones estructurales situadas en el sistema y no en el entorno.[57] Así, entonces, todos los sistemas parciales establecidos en la sociedad pueden especializarse en determinadas oportunidades. No es posible determinar de manera objetivamente unívoca cuándo la evolución "dio principio" a esta circunstancia; más bien, una cesura de esta naturaleza se construye en el sistema mismo como si se tratara de un acontecimiento al cual el sistema clausurado debe su existencia y sus criterios. Sólo un observador particularmente dotado puede formular la pregunta por los desarrollos previos que hicieron posible y favorecieron la clausura, y podrá aportar una respuesta según la medida de *sus* posibilidades cognoscitivas.

Este procedimiento de base puede variar incontablemente, dondequiera que resulte la construcción de sistemas autopoiéticos. La clausura de un estrato social de la nobleza puede ocurrir a través de la endogamia o de otros mecanismos —siempre y cuando se puedan reconocer a las familias que para ese propósito deben tomarse en cuenta. Y sólo hasta entonces se elaborarán las genealogías que habrán de terminar en héroes, dioses o fundadores de familias.[58] La diferenciación de un sistema del derecho presupone la existencia de un cierto número de acontecimientos controversiales —y de resolución de las controversias— con respecto a los cuales pueden reconocerse las reglas de la praxis ulterior —aunque lo que se recuerda no haya transcurrido de manera alguna en el sentido de una aplicación de las reglas.[59] La ciencia

[57] Para esto también Donald T. Campbell, "Neurological Embodiments of Belief and the Gaps in the Fit of Phenomena to Noumena", en Abner Shimon y Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, 1987, pp. 165-192 (175).

[58] Que para esto es necesaria la escritura, sin la cual es difícil que se puedan hacer genealogías estables, puede estudiarse en los ejemplos griegos. Compárese Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Ingl., 1989 (sobre todo, pp. 155ss). Véase también Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995 (sobre todo , pp. 213ss).

[59] Compárese para esto Harold J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, trad. alemana, Frankfurt, 1991. Berman data con precisión el cambio en la segunda mitad del siglo XI, después de la interrupción de la tradición del derecho civil romano. Aquí puede reconocerse cómo se posibilita en unos cuantos decenios el *take off* del cultivo del derecho empotrado en la sociedad, por acontecimientos fortuitos como el descubrimiento de textos del derecho romano (*Corpus Iuris Civilis*), la conquista normanda de Inglaterra con la consecuencia de que se impone con validez jurídica el derecho del rey y sobre todo la reforma de la Iglesia.

puede constituirse como sistema autopoiético propio, sólo cuando ya están disponibles grandes cantidades de conocimiento que luego pueden controlarse críticamente para establecer si se trata de conocimiento verdadero o falso.[60] Las primeras monedas no se acuñan con el fin del intercambio, sino que sirven de unidades de cálculo en el contexto de las economías domésticas. El dinero se usa primero como signo de las relaciones desiguales de prestación y, hasta cierto punto, como un sustituto del agradecimiento.[61] Cuando una cantidad suficientemente grande de piezas de dinero llega a estar disponible y el desarrollo de la economía de intercambio amenaza estancarse por la dificultad de encontrar bienes proporcionados para el trueque, se logra diferenciar una economía monetaria, aunque al inicio la importancia y la complejidad de las transacciones haya sido escasa. Con la diferenciación de una economía basada en monedas de dinero se llega rápidamente al desarrollo económico, que no se deja retroceder al estado inmediatamente anterior ni al descubrimiento de las monedas, sino que da por supuesta su propia red recursiva, la cual tiene la capacidad de aceptar dinero siempre que venga garantizado con valor. O bien, para concluir con un ejemplo escogido de los inicios de la modernidad, el Estado que se diferencia en virtud del principio de soberanía presupone estructuras de dominio de corte antiguo. Luego, en retrospectiva, comprende dichas estructuras de manera totalmente nueva, como si la concentración soberana del derecho hubiera existido siempre, y como si los abusos de la nobleza hubieran sido los que llevaron a la ruina al sistema antiguo.[62] Con la proclamación del Estado soberano, en particular en la Francia de la segunda mitad del siglo XVI, se ponen a trabajar los historiadores. El presente tiene necesidad de un pasado que se le adecue.

Nuestros análisis muestran que el problema del inicio gradual puede resolverse sólo si se revisa el concepto de tiempo que está a la base. Transformaciones igualmente decisivas son luego necesarias para adaptar el concepto de adaptación.

Ya en la teoría de la evolución —que iba más allá de Spencer y de Darwin— existían intensas dudas para aceptar la afirmación de que los sistemas mejor adaptados (o cuando menos, los menos mal adaptados) eran

[60] Compárese para este caso G.E.R. Lloyd, *Magic*, *Reason and Experiences: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, Ingl., 1979. Es una exposición del desarrollo de la ciencia en Grecia, la cual puede bien interpretarse bajo las premisas teóricas que hemos presentado en el texto, aunque no ha sido en absoluto concebida en relación con este problema.

[61] Cf. También p. 271s (capítulo 2, notas al pie 281-282).

[62] Véase como ejemplo instructivo relacionado con la jurisdicción local C.L.P. (Charles Loyseau, Parísien), *Discours de l' abus des iustices de villages*, París, 1603.

seleccionados para sobrevivir mediante la "natural selection". Exasperaba sobre todo el hecho irrebatible de que algunas especies vivientes podían existir millones de años sin transformarse, mientras que otras evolucionaban presionadas por la adaptación.[63] Además, en muchos casos —y para la teoría de la evolución es esencial aclarar este punto— se da la adaptación antes de surgir la necesidad.[64] Así, antes del descubrimiento del DDT existían insectos previamente adaptados y por eso pudieron sobrevivir al descubrimiento.[65] En general, la crítica biológica del antiguo adaptacionismo se reduce a la constatación de que *no todo* cambio en el fenotipo de los seres vivos puede explicarse como mejor adaptación.[66] Sólo la teoría de los sistemas autopoiéticos obliga a la revisión conceptual. Para ella estar adaptado es presupuesto, no resultado de la evolución; y, por tanto, sólo es resultado en el sentido de que la evolución cuando ya no puede garantizar que algo está adaptado destruye su material.[67] Ahora el peso de la explicación recae sobre el concepto de acoplamiento estructural, en la inteligencia de que a través de él se garantiza siempre una adaptación suficiente para la continuidad de la *autopoiesis*. La capacidad de movimiento de los seres vivos se armoniza con la fuerza de gravedad de la tierra. Sin embargo, con esto no se establece de qué manera —si como dinosaurio o como insecto— se utilizará la posibilidad. Así también la comunicación social depende en muchos aspectos del acoplamiento estructural —por ejemplo, en lo que respecta a la posible rapidez— con los sistemas de conciencia, sin que con eso se determine qué se comunica y cómo el sistema autopoiético de la sociedad traza sus límites con el entorno. De la evolución, entonces, no puede esperarse una siempre mejor adaptación de los supervivientes —basta volver la mirada a los problemas ecológicos de la sociedad moderna para ver que esa hipótesis carece de toda plausibilidad. Precisamente porque los sistemas autopoiéticos son sistemas operativamente

[63] Gould, *op. cit.* (1982); Richard M. Burian, "Adaptation", en Marjorie Green (ed.), *Dimensions of Darwinism*, Cambridge, Ingl., 1984, pp. 287-314; Michael T. Hannan y John Freeman, *op. cit.*, pp. 21ss. Una difundida crítica reprocha la tautología (adaptación = sobrevivencia = adaptación), pero puede prescindirse de este reproche.

[64] Aquí inicialmente ayudaba el concepto de "nicho" evolutivo; aunque esto sólo traslada el problema porque de esta manera adquiere un significado central para la teoría la distinción nicho/no-nicho.

[65] El ejemplo se encuentra en Theodosius Dobzhansky, "Chance and Creativity in Evolution", en Francisco José Ayala y Theodosius Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Londres, 1974.

[66] Compárese con Bowler, *op. cit.* pp. 340.

[67] Véase Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, 1984, especialmente pp. 71ss. (trad. alemana, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Berna, 1987).

clausurados, disponen de un amplio margen para el desarrollo de estructuras que resultan compatibles con la *autopoiesis*. De esta forma, en virtud de este estar adaptado, pueden surgir inadaptaciones cada vez más audaces, siempre que no se interrumpa la continuidad de la *autopoiesis* misma.

En enlace con estas reflexiones se debe y se puede volver a definir el significado del concepto de complejidad para comprender la evolución. La antigua idea, según la cual la evolución es un proceso que va de relaciones simples a relaciones complejas, no se sostiene por el hecho de que no existen relaciones simples; pero también porque, como es evidente, también hoy día todavía coexisten sistemas menos complejos y sistemas más complejos —es decir que unos no han sustituido a los otros en virtud de su "mejor" capacidad de adaptación. Cuando se encuentran indicaciones de dirección de este tipo, se trata de autodescripciones simplificadoras de la sociedad moderna. No obstante, dichas descripciones son plausibles en esta sociedad porque de cualquier manera ella es tan sólo un único sistema global y no tolera en sí (o junto a sí) sociedades "simples". La evolución misma no tiene necesidad de indicaciones de dirección; no es proceso orientado a un fin.

De cualquier manera, la teoría de la evolución es, sin duda, compatible con la observación de que sistemas altamente complejos se destruyen o dejan de existir,[68] de que frecuentemente disponen de escasa capacidad evolutiva y de que no es raro que la evolución sustituya construcciones altamente complejas con simplificación ventajosa.[69] Particularmente, en relación con el lenguaje es insostenible la tesis de que la complejidad —en el curso de la evolución— está en continuo incremento.[70] No obstante estas objeciones, no puede refutarse el hecho de que en el curso de la evolución se realizan pruebas de complejidad y se llega a la construcción de sistemas más complejos junto con otros. La complejidad es un producto epigenético del modo de operar de los sistemas autopoiéticos.[71] Permite —en condiciones que se han de aclarar

[68] Compárese tan sólo Joseph A. Tainter, *The Collaps of Complex Societies*, Cambridge, Ingl., 1988.

[69] Quien se quede atado a la tesis según la cual la evolución es un proceso de crecimiento de la complejidad debe designar este fenómeno consecuentemente como "*devolution*". Véase Charles Tilly, *Clío and Minerva,* en John C. Mckinney y Edward A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York, 1970, pp. 433-466. Nosotros preferimos delimitar la misma tesis.

[70] Por ejemplo, Joseph H. Greenberg, *Essays in Linguistics*, Nueva York, 1957, pp. 56ss.

[71] Con otras bases teóricas los biólogos también subrayan el hecho de que la complejidad se coproduce epigenéticamente, pero que el efecto real de la evolución consiste en la construcción de estructuras de sistemas. Véase G. Ledyard Stebbins, "Adaptive Schifts and Evolutionary Novelty: A Compositionist Approach", en Francisco José Ayala

más adelante— más acoplamientos estructurales (o más débiles) entre sistema y entorno, y consecuentemente hace posible irritabilidades más diferenciadas del sistema. Pero la complejidad misma nunca puede constituir un criterio de selección; para este fin es demasiado compleja.[72] En particular, entonces, siempre debe preguntarse "what kinds of situations would give positive selective value to increased or decreased complexity?".[73] Y únicamente porque *ambas* son posibles, se llega *también* —en el curso de la evolución— a la construcción de sistemas altamente complejos.

Este nuevo entendimiento sobre el vínculo de la teoría de la evolución y la teoría de sistemas puede hacer justicia a aquello de que los nuevos desarrollos se inician frecuentemente —bajo condiciones especiales— de manera abrupta o muy rápida y que, por tanto, no surgen de las estructuras ya consolidadas de los grandes sistemas o poblaciones.[74] Piénsese en la peculiaridad (hebrea o griega) de las culturas marginales en el mundo antiguo, aquello que Parsons llamó "seed-bed-societies".[75] Por último es necesario volver a integrar en la teoría de sistemas, el concepto quizás más importante, y, sin embargo, más escandaloso, de la teoría de la evolución: el de la "casualidad".

El significado de la casualidad en la teoría de la evolución podría entenderse como si la teoría estuviera sustentada sobre un postulado de la ignorancia —ignorancia respecto a los procesos microfísicos, químicos, bioquímicos, neurofisiológicos, psicológicos los cuales en último término son los que determinan lo que sucede.[76] Con esto el problema se reduciría a una versión de teoría del conocimiento y a una paradoja: saber fundado en no

---

y Theodosius Dobzhansky (eds.), *op. cit.* (1974), pp. 285-306 (302ss.), así como, de él mismo, su ya citado *The basis of Progressive Evolution*.

[72] Esto vale tanto para la evolución físico-química como, con mayor razón, para la orgánica. Cf. Melvin Calvin, "Origin of Life in Earth and Elsewhere", en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Londres, 1961, pp. 207-231 (214).

[73] Así Richard Levins, *Evolution in Changing Environments: Some Theoretical Explorations*, Princeton, 1968, p. 6.

[74] Véase para la biología Niles Eldredge y Stephen Jay Gould, "Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism", en Thomas J.M. Schopf (ed.), *Models in Paleobiology*, San Francisco, 1972, pp. 82-115. Cf. también Kenneth E. Boulding, "Punctuationalism in Societal Evolution", en *Journal of Social and Biological Structures* 12 (1989), pp. 213-223.

[75] Véase Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J., 1966, pp. 95ss.

[76] En este sentido argumenta Michael Conrad un "postulate of ignorance" (véase "Rationality in the Light of Evolution", en Ilya Prigogine y Michèle Sanglier (eds.), *Laws of Nature and Human Conduct*, Bruselas, 1987, pp. 111-211).

saber. Aunque esto en realidad es sólo un caso específico dentro de una ley más general: los sistemas tienen siempre capacidad de resonancia circunscrita (reducida y aumentada) y son sólo accesibles a los otros —si pudiera decirse así— a través de "windows". En otros conceptos, también podría decirse que todos los sistemas deben realizar mediciones —mediante las cuales puedan orientarse— para producir informaciones. Por eso, un sistema reemplaza el pleno conocimiento del entorno por la sintonía con algo que para el sistema es casualidad. Sólo a través de esto es posible la evolución.

A diferencia de ideas más antiguas, el concepto no está dirigido a la negación de la causalidad; no dice: lo que existe carece de causa. La "casualidad" no es una construcción causal para salir de apuros, algo así como aquella causa (parecido al complemento del esquema causal de explicación del mundo) que todavía puede afirmarse cuando en realidad no puede afirmarse ninguna causa. Nosotros, entonces, no le atribuimos al concepto de casualidad ningún significado de causalidad. Haciendo una abstracción extrema podemos hablar de casualidad como concepto límite de la teoría de la diferencia. Casualidad, entonces, significa que la determinación de un lado de la distinción no dice nada sobre la determinación del otro. Hegel entiende así el concepto de casualidad y, análogamente, el concepto opuesto de necesidad. Nos basta una versión más reducida circunscrita a la distinción de sistema y entorno. Entendemos por "casualidad" una forma de enlace entre sistema y entorno que se sustrae a la sincronización (por tanto, también al control, a la "sistematización") por parte del sistema.[77] Ningún sistema puede tomar en cuenta todas las causalidades; su complejidad debe reducirse. Determinados contextos causales se observan, se esperan, se encaminan preventivamente o se rechazan, se normalizan —y otros se abandonan a la casualidad. En otras palabras, la "irregularidad" de la casualidad no es un fenómeno del mundo y por eso tampoco tiene mucho sentido discutirla en términos de determinismo o indeterminismo. Presupone una referencia de sistema porque sólo así un observador puede decir para quién algo es casualidad.

Completamos esta caracterización más bien negativa del concepto de casualidad con una positiva. Casualidad es la capacidad de un sistema de usar acontecimientos que él no puede producir ni coordinar; es decir, que no puede

[77] Una función parecida tiene también en su teoría —completamente distinta— sobre el cambio social, el concepto de desacoplamiento: Bernhard Giesen, "Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels — illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewusstseins", en Hans-Peter Müller y Michael Schmid (eds.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, 1995, pp. 228-266.

producir ni coordinar en la red de su propia *autopoiesis*. Consideradas de esta manera las casualidades son peligros, oportunidades, ocasiones. 'Aprovechar la casualidad' entonces puede significar obtener de la casualidad efectos estructurantes con ayuda de operaciones propias del sistema. Los efectos, comparados con las estructuras existentes, pueden ser tanto constructivos como destructivos, si es que a largo plazo pudiera hacerse una distinción así. En todo caso, la observación de casualidades amplía la capacidad del sistema de procesar informaciones y así corrige (en la medida de lo posible) la estrechez de las formaciones de estructura propias, sin renunciar a las ventajas de orientación que dicha estrechez ofrece.

Las determinaciones a las que hemos llegado naturalmente no nos dicen todavía cómo sucede esto. Existen sobre eso, en la teoría de sistemas, ideas muy generales. Una de ellas es el principio de "order from noise";[78] otra, que los acoplamientos estructurales canalizan irritaciones. De esta manera, la teoría de sistemas está ya preparada para acoger la teoría de la evolución; aunque esto, naturalmente, no explica todavía cómo es posible la evolución.

III. Teoría neodarwinista de la evolución

La autonomía de la teoría de la evolución reside en la autonomía de sus distinciones. Desde Darwin se habla de *variación* y *selección*. Pero dado que la selección actúa como arma de doble filo con respecto a lo existente —pues lo protege de la variación o lo cambia—, necesitamos todavía un concepto más. Hablaremos de *reestabilización*. Como lo enseña nuestra teoría marco (véase el número I de este capítulo), se trata de un programa de solución de la paradoja, del despliegue de la paradoja de la probabilidad de lo improbable. Con estos conceptos se señalan formas, *i.e.*, diferencias identificables —lo cual aquí debería ser claro de manera indiscutible. Variación no significa sólo cambio —porque eso ya sería evolución—, sino elaboración de una variante para una posible selección. De igual forma —en el contexto de la teoría de la evolución— selección no indica simplemente el puro hecho de que algo suceda así-y-no-de-otra-manera. El concepto señala selección originada a propósito de una variación que acontece en el sistema. Se trata, entonces, de conceptos en correspondencia, que no encuentran aplicación fuera de la teoría de la

[78] Cf. Heinz von Foerster, "On Self-Organizing Systems and Their Environments", en Marshall C. Yovits y Scott Cameron (eds.), *Self-Organizing Systems: Proceedings of an Interdisciplinary Conference*, Oxford, 1960, pp. 31-48; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, París, 1979.

evolución. Justo este estar inmanentemente referida de su distinción directriz es lo que le da forma al concepto de evolución.

Mientras los modelos de fases colocan la diferencia en la simple sucesión —por lo cual pueden describir el proceso histórico sólo como unidad de estas diferencias—, la teoría de la evolución presupone que la diferencia se produce precisamente en el curso del tiempo y por eso puede volver reflexivo el principio de diferencia. Independientemente del modo empírico de operar, la variación produce una diferencia, produce una desviación de lo, hasta ese momento, usual. Esta diferencia obliga a hacer una selección a favor o en contra de la innovación. La selección, a su vez, si se decide por lo nuevo impone cascadas de adaptaciones o de movimientos de delimitación en el sistema, y si deja las cosas como estaban necesita confirmaciones de esa operación, porque lo que antes era obvio se ha vuelto contingente. Las distinciones de la teoría de la evolución, entonces, indican diferencias que procesan diferencias. Precisamente esta estructura vuelve inútil hablar de un objetivo final de la evolución o de una ley de los movimientos históricos.

Si se parte del problema de la *transmisión* genética o cultural, se llega a ideas similares.[79] Los autores de esta orientación tienden sobre todo, a partir del cambio generacional, a ver el problema de la evolución en el alzamiento de un puente sobre esta brecha marcada por la vida, lo cual lleva a la pregunta de si en la cultura hay equivalentes transmisibles de aquel papel que juegan los genes en la evolución biológica. Y entonces se prefiere hablar de poblaciones en lugar de sistemas. Pero aun aquí —en el siguiente plano teórico— se presenta el problema de la tolerabilidad de la transmisión divergente, cabría decir, la pregunta de si las formas fallidas simplemente se eliminan o si en algún caso raro llevan a innovaciones estructurales. Y sólo eso significaría, finalmente, una evolución más allá de la mera *autopoiesis* de la vida o de la sociedad.

Con la distinción de variación, selección y estabilización (autopoiética) de la reproducción, se ha formulado el punto de partida de una teoría general de la evolución que, sin embargo, prescinde enteramente de la pregunta de qué tipos de sistemas pueden efectuar una separación de estas funciones evolutivas. Puede tratarse tanto de sistemas vivos como de sociedades.[80] Por eso

[79] Véase, por ejemplo, Robert Boyd y Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process,* Chicago, 1985.

[80] Con esto debería quedar claro —aunque por precaución preferimos subrayarlo en consideración a numerosos malentendidos y falsas interpretaciones— que aquí *no hay ninguna conclusión obtenida por analogía*, ni en una dirección ni en otra. Es decir: del hecho de que exista una evolución de los sistemas vivos no puede sacarse la conclusión de que

cada vez que se emplea la teoría de la evolución debe determinarse antes que nada la referencia de sistema.

Si se trata de la sociedad, entonces, todos los sistemas vivos pertenecen al entorno del sistema.[81] De manera correspondiente podría ya distinguirse el modo en que la variación —la selección y la reestabilización— se aíslan y se efectúan por separado. Con respecto a la evolución de los seres vivos podría pensarse aquí en diferentes tipos de sistemas: en células genéticamente programadas como objeto de la variación, en la supervivencia de organismos como objeto de la selección, y en poblaciones ecológicamente estables como objeto de las reestabilizaciones. En la evolución de la sociedad hace falta el soporte para este tipo de garantía de separación. Ya el sentido en calidad de médium —con su inmensa capacidad de producir remisiones y enlaces— hace improbable un aislamiento así de las funciones evolutivas en distintos planos del sistema.[82] Los críticos del neodarwinismo rechazan —en el caso de los sistemas sociales— la posibilidad de aislar la variación de la selección utilizando sobre todo el argumento de que los individuos anticipan el futuro.[83] Esto, sin embargo, no excluye que también los sistemas que operan en el médium del sentido puedan separar variación, selección y reestabilización. La pregunta es tan sólo: ¿cómo?

En las ciencias sociales —en tanto han acogido el esquema de Darwin— no se ha hecho en absoluto una pregunta así y mucho menos se le ha dado una

---

también deba haber una evolución de los sistemas societales. A una conclusión así, si acaso, podrían llegar teorías que concibieran a la sociedad como constituida por seres vivos.

[81] La insuficiente consideración de esto ha desencadenado la polémica sobre la sociobiología. Puede prescindirse de esta controversia sin que por esto deba refutarse que las determinaciones genéticas —de la misma manera que otros factores del entorno— pueden influir sobre la sociedad, o sea, pueden irritar la comunicación. En la referencia de sistema de los sistemas vivos puede considerarse a la “cultura” como continuación de la vida con otros medios (aunque cuestionables), o bien puede considerarse como comportamiento aprendido, a diferencia del comportamiento genéticamente fijado (véase, por ejemplo, John Tyler Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton, N.J., 1980). Todo esto puede dar alojamiento a la adquisición de ideas antropológicamente interesantes. Sin embargo, no autoriza en absoluto sacar conclusiones sobre la evolución de la sociedad.

[82] Esta consideración lleva a algunos a objetar que en la evolución societal no sería posible distinguir entre variación, selección y reestabilización, porque una se presenta sólo en referencias de sentido con respecto a la otra. Esto tiene validez, sin embargo, en general, para las relaciones de sentido y no excluye de ninguna manera distinciones provistas de sentido.

[83] Véase por ejemplo Hallpike, *op. cit.*, cap. II. Se ve cómo las confusiones respecto al individuo y a la sociedad (*vid.* pp. 24ss) surten sus efectos y llenan de neblina el camino hacia una teoría de la evolución societal.

respuesta satisfactoria.[84] Nosotros proponemos referir los distintos componentes de la evolución a los distintos componentes de la *autopoiesis* del sistema sociedad y precisamente del modo siguiente:

1) A través de la *variación* se modifican los *elementos* del sistema, es decir, las comunicaciones. La variación consiste en una reproducción desviante de elementos por elementos del sistema. En otras palabras, consiste en una comunicación inesperada, sorprendente.
2) La selección se refiere a las estructuras del sistema, es decir, a las expectativas que guían a la comunicación. Con base en la comunicación desviante, la selección elige las referencias de sentido que tengan valor de formar estructuras, idóneas para el uso repetido, capaces de construir y condensar expectativas. La selección, luego, desecha, atribuyendo la desviación a las circunstancias, o abandonándolas al olvido, o rechazándolas explícitamente— aquellas novedades que no parecen ser aptas para servir de estructuras o para dar rumbo a la comunicación posterior.
3) La *reestabilización* se refiere al estado del *sistema que está evolucionando* después de una selección que ha resultado positiva o negativa. Aquí, sobre todo, se trata del sistema mismo de la sociedad en relación con su entorno. Piénsese, por ejemplo, en el primer desarrollo de economía agraria con consecuencias que debían ser "capaces de formar sistema" en el sistema social de la sociedad. O en el alejarse de una agriculturización —por razones ecológicas o por otras— que lleva luego al aparecimiento de "pueblos nómadas" al margen de sociedades campesinas ya desarrolladas políticamente. En el curso de la evolución posterior de la sociedad, la función de reestabilización se traslada cada vez más a sistemas parciales de la sociedad, que deben afirmarse en el entorno interno de la sociedad. Se trata, en

[84] Ejemplos más antiguos son los de Albert G. Keller, *Societal Evolution: A Study of The Evolutionary Basis of the Science of Society*, 2ª edición, New Haven, 1931; V. Gordon Childe, *Social Evolution*, Londres, 1951. Posteriormente, sobre todo: Donald T. Campbell, *op. cit.*; Robert A. LeVine, *Culture, Behavior, and Personality*, Chicago, 1973, pp. 101ss.; Howard E. Aldrich, *Organizations and Environments*, Englewood Cliffs, N.J., 1979, pp. 26ss.; John Langton, "Darwinism and the Behavioral Theory of Sociocultural Evolution: An Análisis", en *American Journal of Sociology* 85 (1979), pp. 288-309; Christoph Lau, *Gesellschaftliche Evolution als kollektiver Lernprozess*, Berlín, 1981. Una mirada a esta literatura revela que no se aprovechan las posibilidades de especificación que podría ofrecer la teoría de sistemas.

última instancia, del problema de la sustentabilidad de la diferenciación de sistema de la sociedad.

Elementos, estructuras y unidad del conjunto de reproducción son componentes necesarios de un sistema autopoiético. No existen elementos sin sistema, ni sistemas sin elementos... Una vez establecida esta condición, surge la pregunta de cómo es posible en absoluto la evolución si presupone una intervención *diferenciada* (en términos de variación, selección y reestabilización) sobre estos componentes aislados. Con esta pregunta reconstruimos, a la vez, la tesis de la improbabilidad de toda evolución y la tesis de la improbable probabilidad de las formas de sistema que han surgido por evolución.

Del solo concepto de sistema autopoiético se deriva que estos componentes de la construcción de sistema y de la evolución se encuentran en una relación circular entre sí. La distinción de variación, selección y reestabilización sugiere ciertamente una secuencia temporal y puede entenderse en este sentido. Sin embargo, es igualmente correcto pensar que variación presupone ya estabilidad o, si se quiere, reproducción normal. La evolución, entonces, siempre es únicamente modificación de estados existentes y, si se intenta aprehenderlos con conceptos como los de innovación o emergencia, éstos son ya descripciones derivadas en las cuales es posible preguntarse por qué se atiende a la discontinuidad y no a la continuidad.

Igual de artificial es la formación de episodios que se asignan a la variación y cuyo resultado se describe con la reestabilización. El concepto aislado de selección —y en esto revela su sitio clave en el concepto de evolución— no puede indicar el inicio o el fin de un episodio evolutivo. Un sistema autopoiético no puede ni comenzar ni terminar una transformación de la estructura con la selección. Por eso, con una simplificación tosca, puede definirse la evolución como selección de la estructura, y si se considera que las estructuras guían la selección de las operaciones, puede definirse la evolución como selección de las selecciones.[85]

[85] En este punto pueden reconocerse referencias a un concepto de evolución mucho más general al cual es oportuno aludir, por lo menos, en una nota. Ese concepto se refiere a la explicación de efectos sinérgicos, de estructuras disipativas, etc.; en resumen, a procesos muy generales de la formación de diferencias (de reforzamiento de desviaciones). Estos procesos pueden identificarse aun en sistemas físicos, es decir, en sistemas no autopoiéticos. No se pretende refutar que una teoría así pueda aplicarse también a los sistemas sociales; únicamente que, para este fin, no sería suficientemente específica.

En la literatura sociológica hace falta hasta el día de hoy una explicación satisfactoria de la variación evolutiva; así como también en la biología, la mutación fue entendida en primer lugar sólo como transformación abrupta e inexplicable del patrimonio hereditario. La sociología antigua se dio por satisfecha con atribuir posibilidades de variación prácticamente infinitas al comportamiento individual.[86] Todavía hoy los teóricos de la acción argumentan —contra la teoría de sistemas o con la intención de completarla— que para explicar el cambio de la sociedad debe recurrirse a la acción individual fuertemente motivada, que debe colocarse (¿junto con los individuos que actúan?) en los sistemas sociales.[87] Esto, sin embargo, no se sostiene con un análisis más exacto, y sobre todo con un mejor entendimiento de la individualidad de los sistemas psíquico-orgánicos. El concepto habla, de igual manera, en contra de una eventual variación evolutiva exitosa. Por una parte, la reciente investigación biológica remite a la existencia de una regulación fina altamente compleja que atañe también y precisamente a las condiciones de la variación genética.[88] Esta regulación puede acontecer sólo en sistemas que evolucionan.

[86] De esta manera, sin excepciones, en lo que hemos podido ver, el siglo XIX y aún Keller (*op. cit.*, pp. 67ss.; p. 68: "The agent of variation is the individual"). También la teoría evolutiva del conocimiento que se desarrolló tempranamente se apoya en la casualidad para explicar la aparición sorpresiva de una idea en determinados investigadores. Cf. por ejemplo, William James, "Great Man, Great Thought and the Environment", en *The Atlantic Monthly* 46 (1888), pp. 441-459, o bien Georg Simmel, "Über einige Beziehungen der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie", en *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895), pp. 34-45 (p. 39: "entre las inumerables ideas que emergen psicológicamente, hay algunas que…"). Ya entonces (como se ha anotado en la p. 343) estaba esta explicación sobre la variación en discrepancia con el individualismo colectivo del concepto de población.

[87] Véase tan sólo Uwe Schimank, "Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung — Ein Diskussionsvorschlag", en *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985), pp. 421-434; Michael Schmid, "Autopoiesis und soziales System: Eine Standortbestimmung", en Hans Haferkamp y Michael Schmid (eds.), *op. cit.,* pp. 25-50 (41s.); así como "Soziologische Evolutionstheorie", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 200-210. El recurso a los individuos ya no señala una realidad empírica determinable; sirve tan sólo para representar el actuar como variable. Véase con posición contraria, Schmid: "El actuar debe concebirse como cambiable para que los actores puedan ser portadores de la variación" (*op. cit.*, p. 201).

[88] Cf., para un rápido panorama, Erns Mayr, *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, Berlín, 1979, pp. 47ss. Las prestaciones que aquí se necesitan para efectuar algunos intentos y para armonizarlos, con frecuencia se designan también como "selección", pero no en el sentido estricto que el concepto adquiere en la teoría de la evolución. Cf. por ejemplo, Lancelot L. White, *Internal Factors in Evolution*, Londres, 1965; o bien, Manfred Eigen,

Por otra parte, una teoría de sistemas operativamente clausurados no puede aceptar que el mecanismo de la variación se encuentre en el entorno psicoorgánico de la sociedad. La alta complejidad propia y la *autopoiesis* (externa a la sociedad) de los organismos humanos y de los sistemas psíquicos permiten considerar (más aún obligan a considerar) como azaroso su concurso en la evolución de la sociedad, a pesar de la socialización de estos individuos y de su dependencia de la sociedad. Si queremos obtener clarificaciones sobre la variación evolutiva, debemos dirigirnos al sistema mismo de la sociedad y buscar en sus operaciones elementales (es decir, en la comunicación) las condiciones de posibilidad de la variación.

También parece por completo inaceptable una otra proposición (sugerida más bien en la sociología de este siglo) que ve a los intelectuales —según un modelo al uso del siglo XVIII— como factores de cambio, y que sugiere atribuirles la función de la variación.[89] Con esto se da el paso del individuo al rol. La producción de ideas desviantes adquiere una cierta regularidad, casi rutinaria. En correspondencia, los intelectuales sienten la "crítica" como actitud positiva, aunque les disgusta la idea de que especializarse en la variación exige renunciar a la responsabilidad de la selección.[90] Sin embargo, es todavía más relevante otro reparo: la variación evolutiva es un fenómeno tan general, amplio y masivo que no podría quedar confiado a roles especiales. Los intelectuales pueden desempeñarse como amplificadores, pero ellos mismos están a su vez a tal punto determinados por las modas, polémicas y consistencia semántica de sus ideas, que no podrían poner a prueba una variación suficientemente abierta. Por eso, con razón, el estructuralismo de Praga del período anterior a la guerra había renunciado a atribuir a los poetas y los artistas —en tanto personalidades de importancia— un rol determinante para la evolución de la literatura y del arte.[91] Por otra parte, por más inevitable, este factor fortuito no explica por qué en determinados períodos se presenta, por así decir, en "pléyades", ni explica tampoco por qué se dan las diferentes posiciones ni

"Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules", en *Die Naturwissenshaften* 58 (1971), pp. 465-523. Probando las variaciones, esta preselección produce esencialmente el efecto de abreviar y acelerar la selección evolutiva.

[89] Cf. Josef Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna, 1946, pp. 47ss.; Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart, 1949.

[90] Llama la atención sobre esto —aunque no en un contexto de teoría de la evolución, sino más bien "político"— Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intelektuellen*, Opladen, 1975.

[91] Cf. en particular la significativa aportación de Jan Mukařowský, *Das Individuum und die literarische Evolution*, trad. alemana, en *id.*, *Kunst, Poetik, Semiotik*, Frankfurt, 1989, pp. 213-237.

las controversias y, precisamente para fines de la evolución, éstas serían en último término las variaciones decisivas. La "grandeza" histórica es una descripción ya preparada para explicar la variación: es una construcción de la sociedad.

El mecanismo primario de la variación se encuentra ya en la forma lingüística de la comunicación, y es aquí donde se establece el paralelismo con el requisito de la estabilidad química de las mutaciones genéticas. El lenguaje vuelve a la variación —en cuanto tal: en cuanto variación— dependiente de complejas regulaciones finas. La comunicación debe ser lingüísticamente casi correcta, o por lo menos comprensible. La variación, entonces, no consiste en los errores ocasionales lingüísticos cometidos mientras se habla o cuando se escribe, o en los que se incurre en la imprenta; éstos son acontecimientos demasiado anómalos y carentes de importancia como para poder ofrecer a la sociedad oportunidades suficientes de selección. La comunicación lingüística —con ayuda de palabras y de construcción de proposiciones aceptables— debe haber producido ya una condensación de sentido en la cual estos efectos técnicos irrelevantes desaparecen. La variación evolutiva se produce únicamente por el hecho de que algunos esfuerzos de sentido ya logrados lingüísticamente en el proceso de la comunicación, pueden ponerse en duda o abiertamente refutarse. La variación puede consistir en dar-a-conocer algo insólito, pero también —y quizás más frecuentemente— en la no-aceptación inesperada de lo que se da-a-conocer en vista de una situación que lo había motivado por posible o por rico en perspectivas. Debe ser a todas luces lingüísticamente entendible y no sólo en relación con el sentido negado directamente, sino respecto a un por qué, a un para qué, y a un entonces qué...

El mecanismo de la variación —considerado con más exactitud y en vista del uso que se le da en la comunicación— consiste en el invento de la *negación* y en la *codificación sí/no* de la comunicación lingüística que así se hizo posible.[92] Nótese la improbabilidad de esta adquisición evolutiva. En principio, cada comunicación lingüística es un acontecimiento positivo, experimentable de facto en el mundo real; es decir, acontecimiento que distingue y señala algo determinado. Lo que en un primer momento puede observarse es sólo la operación del distinguir mismo —totalmente independiente de la pregunta de si ella refiere algo (y qué) en forma positiva o negativa. Aquello que no-se-designa sigue estando dentro del "unmarked space" del mundo y no se niega, precisamente porque hacerlo requeriría una señalización.[93] La posibilidad de

[92] Una exposición más cercana sobre eso se encuentra en el capítulo 2, III.

[93] Por eso, en el cálculo formal de George Spencer Brown lo único que se necesita en principio es esta operación de señalar mediante distinción; por lo mismo no se trata de

concebir una comunicación como negación y, sobre todo, la posibilidad de tomar en cuenta anticipadamente dicha posibilidad, es un resultado cargado de presupuestos (¡argumentamos aquí de forma circular!) de su propia evolución.

Como se sabe, en el entorno no existen correlatos para las negaciones. Éstas han surgido únicamente para uso interno. Esto tiene validez con mayor razón para el código del lenguaje: produce el efecto de que cada comunicación precisamente *en cuanto comunicación* (y no por su referencia al mundo externo) se reduzca a una bifurcación de aceptación o rechazo del ofrecimiento de sentido. En el plano meramente lingüístico —no obstante los cuidados y preocupaciones de la retórica— esto no puede impedirse. A diferencia del uso de la negación referido al entorno ("yo no lo he visto"), la codificación se dirige a la comunicación misma; es decir, se trata de la aceptación o del rechazo del sentido que se le ha ofrecido y no, por ejemplo, del hecho de que una comunicación haya (o no) tenido lugar. A través de la codificación, la comunicación misma se vuelve reflexiva y en esta forma, entonces, puede tratar también las negaciones referidas al entorno discutiendo si la afirmación concerniente es (o no) correcta. Una vez introducida como momento de la *autopoiesis* de la comunicación lingüística, la codificación ya no puede abandonarse. Crece con las posibilidades de la comunicación lingüística, es decir, crece con la sociedad. Cuanto más posibilidades de expresión y de entendimiento a través del desarrollo de una semántica compleja se proporcionan, más estímulos para el rechazo se coproducen.

Esto no significa que originariamente los síes y los noes se distribuyan con igual probabilidad. La codificación produce un excedente, la sociedad se ayuda con la inhibición del no. Lo que lingüísticamente es posible y comprensible no es, sin embargo, siempre oportuno. Mientras no interviene la inhibición (o —como veremos pronto— hasta que las desinhibiciones institucionales producen la posibilidad de este rechazo), se despliega el margen de posibilidades del mecanismo de la variación; sólo a través de este complicado rodeo de la producción de excedentes, de la inhibición y la desinhibición se adapta este mecanismo al nivel correspondientemente alcanzado por la evolución de la sociedad.

La variación, por tanto, se produce a través de una comunicación que rechaza contenidos de comunicación. Produce un elemento con carácter de desviación —nada más y nada menos. Aquí el proceso dirige la mirada hacia la

---

una lógica sino de una teoría matemática. Para generar la forma de una distinción entre positivo/negativo se requiere de relaciones de observación mucho más complejas, que no pueden presuponerse al principio (véase *Laws of Form,* Nueva York, 1979).

expectativa de aceptación expresada, insinuada o esperada en la comunicación; es decir, mira al pasado, con la espalda vuelta al futuro como los profetas de Israel. De esta manera, variación y selección se separan. Y en efecto, una propuesta de selección es ya ella misma ofrecimiento positivo de sentido que, a su vez, se expone a la encrucijada de la aceptación o del rechazo. La variación, entonces, no es génesis espontánea de lo nuevo (por mucho tiempo lo "nuevo" es categoría sospechosa que casi significa lo mismo que desviación),[94] sino reproducción divergente de elementos del sistema. Y desviación es un concepto recursivo porque presupone algo con respecto a lo cual puede desviarse.

El rechazo *contradice* la expectativa de aceptación, o bien contradice simplemente la continuidad supuesta del "como siempre". Toda variación se presenta, por tanto, como contradicción, no en el sentido lógico sino en el sentido más originario dialógico. No puede producirse de otra manera que como autocontradicción del sistema.[95] La variación así se pliega (¡ella misma comunica!) a los requisitos de la *autopoiesis* del sistema; se preocupa por la continuación de la comunicación, aun si esto lo realiza teniendo posibilidades de enlace dotadas de mayor libertad y con una tendencia inmanente al conflicto.

Día a día se producen, de manera masiva, variaciones correctivas de este tipo —correcciones de opiniones expresadas, o bien conflictos apenas insinuados y luego, la mayoría de las veces, evitados. Es importante tener presente ante los ojos que la variación evolutiva tiene carácter de bagatela. Como todos

[94] Indicaciones y ejemplos extraídos de la historia del término se encuentran en Johannes Spörl, "Das Alte und das Neue im Mittelalter: Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins", en *Historisches Jahrbuch* 50 (1930), pp. 297-341, 498-524. Cf. también Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalter*s, Köln-Graz, 1957.

[95] Sobre esto, en general, Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 488ss. La posición que sostuvimos en el texto debe diferenciarse de la opinión difundida según la cual las contradicciones *estructurales* darían el *estímulo* para la variación del sistema —ya sea en el modo prescrito por la dialéctica o como "variety pool" que dispone de posibilidades de desarrollo todavía indeterminadas. Cf. entre varios, Oskar Lange, *Wholes and Parts: A General Theory of System Behaviour*, Oxford-Varsovia, 1965, pp. 1s. y 72ss.; Claude Lévi-Strauss, "La notion de structure en Ethnologie", en *Anthropologie structurale*, París, 1958, pp. 303-351 (342ss.); Talcott Parsons, "Some Considerations on the Theory of Social Change", *Rural Sociology* 26 (1961), pp. 219-239; Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, N.J., 1967, especialmente pp. 50ss; John Elster, *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester, 1978. Es posible imaginarse que existen condiciones estructurales que estimulan, más que otras, a rechazar comunicaciones. Pero la estructura en sí no puede definirse como "contradictoria" ni en sentido lógico ni en sentido dialógico. Dicha estructura se emplea operativamente para hacer posibles los enlaces y de no ser así no se emplea; únicamente un observador puede construir aquí contradicciones.

los elementos de los sistemas temporalmente dinámicos, la comunicación (y, por tanto, también la comunicación divergente) es acontecimiento atado a la situación y por eso es normal que pierda rápido su significado. El concepto de variación no aporta, entonces, todavía respuesta a la pregunta generalmente formulada de manera demasiado compacta: ¿Cómo se producen las grandes ideas o las invenciones que hacen época? La evolución no hace grandes saltos de improviso; aunque —observando retrospectivamente— los resultados a veces pueden interpretarse de esa manera. Presupone que se efectúa una producción masiva de material rico en potencial evolutivo que generalmente desaparece luego, sin ser utilizado. Sólo de esta manera subsisten suficientes oportunidades de selección y sólo así puede con bastante frecuencia suceder que acontecimientos casuales de escasa importancia encuentren apoyo recíproco, con lo cual una variación puede apoyarse en otra que apenas ha surgido.

Ha de considerarse además que la variación —de modo distinto a la selección— no se comunica como tal, no se da-a-conocer en vista de una selección.[96] La variación se fundamenta de alguna manera pero no con su función evolutiva. A favor de esto existen también motivos prácticos. Si la variación se efectuara sólo y preponderantemente con miras a las oportunidades de selección, quedaría vinculada a un riesgo de decepción demasiado alto. Y efectivamente, la realidad social está dispuesta de manera extremadamente conservadora. No niega tan fácilmente aquello de lo que ya dispone —y cuya idoneidad ya ha aceptado— en vista de algo desconocido cuyas oportunidades de consenso no se han probado todavía; y que ni siquiera pueden someterse a verificación en la situación misma. El rechazo debe tener, pues, en otros lados sus motivos. No se respeta la prohibición de prestar dinero con intereses, no porque eso ayude a la evolución del sistema de la economía, sino porque pueden encontrarse construcciones que permiten hacer un rodeo sostenible jurídicamente y ante la Iglesia. O uno sólo se delimita de vez en cuando: *nimby (not in my backyard)*... Con esto naturalmente no se excluye que las desviaciones con respecto a la praxis afirmada no puedan proponerse para la selección; en esta medida, en efecto, es erróneo decir que la evolución

[96] Frecuentemente se afirma, o al menos se supone, que lo contrario es la verdad: es decir que para la evolución sociocultural lo característico es precisamente el acoplamiento de variación y selección, y que en esto fracasa la "analogía" con la evolución biológica. Así (pero sólo para el ámbito limitado de la evolución de la ciencia), L. Jonathan Cohen, "Is the Progress of Science Evolutionary?", en *British Journal for the Philosophy of Science* 24 (1973), pp. 41-61 (47s.); Stephen Toulmin, *op. cit.*; Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism: A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford, 1977. Esta diversidad de opiniones podría superarse únicamente a través de un análisis todavía más preciso de las operaciones comunicativas.

sociocultural es “ciega”. Sin embargo, la propuesta misma no es la selección, y además sólo una pequeña parte de los acontecimientos que se producen como evoluciones relativamente relevantes tiene esta forma intencional.[97] Sólo si variación y selección no se coordinan (es decir, si se evita la comunicación acerca de ese vínculo) la evolución puede ser suficientemente probable y llevar con suficiente rapidez a la construcción de un orden en sí improbable. En este preciso sentido puede también definirse el vínculo entre variación y selección como *casualidad*: la determinación de la variación nada dice sobre las posibilidades de la selección.

Si la evolución produce sociedades más complejas esto, sin embargo, no significa que ahora, con mayor razón, se deban producir variaciones “utilizables”. Con una complejidad más alta se hace, ante todo, más improbable que una innovación cualquiera se pueda adaptar estructuralmente. De ahí que la coordinación casual entre variación y selección deba mantenerse; lo contrario significaría pasar a la planificación. Al mismo tiempo, en el ámbito funcional de la variación, la dialéctica de producción de excedentes, inhibición y desinhibición debe adaptarse con medios de mayor complejidad a condiciones de mayor complejidad. En otras palabras, hay necesidad de construcciones nuevas capaces de incrementar y acelerar la variación —así como en el proceso evolutivo de la vida la reproducción bisexual ha venido a complementar la mutación bioquímica. En la evolución de la sociedad esto ha sucedido de dos maneras: mediante el *medio de difusión —escritura—* y mediante el *reforzamiento tanto de la capacidad de conflicto como de la tolerancia al conflicto*; en otras palabras: *renunciando a la externalización de todos los conflictos* —característica de las sociedades segmentarias.

Cuando la escritura se adopta como medio de difusión (y no sólo se emplea con fines de registro) se produce un efecto doble: se concede a la comunicación una mayor amplitud espacio-temporal y, al mismo tiempo, se la libera de las limitaciones impuestas por la interacción. Esto significa que la comunicación se vuelve más libre tanto al producirla (escribir) como al recibirla (leer). La gran difusión crea la posibilidad de modificar *muchas* cosas —incalculablemente muchas, con *una* modificación. Con esto se pierde (o al menos se reduce a determinadas prácticas mágico-religiosas) la idea de que con la palabra se pueden transformar de inmediato las cosas. Además, la creciente inobservabilidad de los efectos que se producen debe encontrar protección institucional. Como sucede en cada técnica se levantan muchos problemas religiosos —cosa a la que se

[97] Para un test de esta tesis sobre el ejemplo del hallazgo (impactante, primero en su intención y planificación) de las Constituciones, véase Niklas Luhmann, “Verfassung als evolutionäre Errungenschaft”, en *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990), pp. 176-220.

refiere el mito de Prometeo. En el fuego de la escritura se consume, por ejemplo, la firmeza del derecho sagrado tradicional y el derecho actualmente "vigente" hace posible la legislación. ¿Pero cómo?[98] O bien, cuando el *ethos* de la nobleza se escribe o incluso se imprime —como es el caso en el inicio de la Edad Moderna—, el noble se ve de pronto confrontado con personas indeterminables que han leído libros y que por eso (!) saben 'más', proceden más 'virtuosamente' y pueden juzgar 'críticamente', lo cual antes era pura pretensión.

La comunicación escrita (y por eso libre de interacción) no tiene necesidad —y no puede-tener consideración alguna por los presentes, aunque debe sustituir los instrumentos auxiliares de entendimiento que antes aportaba la unidad de la situación. Debe explicarse con más claridad, y debe hacerlo únicamente a partir del texto. Esto lleva a formas verbales de tipo nuevo y en particular a la formación de conceptos, que, a su vez, producen consecuencias incalculables. Mientras sólo se designa a Dios con un nombre que debe saberse para invocarlo, el problema se resuelve guardando el nombre en secreto. Pero una vez que se llega al concepto de Dios fijado por escrito, el concepto puede condensar experiencias, requerir precisiones, hacer surgir problemas de consistencia. En pocas palabras, puede desencadenar todo aquello de que se ocupará la teología del Medioevo.

La otra posibilidad —arriba mencionada— de aumento de la capacidad de variación, consistente en la producción y tolerancia de conflictos internos en la sociedad, también debió imponerse en contra de reservas consolidadas estructuralmente. Aun hoy, con excepción de unos pocos sociólogos, los conflictos no son vistos con agrado. Ponen a prueba los potenciales de rechazo. Llevan a la total integración del comportamiento y a una permanente observación del observar de quienes toman parte en él y, con ello, a un

[98] En el antiguo derecho griego —sólo por mencionar un ejemplo—, en un primer momento se resuelve el problema esencialmente en la forma de un proceso en contra del derecho vigente, es decir, en la forma de una observación de segundo orden, con la pregunta de si el derecho es válido legal o ilegalmente. Cf. Polibio XII, 16, y para las formas posteriores de un tratamiento que ya se había convertido en rutina, Ulrich Kahrstedt, "Untersuchungen zu athenischen Behörden", en *Klio* 31 (1938), pp. 1-32 (19ss); K.M.T. Atkinson, "Athenian Legislative Procedure and the Revision of Laws", en *Bulletin of the John Rylands Library* 23/1 (1939), pp. 107-150; A.R.W. Harrison, "Law-Making at Athens a the End of Fifth Century B.C.", en *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), pp. 27-35; W.G. Forrest, "Legislation in Sparta", en *Phoenix* 21 (1967), pp. 11-19. Al principio de manera gradual, con toda seguridad, en Aristóteles, *Retórica*, 1354 a 32ss., se otorga a la *diferencia* entre legislación y jurisdicción una nueva función, es decir, la de asegurar una administración de la justicia que no dependa de los estratos sociales ni de la amistad. Sin embargo, éste no fue el sentido de la variación original sino que se dio como resultado de la consideración de sus efectos.

intercambio intensivo de información. Si como resultado del conflicto triunfa el no, entonces puede asumirse como presupuesto que se ha superado una primera prueba de su validez y se ha mostrado su capacidad de sostenerse.[99] Sin embargo, los conflictos se escapan fácilmente de control y crean molestias en el entorno interno de la sociedad. En las sociedades más antiguas se recurre, con mucha más frecuencia que hoy, a la violencia entre presentes y de ahí se deriva una pesada represión de esta tendencia a la conflictividad,[100] lo cual debe haber repercutido sobre la disposición a decir no. Y efectivamente, si alguien se aventura a formular un rechazo *después* de que los demás ya se han vinculado a la comunicación, el conflicto se instala en casa. Los otros insistirán, buscarán (y encontrarán) argumentos y aliados; se forma —sin que los implicados se den cuenta— un sistema en el sistema, un conflicto. Por eso, en sociedades pequeñas formadas con base en la interacción y muy cercanas a ésta, la represión del conflicto es necesaria para la supervivencia. Con el aumento del tamaño y de la complejidad —y ya las sociedades tardo-arcaicas aportan testimonios en este sentido— esta condición se afloja, aunque esto únicamente puede ocurrir bajo condiciones en todo caso complejas que pueden soportar, al mismo tiempo, más conflicto y más paz.

Un intento muy difundido consistía en trasladar el problema de la desviación al campo de los roles sociales y en buscar en ese plano la respuesta a través de la diferenciación de roles referidos al éxito, al fracaso o a la mala suerte. Los primeros se vuelven roles de prominencia y se recurre a ellos incluso para regular los conflictos;[101] los otros se neutralizan a través de las conjeturas sobre el mal de ojo, la brujería y cosas similares.[102] Sólo el desarrollo

[99] De manera contraria a las teorías de la evolución que se orientan por la teoría de los juegos pensamos que sólo con esto la selección no se clarifica lo suficiente (véase en particular John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, 1982.

[100] De entre la vasta literatura sobre las sociedades segmentarias, véase H. Ian Hogbin, "Social Reaction to Crime, in Law and Moral in the Schouten Islands, New Guinea", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), pp. 223-262; Alfred R. Radcliffe-Browm, "On Joking Relationships", en *Africa* 13 (1940), pp. 195-210; Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955; George M. Foster, "Interpersonal Relations in Peasant Society", en *Human Organization* 19 (1960), pp. 3-15; Asen Abalikai, "Quarrels in a Balkan Village", en *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 1456-1469; Sally F. Moore, "Legal Liability and Evolutionary Interpretation: Some Aspects of Strict Liability, Self-Help and Collective Responsibility", en Max Gluckman (ed.), *The Allocation of Responsibility*, Manchester, 1972, pp. 51-107.

[101] Para un ejemplo extraído de una extensa literatura, véase Kenelm O.L. Burridge, "Disputing in Tangu", en *American Anthropologist* 59 (1957), pp. 763-780.

[102] Véase en particular Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, Londres, 1966, pp. 111ss.

de competencias decisionales de carácter político lleva a la superación de este estado con consecuencias difíciles para el equilibrio de la relación entre religión y política, un equilibrio que ahora se vuelve necesario.[103]

Con el desarrollo del dominio político capaz de imponerse se obtiene la posibilidad de *reforzar el rechazo de los ofrecimientos de sentido de la comunicación y, a la vez, de descargarlo de las consecuencias del conflicto*. Surge la violencia legítima para combatir la violencia ilegítima.[104] La forma que para esto se encuentra se ofrece a través de una asimetría asegurada estructuralmente ya sea con base en la propiedad, o en un poder sostenido en la capacidad de ser secundado. Aquí quien dispone de recursos puede decir no, puede dejar de involucrarse en tareas de ayuda o de exigencias de donación, sin tener necesariamente que contar con conflictos.[105] Puede concentrar sus recursos. Esta adquisición se reestabiliza con la estratificación.[106]

Otra posibilidad consiste en *admitir los conflictos, pero hacer que se allanen mediante la regulación social y a través de la influencia de terceras personas para activar la salida del conflicto*. Con este propósito se afirman procedimientos de resolución de las disputas que —para decidir sobre las controversias— se orientan en último término por reglas; reglas que crean —por decirlo así de manera epigenética— material semántico que termina haciéndose consciente como "derecho" y que la *autopoiesis* del sistema jurídico reintegra como suyo.[107] Quien es rico puede de cualquier manera oponerse a una comunicación que se le dirija; ahora, sin embargo, puede hacerlo también el pobre —*con tal de que le asista el derecho.*[108] Contrario a los supuestos de un "funcionalismo moral", de Durkheim por ejemplo —o de ciertos filósofos del derecho—, el derecho no sirve en primer término para la integración moral de la sociedad, sino para aumentar las posibilidades de conflicto en formas que no pongan en peligro a las estructuras sociales.[109] El *aumento* de

[103] Para las soluciones encontradas en Mesopotamia, cf. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949; John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middleton, Conn., 1968, en particular pp. 39ss.

[104] Cf. *supra* nota 5.

[105] Hay que admitir que esto es hoy aún difícil en las interacciones entre los presentes. Aquí, junto a estrategias para evitar la interacción, a veces ayudan medidas de carácter técnico. Quien se hace un cigarrillo para sí mismo está más protegido contra la expectativa de que debe convidar, que quien saca un cigarrillo de la cajetilla.

[106] Volveremos sobre esto con mayor detalle. Cf. *infra* capítulo 4, VI.

[107] Se trata de un caso de aplicación de la emergencia evolutiva de los sistemas autopoiéticos —sobre los cuales ya hablamos anteriormente, capítulo 1. IX. p. 100.

[108] Cf. el texto de Eurípides *supra* citado en el cap. 2, nota 242.

[109] Eso, sin embargo, no significa para el estado de cosas actual que los intereses sirvan a la capa social alta, tal como supone el movimiento de "critical legal studies" en

capacidad de conflicto puede ser utilizado *diferencialmente*, y en las sociedades más antiguas sirve sobre todo para el establecimiento de la diferenciación estratificada.

La tercera posibilidad —que casi no puede compararse— de la que dispone una sociedad compleja consiste en la *diferenciación entre motivos del conflicto y temas del conflicto.*[110] Pueden existir profundos motivos estructurales que lleven al nuevo surgimiento de conflictos; sin embargo, los conflictos mismos se buscan otras causas y otros temas porque el dispositivo estructural que los dispara de todos modos no es un "problema resoluble". Con su penetrante búsqueda de los motivos "reales" del conflicto (es decir, con su herencia marxista) algunos sociólogos han ocultado el hecho de que precisamente en esta diferencia de motivos y temas se encuentra una adquisición evolutiva, con tal de que el sistema sea los suficientemente grande como para poder soportar los conflictos.[111]

Entre los efectos imprevisibles que se desencadenan con este aumento de las posibilidades de variación, figuran las correspondientes transformaciones de la semántica y sus consecuencias. Cuanto más crece el espacio de posibilidades de rechazo, tanto más relevante se torna la necesidad de lo innegable. Pero la búsqueda de lo necesario si se observa como búsqueda (y esto lo garantiza la escritura), produce precisamente nuevas contingencias. La religión, por ejemplo, en tanto se deja asistir por la teología sigue este peligroso recorrido.[112] La realidad —que había sido considerada como lo que no puede en absoluto ser negado— incurre en la sospecha de ser simple creación

---

EE.UU. Véase al respecto también Austin Turk, "Law as a Weapon in Social Conflict", en *Social Problems* 23 (1976), pp. 276-291. Por otro lado, especialmente en países de la modernidad periférica, no es inusual que los miembros de los estratos bajos más bien se presenten como acusados y los miembros de la capa alta como demandantes. Véanse los testimonios referidos a procesos de derecho civil en México, en Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko*, Tübingen, 1976, especialmente p. 100.

[110] Véase como estudio de un caso en el nivel de una organización, Alvin Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe, Ill., 1954.; así como *Wildcat Strike*, Yellow Springs, Ohio, 1954. Véase también Eligio Resta, *Conflitti sociali e giustizia*, Bari, 1977.

[111] Los sistemas que desde este punto de vista son "demasiado pequeños" —trátese de familias o de organizaciones— son objeto hoy de una "terapia sistémica", que se esfuerza por reajustar sus conflictos.

[112] Este hecho puede discutirse desde varios puntos de vista —por ejemplo, de acuerdo con el incremento de las controversias indecidibles y de las exigenciass simultáneamente crecientes de consistencia de la argumentación; o en lo que se refiere al voluntarismo con sus problemas de contingencia (Duns Escoto, William Ockham); o con base en la mencionada *via negationis* de la prueba de la existencia de Dios; o en relación con el desarrollo

(simple "apariencia", simple correlato de la conciencia) o, como hoy día, simple "construcción". Con la diferenciación de sistemas funcionales particulares, se desarrollan fórmulas de contingencia (referidas a cada uno de ellos) que pueden afirmar lo que para cada sistema constituye lo específicamente indiscutible: por ejemplo, la escasez para el sistema de la economía, la legitimidad para el sistema político, la justicia para el sistema de derecho, la limitacionalidad para el sistema de la ciencia.[113] Pero el hecho de que estas fórmulas estén ligadas a sistemas particulares de funciones deja abierto lo que significan en el conjunto de la sociedad. A partir de la mitad del siglo XIX, la fórmula a la que ordinariamente se le pide redención es a la de los valores. Pero esta fórmula está también expuesta al mismo proceso de corrosión. Una vez colocada en el mundo permite que se hable de "transmutación de los valores" o de "cambio de valores".

Todas estas consideraciones respecto a las formas de variación presuponen que las desviaciones pueden percibirse. Así, toda variación depende de una semántica predeterminada, depende de la memoria del sistema que informa a todas las comunicaciones sobre lo conocido y normal, sobre lo que puede esperarse —y lo que no. Entonces lo que llama la atención se guía por estructuras ya establecidas. Cuanto menos inadvertida sea, mayor será su gravitación. La unidad de la distinción de esperado/inesperado, normal/divergente, no se vuelve tema de sí misma. Precisamente las semánticas muy finamente ramificadas —como son la dogmática religiosa o jurídica— regresan hacia sí los problemas emergentes sometiéndolos a distinciones más toscas o más fundamentales, pero no conducen a que se ponga en duda el esquema mismo de distinción. Así, luego se hace posible decidir entre tradición y variación, entre viejo y nuevo. Una variación puede imponerse en los casos favorables. Pero difícilmente se podrá interponer la cuestión de por qué la pregunta se ha interpuesto así y no de otra manera.

Depender de una semántica predeterminada permite, ante todo, reconocer las desviaciones, es decir, la evolución. Puede imaginarse, sin embargo, que de ahí —en el umbral de cambios radicales— resulten impedimentos. Si siempre la mano invisible de la tradición (y en muchos campos, de facto, eso significa: religión) determina cómo puede distinguirse entre conforme y

---

de las ideas de perfección operado a través del concepto de infinitud actual. Debemos contentarnos con este somero bosquejo.

[113] Esta expresión tan poco común significa que es necesario partir de las posibilidades limitadas si se quiere afirmar que la determinación de verdades o falsedades reduce el ámbito de las cuestiones que todavía deben ponerse a prueba y no —como podría pensarse— lo aumenta. Únicamente con estas premisas tiene sentido, por ejemplo, exigir la "falsificabilidad" de las hipótesis.

divergente, entonces hay que contar con que las variaciones categorizan mal los problemas —por ejemplo, al establecer excepciones a reglas que han perdido ya su importancia, como fue el caso de las excepciones o las desviaciones con respecto a la prohibición de cobrar intereses. Y eso significa también, que en tiempos de cambios cruciales no puede observarse la radicalidad del cambio de estructuras, y que —visto en retrospectiva— ésta se comunica con distinciones que ya no son adecuadas. Si la temprana Edad Moderna vio su problema en tratar de armonizar las innovaciones de casi todos los ámbitos funcionales con una visión del mundo básicamente religiosa (o, por lo contrario, distanciándose de ella), hoy día habría que preguntarse si en verdad fue ése el problema con el cual se decidió el paso hacia la sociedad moderna funcionalmente diferenciada.

En razón de esta situación problemática, ¿puede esperarse que la sociedad llegue finalmente a descripciones cada vez mejores del mundo y de sí misma, es decir, que aprenda a controlar aun la formación de categorías que puntualizan aquello que se experimenta como nuevo o como viejo? En cierta medida la pregunta se contesta a sí misma. Hacerla sólo traslada el problema hacia otro nivel de abstracción, sin que con ello se resuelva definitivamente. Lo que sí es posible observar es otra clase de reacción: el agudizarse de la diferenciación entre variación, selección y reestabilización, que —cuando se llega a quiebres profundos de las estructuras— no por casualidad sucede a empellones; por ejemplo, la difusión de una escritura fácil de manejar, o el cambio en la forma de diferenciación de la sociedad. La evolución evoluciona, aunque no se perciba que es necesario revisar el esquema. Ella independiza la selección y la reestabilización frente a la variación, y con ello crea grados de libertad más altos para la resolución de problemas no entendidos o mal planteados.

Cuando en las sociedades premodernas alguien se siente expuesto a la presión derivada de las crecidas posibilidades de la variación, aún puede partir del presupuesto de que la selección debe orientarse a la Unidad, a la Verdad, al Bien. Es posible sentirse en un cosmos de esencias. Los medios pueden no ser seguros o fallar, pero sobre los fines no pueden caber dudas: "quia ex se patet quod optatur". Esta confianza en una selección que es la única justa (y que al final produce la perfección, la quietud, la estabilidad) tenía en la estratificación del sistema de la sociedad y en su diferenciación de centro/periferia una recóndita certidumbre —pero hoy eso ya no existe. Se empieza, en su lugar, a apreciar lo nuevo en cuanto tal,[114] a atribuir al concepto

[114] La ruptura se produce en el siglo XVII, en el que todavía se mantiene la prevención contra la novedad en lo referido a la religión y también a la política, mientras que para

de "crítica" el sentido de rechazo de aquello que se critica; y a entender las "alternativas" ya no como simples opciones, sino como variantes —que sin mayor examen— siempre son mejores que lo existente. Se llega —para formularlo resumidamente— a una hipertrofia semántica de la variación y, consecuentemente, a una especie de desilusión enquistada que siente la sociedad respecto de sí misma. Y sí: la variación por sí sola no puede promover la evolución.

Como consecuencia resulta, no obstante, algo enteramente distinto a una pura transmutación de los valores de lo viejo y de lo nuevo. La sociedad ahora se ajusta de facto a formas de selección que no tienen necesariamente la perspectiva de la estabilidad. Ella diferencia entre selección y reestabilización simplemente porque la urgencia por innovar crece y debe procesarse rápidamente. Para poder captar este proceso, sin embargo, tenemos primero que estudiar a los portadores mismos que se han desarrollado para llevar adelante la función de la selección y de la reestabilización.

V. Selección a través de los medios

La distinción de variación y selección es la forma del concepto de evolución. "Forma" significa necesidad de "otro lado" y, en este caso, la necesidad de selección cuando acontece la variación. El interés del siglo XIX por el proceso evolutivo fue interés por la selección sin importar si se trataba de selección natural o no-natural.[115] Y el interés por la selección era interés por *elaborar* unidad (o unidades) después de que éstas ya no podían suponerse como dadas.

Puesto que variación y selección se acoplan únicamente por "casualidad" puede elaborarse una teoría de la selección evolutiva por separado.[116] Tanto aquí como allá se llega a una innovación estructural "whatever its causes".[117] Se habla también de equifinalidad a partir de situaciones iniciales

---

todo aquello que da 'placer' se afirma una valoración positiva: "Si la durée fait subsister toutes les parties du monde, la nouveauté les faict estimer" —así formula el contraste François de Grenaille en su *La Mode ou le Charactère de la Religion*, París, 1642, p. 5. Para la revaloración correspondiente de la "surprise" en los siglos XVII-XVIII de Méré (más bien incierto) pasando por Bouhours hasta Montesquieu, véase Erich Köhler, *Esprit und arkadische Freiheit: Aufsätze aus der Welt der Romania*, Frankfurt, 1966, pp. 267s. Para esto, con más detalle, véase cap. 5, XII.

[115] Al menos éste fue el interés de Henry Adams: "He felt, like nine men in ten, an instinctive belief in Evolution, but he felt no more concern in Natural than in unnatural Selection". Véase *The Education of Henry Adams* (1907), Boston, 1918, p. 225.

[116] Se entiende por sí mismo que esto es una abstracción teórica.

[117] Así lo formula Talcott Parsons, *op. cit.* (1966), p. 42.

diferentes, aunque esto lleva más bien a error porque obviamente no quiere decirse que en el curso de la evolución se llega a la convergencia de formas probadas. Hay que hacer hincapié únicamente en que la función de selección depende exclusivamente de la circunstancia fáctica de la variación y no de desencadenantes concretos que se hayan dispuesto en el mundo.

La selección es también sólo posible —al igual que la variación— mientras el sistema se conserva —es decir, en tanto se conserva la adaptabilidad del sistema. En la selección evolutiva esta condición marginal (¡la cual no sirve de criterio de selección!) se expresa en la forma de reutilizabilidad de las perspectivas de selección. Ellas recuerdan y condensan las experiencias de conservación del sistema y las vuelven disponibles internamente.[118] Para ello es necesario que se abstraigan de las situaciones concretas y, al mismo tiempo, que sean concebidas de forma que "encajen" en muchas situaciones concretas diferentes —sin importar si la utilización y la verificación anteriores se recuerdan o no. Además —incluso para entender el problema del cual se trata— necesitan un alto grado de conformidad con las estructuras existentes. La innovación se pone a prueba respecto de su compatibilidad; aunque a la evolución se enfrenta la dificultad de probar la consistencia, puesto que por lo general ésta sólo se reconoce cuando la innovación ya se introdujo y ha llevado a problemas en la práctica. En todo caso debe considerarse caso raro y excepcional aquel que tiene en mente la crítica de la sociedad moderna: preferir la innovación precisamente porque se aparta.[119]

Toda variación trae forzosamente como consecuencia una selección. Aun cuando no tenga lugar una selección positiva acontece de todos modos una selección, porque entonces la variación (atada a la operación) se desvanece sin cambiar las estructuras dejando todo tal como era y como es. Se selecciona, entonces, el estado actual y no la innovación. La selección misma es, pues, forma de dos lados: si no positiva, entonces negativa. El que se trate de una forma la distingue a su vez de la variación —que es ella misma forma que puede suceder o no suceder. Por eso, la forma de la evolución (variación/selección) es forma de segundo nivel: una forma formada por formas.

[118] En el contexto de la introducción del concepto 'medios de comunicación simbólicamente generalizados' (*supra* cap. 2, IX) ya habíamos anotado que esto sucede típicamente en el caso de la aceptación históricamente contingente de propuestas de sentido, mas no en el caso de su rechazo.

[119] De cualquier manera, esta posibilidad debería recibir una probabilidad aumentada, por el hecho de que los medios de comunicación de masas informan preferentemente sobre las desviaciones y con ello crean una precondición para que las desviaciones sean percibidas como algo normal. Esto último puede facilitar su institucionalización.

Condición básica de toda evolución es, por lo tanto, que los dispositivos de la variación y los dispositivos de la selección no coincidan, sino que permanezcan separados. Formulado en terminología cibernética: la operación se conecta con el sistema en la forma de *feedback*. Puede tratarse de *feedback* negativo o *feedback* positivo: de mantenimiento de la banda de variabilidad de los estados del sistema dada, o de reforzamiento de la desviación, de la construcción de complejidad, que luego se hace notar por sus propios problemas.

La historia no puede revertirse ni por la selección negativa (seleccionar la no-selección) ni por el *feedback* negativo. El sistema nunca regresa al estado anterior, únicamente puede recordar y comparar. Puede atribuir la variación a la circunstancia y justificar así el no haber aprovechado la oportunidad para cambiar. Pero con ello no se impide nada, y más bien se sugiere que puede lamentarse posteriormente por un curso conservador o volver a tomar al problema nuevamente. La repetición crea, en cada caso, una situación diferente.

Los propios mecanismos de la selección evolutiva deciden si ésta tiende hacia una u otra dirección. De esto se sigue que es una casualidad si una variación, en virtud de su propia determinación, es relevante para la selección.[120] Sobre todo no debe establecerse una relación de finalidad cuya consecuencia sea que la variación se lleve a cabo únicamente por el empeño de lograr la selección. Puede ser que las variaciones se motiven de esta manera y, por supuesto, no deben excluirse comunicaciones que tienen previstos resultados utilizables.[121] Pero aun cuando con base en esto se llega a cambios evolutivos estructurales, éstos no consisten en alcanzar un fin, sino en la reacción del sistema mediante cambios estructurales a los esfuerzos que se hacen por alcanzar el fin. La evolución utiliza el optimismo de la finalidad para estimular las variaciones. Lo que será seleccionado como estructura, no se ha determinado únicamente por eso, todavía.[122]

La separación de estas funciones evolutivas está garantizada por el mismo hecho de su referencia a diversos componentes del sistema sociedad: la variación, a los elementos —es decir a las comunicaciones particulares; la selección en cambio, a las estructuras—, es decir, a la formación y al manejo de expectativas. Esto, antes que otra cosa, significa que entre los acontecimientos de la variación y las selecciones no debe existir una relación de uno-a-uno; así

[120] En la biología, a la sazón ya no se discute que existe una cantidad de mutaciones neutrales en cuanto a la selección (lo cual los biólogos muchas veces consideran una desviación del modelo teórico de Darwin). Véase, por ejemplo, Jack Lester King y Thomas H. Jukes, "Non-Darwinian Evolution", en *Science* 164 (1969), pp. 788-798.

[121] Más arriba habíamos hablado de "forward induction". Véase p. 345.

[122] Véase en el inciso anterior la nota 96.

como en la evolución orgánica no puede hablarse de relación entre las mutaciones y la selección de los caracteres fenotípicos. A esto, la comunicación —particularmente cuando es observada— produce efectos demasiado difusos. Un único "no" no transforma ninguna estructura y si esto llegase a suceder, se trataría de un caso excepcional, extremadamente raro que no puede explicar la velocidad de la evolución. Contradecir expectativas presupuestas puede ser vistoso, conferir prestigio social, estimular la repetición o alentar la realización de acciones paralelas; y, junto a otras condiciones, pueden tener un efecto global que cambie (o refuerce) estructuras muy distintas a las que fueran el objeto original del rechazo. Cuando se trata de efectos estructurales relacionados con el rechazo de la comunicación siempre concurre el orden social previamente existente. Y sólo esto puede explicar por qué en la evolución de la vida —como en la evolución de la sociedad— los resultados siempre son concordantes, por no decir armónicos.

Remitiéndonos al problema de la probabilidad de lo improbable —con el que echamos a andar el estudio de este capítulo— podemos ver con más claridad cómo se realiza este efecto de conjunto. A los acontecimientos más probables de la vida cotidiana pertenecen tanto el rechazar la pretensión de que algo se acepte como el negar rechazos anticipados con el ánimo de obtener lo que se quiere, a pesar de ellos. En este sentido, la variación se produce continuamente. Sólo con la selección de una estructura que utiliza, confirma, condensa este acontecimiento se realiza algo improbable, es decir, una marcada desviación con respecto a la situación de partida. Es claro que las teorías clásicas que presuponen leyes de causalidad lineal, no pueden explicar estos fenómenos. No es verdad que causas idóneas —al presentarse las condiciones accesorias necesarias— produzcan efectos inevitables; más bien lo que se verifica es que —a través de procesos circulares de reforzamiento de las desviaciones— acontecimientos que siempre ocurren se utilizan esporádicamente (aunque en conjunto con bastante frecuencia) para formar estructuras que antes no existían.[123] Y para hacer arrancar la formación de tales estructuras el "no" posee el valor de llamar la atención requerida. No obstante la complejidad de las mediaciones, existen indudablemente algunas conexiones entre comunicación y formación de la estructura; o, en todo caso, lo que nunca se comunica, jamás

[123] Entre los autores que han asociado este proceso a una segunda cibernética del *feedback* positivo está antes que nadie Magoroh Maruyama. Dice claramente: "A small initial deviation, which is within the range of high probability, may develop into a large deviation of low probability —or more precisely into a large deviation which is very improbable within the framework of probabilistic unidirectional causality". Véase "Toward Cultural Symbiosis", en Erich Jantsch y Conrad C. Waddington (eds.), *Evolution and Consciousness: Human Systems in Transition*, Reading, Mass., 1976, pp. 198-213 (203).

podrá influenciar la formación de estructuras. Pero si —suponiendo las estructuras existentes hasta ese momento— la comunicación actualiza una variante que se desvía, ésta puede cuajar en una estructura *—o no cuajar*. La variación sin más *—precisamente mediante su determinación*— produce una y otra vez *ambas* posibilidades. Deja libre a la selección; de otra manera no sería la variación. Pero, ¿cuáles son los mecanismos que logran que no se permanezca quieto en este punto, sino que la sociedad se enlace a una u otra posibilidad? Al establecer la pregunta de esta manera ganamos la oportunidad de especificar históricamente también el suceso de la selección, es decir, la oportunidad de reconocer la dependencia de la evolución de las formaciones societales que ella misma ha producido.

Sobre este problema la teoría de Darwin tenía preparada una respuesta simple: la variación tiene lugar en el sistema; la selección (como *natural selection*), en cambio, en el entorno. Sin embargo, hoy día ya no se acepta esta simple contraposición. Los biólogos, por ejemplo, la han reemplazado por hipótesis tomadas de la teoría de juegos. Pero, ante todo, no puede relacionarse con la desarrollada conceptuación de la teoría de sistemas. Si se acepta la teoría de los sistemas operativamente clausurados —determinados por la estructura—, se ha de partir del presupuesto de que los sistemas transforman sus estructuras a través de sus propias operaciones independientemente de la forma de molestia, irritación, decepción, carencia, etcétera con la que estos sistemas reaccionan a los acontecimientos del entorno. Debemos, por tanto, investigar la sociedad misma en sus mecanismos de selección.

El mecanismo de selección primario para todas las sociedades —incluyendo a las más primitivas— se encuentra en la diferenciación entre sistemas de interacción y sistema de la sociedad.[124] Para esto no se necesitan criterios ni hay instancias para llevar adelante los procesos de prueba. La pregunta es tan sólo si, y de qué modo, se impone en la sociedad global lo que en sistemas de interacción particulares emerge de manera convincente a partir de su situación.

En la interacción entre presentes es casi imposible ignorar las opiniones que divergen una vez expresadas —(el tacto, el humor, etcétera son inventos de importancia decisiva aunque de aparición tardía en el proceso civilizatorio). Dado que la comunicación se atribuye como acción a una persona, debe contarse con que volverá a aparecer o que habrá, dentro o fuera del sistema, comportamientos correspondientes que se le unan. Y luego, o se desencadena

[124] Como comparación se puede pensar en la célula como entorno de genes (eventualmente mutados); también se reconoce aquí que la evolución adquiere una dirección sólo en virtud de una regulación de esta relación. Cf. Ernst Mayr, "Selektion und gerichtete Evolution", en *Die Naturwissenschaften* 52 (1965), pp. 173-180.

el conflicto que dilapida recursos —el sistema es demasiado pequeño para tolerar en sí los conflictos por lo que él mismo se vuelve conflicto—, o el sistema aprovecha la ocasión y toma el curso que se le ofrece como propicio. Dentro de los sistemas de interacción, entonces, la probabilidad de una transformación de la estructura a través de acontecimientos comunicativos es muy alta —tan alta que prácticamente en estos sistemas no puede haber evolución alguna, porque la selección no puede construirse con independencia sino que prácticamente toda variación es seleccionada. La interacción puede hacer experimentos con todas las rarezas posibles porque puede estar segura de que la sociedad habrá de continuar de todas maneras.

Pero la sociedad no sólo realiza interacciones: es también entorno societal de estas mismas.[125] Esta diferencia —interna a la sociedad— impide que todo lo que pasa, gusta o disgusta en las interacciones influya en las estructuras del sistema de la sociedad. Todo el sentido —y en particular, por tanto, lo que puede ser persona o rol— se construye de manera *transinteraccional* con una mirada puesta en usos más allá de la interacción en curso. Ya en la interacción misma se toma en cuenta este hecho y, en contraste con lo que puede suceder en la interacción, sólo una pequeña cantidad de innovación puede pasar este filtro a la difusión extendida de la sociedad.

En las primeras sociedades segmentarias aún es fácil de abarcar lo que pueda suceder en distintas partes de la sociedad —o lo que resultará aceptable. Cuando la sociedad se vuelve más compleja pierde esta posibilidad de autoevaluación fácil. Ahora —de manera distinta a las sociedades simples— puede haber "subculturas" en las cuales las desviaciones pueden mantenerse, y también subsistemas que por su parte forman límites que han de superarse cuando una innovación suscita resonancia en toda la sociedad.[126] Contrariamente a lo sostenido por las teorías difusionistas, aquí se trata de límites que

[125] Debemos reservar para el capítulo correspondiente una exposición más profunda de esta forma de diferenciación. *Vid.* i*nfra* cap. 4, XIII.

[126] Cf., sobre el ejemplo de la aceptación de la metalurgia, Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millenium B.C.*, Londres, 1972, pp. 28, 36ss.: "Innovations occur all the time in any society: new ideas which crop up rather haphazardly, rather like mutations in the organic world. They are not individually predictable. But what is crucial is the response to these innovations. If the innovation is rejected, there is no effective change. But if accepted it can be further modified [...]. Changes or innovations occuring in one field of human activity (in one subsystem of a culture) sometimes act so as to favour changes in other fields (in other subsystems). The multiplier effect is said to operate when these induced changes in one or more subsystems act so as to enhance the original changes in the the first subsystem" (pp. 28, 37). La pregunta que se plantea a continuación, respecto a qué factores discriminan en este sentido preciso, sólo podrá responderse mediante análisis concretos de casos.

hacen posible la utilización *distinta* de un estímulo en un principio fugaz o sólo con limitada capacidad de desarrollo —por ejemplo, la aplicación a otros fines de una técnica previamente desarrollada para labrar piedras de gran tamaño con fines religiosos. Pero únicamente con el invento de la escritura y con su difusión se transforma profundamente la suerte del suceso evolutivo. Y dado que ahora la comunicación no sólo se halla en los sistemas de interacción, y que la escritura, por su parte, abre nuevas oportunidades a la negación, entonces sólo amplificadores correspondientes situados en el ámbito de la selección pueden garantizar la subsistencia de la posibilidad de evolución.

Primero, al parecer, la presión viene de la religión. Ella ofrece los criterios para poder juzgar si comprometerse con las variaciones puede conducir o no a dificultades con los poderes del otro mundo; aunque puede suponerse que en el ámbito mundano se permiten los experimentos (por ejemplo, de nuevas técnicas de producción), en tanto el ámbito sacro debe ser tratado con respeto. Se debe poder saber de antemano lo que gusta a los dioses y espíritus. Se llega a innovaciones religiosas significativas. El arcaico proceder arbitrario de los poderes sacros se limita y se disciplina —tal como la agricultura y la construcción de ciudades disciplinan a la sociedad. Los dioses de la Mesopotamia actúan según planes previamente convenidos, y aceptan, también para sí mismos, estructuras de dominio y ordenamientos familiares. A través de la religión, la sociedad se somete a sí misma a la presión por adaptarse y desarrolla criterios de selección consagrados con los cuales se pueden amortiguar y escoger variaciones indómitas. Eventualmente, para llenar esta función es suficiente un único Dios al cual se le atribuye la capacidad de observar y juzgar todo, de tal suerte que no pueda resultar erróneo orientarse por sus criterios.

A esta necesidad de reordenamiento de la selección le debemos las religiones mundiales, practicadas aun hoy día. Son —cada una para sí— religiones para cada uno, para todos los seres humanos. Acrecientan las exigencias morales para Dios y los hombres, como si fuese válido mantener la unidad del conjunto de selección de una cultura y dejarla fija con la ayuda de textos canónicos.[127] La moral abre márgenes a la interpretación y a la casuística jurídica. La religión misma encuentra formas de radicalidad más elevada, y por eso puede tomar distancia tanto de la burocracia de dominio como de la estratificación social. Puede pensarse como ejemplo en la relación entre budismo y sistema de castas, o bien en la doctrina agustiniana de las "dos ciudades". La combinación de evidencia y durabilidad —siempre

[127] Cf. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992.

problemática para el sentido— se deposita en la trascendencia. Con ayuda de sus textos, la religión se transforma en tradición practicada de manera preponderantemente verbal, y a través de ritualizaciones (especialmente en la India) o de versiones populares, se vuelve accesible a grandes estratos. Y precisamente porque lo establecido por escrito se transmite verbalmente, el texto da testimonio, a la hora de difundirlo oralmente, de una no-fijación (o de una fijación sólo imperceptiblemente variada), cuyo anuncio oculta que podría haber otras posibilidades.

Si esta salida es la predominante —y por su parte tiene toda la fuerza de convicción—, más allá de ella, sin embargo, se perfilan, además, algunas posibilidades de reforzamiento de los medios de selección de carácter distinto y funcionalmente equivalentes a la religión. Este refuerzo consiste en el desarrollo de medios de comunicación simbólicamente generalizados, referidos específicamente a una función. La selección somete a prueba si para la factibilidad de un cometido y para prever sus consecuencias se puede recurrir a la verdad, si la innovación es financiable y si el poder es suficiente para imponerse en caso de una eventual resistencia.

Ya hemos dicho lo necesario (capítulo 2, IX-XII) sobre los medios de comunicación simbólicamente generalizados; por eso aquí podemos limitarnos a dar unas cuantas indicaciones. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden garantizar la aceptación de comunicaciones con altas pretensiones, aun en condiciones improbables; esto lo logran condicionando los motivos de aceptación y haciéndolos esperables a través del condicionamiento. A la base de todo esto está un proceso de disgregación y recombinación, es decir, un enorme incremento de posibilidades combinatorias que luego puede ir al encuentro de formas que vinculen a pesar de todo. El dinero es un buen ejemplo, pero la misma estructura es también propia del poder, que se cubre con la amenaza de utilizar la violencia física con aire de superioridad. Una apertura temática similar —que llega hasta los límites de lo arbitrario— se obtiene con la metodización de la verdad científica. Aun el arte ha llegado a ser célebre porque en "el delicado y simple elemento" de la representación logra dar forma a algo que no se encuentra de ese modo en la naturaleza, la cual, sin embargo, le sirve de modelo.[128]

En su estructura basal, los medios son cantidades enormes de elementos acoplados de manera floja y con lo cual puede evadirse a la tradición. Esto ofrece la oportunidad para formular nuevos criterios de selección que no necesitan referirse a la perfección, a la quietud ni a la estabilidad. Así, la

[128] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol. 1, Frankfurt, 1970, p. 215.

"utilidad" se vuelve punto de vista de la selección del uso del dinero, no obstante que la utilidad misma sea inestable y dependa precisamente del aprovechamiento de situaciones de mercado, a su vez, inestables y cambiantes. Se abandona todo sustentarse en la perfección —ya sea en la calidad del trabajo o de las mercancías, en el estilo de vida o en el ingreso económico proporcionado al estamento de los comerciantes o, por último, en el instinto natural del ser humano al cual la razón debiera domesticar y aprovechar; tan sólo quedan los cálculos de rentabilidad atados a formas individuales. Éstos, por ejemplo, presuponen unidades de riqueza delimitables que sin más no pueden ni siquiera entrever la estabilidad del sistema de la economía. De manera paralela a esto, el amor como pasión proclama su soberanía sobre su propio reino y reprime los conceptos de amor referidos al objeto, a la cualidad, al amor de Dios, y al amor a la virtud, y, en lugar de eso, se sostiene sobre la experiencia de que el amor no puede durar por mucho.[129] La teoría de la política en el siglo XVII pone en el centro de su interés el aprovechamiento de las oportunidades (eso entonces se llama "coups d'état)[130] y considera desde este punto de vista la necesidad de la concentración del poder en el Estado. Por último, también la ciencia mitiga su afirmación (originalmente necesaria para poder afirmarse frente a la religión) de una certeza que se encuentra en la naturaleza del objeto y en la naturaleza del conocimiento mismo, para encontrar ahora la verdad únicamente en el libre mercado de los argumentos inductivos, de los intentos de falsación y de las construcciones.

El evidente desarrollo paralelo de estas innovaciones semánticas sugiere una conexión con la diferenciación funcional. En el presente contexto nos interesa únicamente que, en este sentido, la selección se desacopla de las perspectivas de estabilización y que también se traza un nuevo límite, una línea de separación, entre las funciones de la selección y las de la estabilización.

Debe quedar claro que esta continua apertura y clausura de un margen de posibilidades de selección sin consideraciones de naturaleza social (y, como se verá más adelante, de naturaleza religiosa), permitirá encontrar una respuesta al problema emergente en el mundo del enorme crecimiento de posibilidades de variación. Cuando en el campo de relevancia de dichos medios aparecen desviaciones, éstas no se encuentran con especiales dificultades para imponerse y afianzarse —presuponiendo que satisfacen las condiciones válidas

[129] Para los detalles cf. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität,* Frankfurt, 1982 —en castellano*: El amor como pasión*, Barcelona, Península, 1985.

[130] Así en Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), cit. de la edición *Science des Princes, ou Considérations sur les coups d'etat*, 3 tomos, París, 1712.

para el medio. Al llegar un nuevo invento —digamos, la imprenta— ya está disponible el dinero para calcular los costos y las utilidades de un programa de la empresa que va a producir el invento, en la medida en que sea económicamente viable. El dinero únicamente podrá oponer resistencia respecto de la cantidad, pero no, por ejemplo, interviniendo en el proceso de la imprenta. O bien, se destaca una nueva pregunta en la investigación, y ya están disponibles algunas técnicas verificadas de prueba que deciden, por sí solas, en qué medida puede darse a los resultados la forma de proposiciones verdaderas o falsas; o bien, se han leído novelas y se sabe qué es el amor; lo que entonces queda por hacer es tan sólo encontrar a la persona en quien el sentimiento pueda cristalizar.

Mientras la religión conserva puesta la esperanza en la unidad de los criterios de selección y está dispuesta a pagar eventualmente esta actitud con el estancamiento, bajo el régimen de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, el desarrollo de la complejidad societal depende de la pregunta de cuáles medios son —más que otros— adecuados para eso. Se ha de contar, entonces, con desequilibrios considerables. De cualquier modo no puede partirse del presupuesto de que el sistema de la sociedad se desarrolla en la misma medida en todos sus ámbitos: que todo sentido posible se desarrollará tarde o temprano; que todas las necesidades y todos los intereses se satisfagan de manera gradual, en un nivel más alto. Tales ilusiones de un progreso total de la "humanidad" las nutrió el siglo XVIII y —si se les agrega el "comunismo"— esas ilusiones también las fueron del siglo XIX. Mientras tanto se ha tomado distancia con respecto a estas ideas, las cuales, a decir verdad, se despidieron sin dejar sucesores. Es necesario considerar que determinados ámbitos funcionales resuelven su problema de selección con mayor éxito que otros; que se adaptan más rápido a la velocidad de la sociedad moderna, o bien, que pueden retener de mejor manera las adquisiciones.[131] El resultado se manifiesta como predominio de la técnica o del dinero o como predominio de racionalidades particulares que no satisfacen del todo.

A pesar de toda la diversidad semántica existente entre la religión, por un lado, y los medios de comunicación simbólicamente generalizados, por el otro, parece haber también algo que los asemeja. En ambos ámbitos, la selección se establece en el plano de la *observación de segundo orden*. La religión observa a Dios como observador de los seres humanos; los medios de comu-

[131] Véase la distinción entre ámbitos-acumulativos y ámbitos-no-acumulativos del cambio societal en Eric R. Wolf, "The Study of Evolution", en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford, 1970, pp. 179-191 (187ss.). El ámbito acumulativo se compara con el ámbito determinado por la tecnología.

nicación simbólicamente generalizados dirigen la observación de otros observadores —como en los mercados del sistema de la economía, o como en el ámbito de las afirmaciones del conocimiento. Los dispositivos de selección que ahora son necesarios se distancian de la inmediatez del suceder de la variación —como un observador que observa lo que otros observadores observan. Pero si ésta es la técnica, con la cual se reacciona a la creciente complejidad, es de esperarse —en la medida en que se practique con éxito— la disolución de la inmediata confianza en la realidad. ¿Cómo es posible, entonces, que el resultado de las selecciones alcance forma estable?

VI. Reestabilización de los sistemas

Mientras el acontecer de la selección se orienta a estados fijos (cuya perturbación es sólo temporal) no tiene mucho sentido hablar de una tercera función evolutiva. La selección misma provee con estabilidad, y cuando no lo logra (tal como es de esperarse en un mundo corrupto o determinado por el pecado), hay que seleccionar siempre de nuevo y de la mejor manera posible. Todavía el Estado de la temprana modernidad se describía en razón de esta tarea, y "paz" es el concepto que lo recomienda.[132] Porque donde la paz está asegurada se puede dejar a cada cual procurarse la salvación de su alma y los medios de subsistencia terrenales. Aun en la teoría evolutiva, selección y estabilización se resumen muchas veces en un solo concepto. Se habla de "selective retention" o de "selección estabilizadora".[133] Y mientras en la biología esto es plausible, también, por ejemplo, en la economía se entiende la selección como "natural selection" promovida por el entorno y su resultado final como "optimal fit". La estabilidad se describe como "equilibrio", que usa mecanismos homeostáticos para contrarrestar las perturbaciones y para regresar al estado de equilibrio. Esto presuponía, desde luego, que el punto de equilibrio estaba fijo y que no podía ser desplazado a su vez por desviaciones pasajeras. Por eso, bajo el supuesto de que el entorno mismo no cambia, no hay ya más preocupaciones por la estabilización *después* de los cambios estructurales. Hoy día este

[132] De manera que el Estado *es* la paz según Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del Governo e della Ragion Vera di Stato,* Venecia, 1606, pp. 12s.; es decir, no es otra cosa que "una identità e pace temporale delle cose; cioè un esser sempre la stessa essenza", y justamente en eso consiste su perfección.

[133] Cf. Donald T. Campbell, "Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes", en *Psychological Review* 67 (1960), pp. 380-400; así como "Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution", en *General Systems* 14 (1969), pp. 69-85; Michael Schmid, *op. cit.* (1982), p. 137 y otros pasajes.

entendimiento ya casi no tiene representantes.[134] Son precisamente los sistemas dinámicos quienes muestran capacidad de evolucionar y poder mantenerse —lejos de una situación de equilibrio— y reproducirse. Y con mayor razón todavía se debe abandonar dicha premisa cuando se entiende (como lo hacemos nosotros) a la selección como proceso meramente interno. Porque habrá de preguntarse: ¿qué garantiza el presupuesto de que únicamente la perspectiva de estabilidad selecciona con éxito? Y, sobre todo, ¿qué lo garantiza en una sociedad que se describe a sí misma desde una mirada puesta en una diferencia entre estados pasados y futuros y que diariamente tiene que vérselas con la experiencia de cambios estructurales considerablemente rápidos? ¿No es precisamente nuestra sociedad quien orienta sus selecciones ya tan sólo de acuerdo a lo que por el momento (o de forma transitoria) parece aprovechable?[135]

Para los organismos vivos la función de la reestabilización se lleva a cabo mediante el establecimiento de poblaciones —población entendida aquí como aislamiento reproductivo de un "pool" de genes capaz de aceptar variaciones en un margen determinado y de incluirlas en la reproducción. Cada población sólo puede producir una nueva generación dentro de sí misma; culebras y gatos no pueden originar *culebgatos*. La tesis legada por Lamarck de la heredabilidad de las cualidades adquiridas se tiene por rechazada. Precisamente en eso se basa la clausura de la población (en el sentido estricto de la teoría de sistemas), y en dicha clausura su gran *independencia ecológica* (= estabilidad). Sólo intervienen muy pocos factores ecológicos, a saber, sólo aquellos que pueden impedir la reproducción.

Si dentro de la actual teoría de la evolución de la sociedad se buscan estímulos para aprehender con más exactitud la función de reestabilización, los resultados son magros. En parte se remite, sin una conciencia más profunda del problema, a la continuidad normal de los hechos y de los estados establecidos[136] y —en parte— se sigue orientando por la distinción espíritu/materia del siglo XIX y se explica la estabilidad a través de la transmisión cultural y de la herencia.[137] También aquí se hace notar de nuevo la falta de una conceptuación teórico-sistémica suficientemente elaborada, ya que la mejor manera de determinar la estabilidad es con respecto a sistemas.

[134] Aunque por lo menos todavía se cree necesario refutarla. Cf. por ejemplo Michael T. Hannan y John Freeman, *op. cit.*, pp. 21s.

[135] Cf. Warren G. Bennis y Phillip E. Slater, *The Temporary Society,* Nueva York, 1968.

[136] Cf. por ejemplo Thomas G. Harding, "Adaptation and Stability", en Marshall D. Sahlins y Elman R. Service (eds.), *Evolution and Culture,* Ann Arbor, Mich., 1960, pp. 45-68.

[137] Así, con más detalle, Keller, *op. cit.* (1931), pp. 287ss., y en una versión más moderna Robert Boyd y Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process,* Chicago, 1987.

Partimos de que ya el proceso de selección lleva a formaciones de estructuras. Entonces el siguiente problema sólo puede estar en la relación de las estructuras con los sistemas, cuyas operaciones autopoiéticas transcurren en dependencia estructural. Además debe considerarse que un problema de reestabilización puede desencadenarse por selecciones tanto positivas como negativas, es decir, reacciona a las selecciones sin más. Esto es obvio en el caso de las selecciones positivas que cambian estructuras. Las estructuras innovadas deben adaptarse al sistema y ser compatibles con las relaciones de éste con su entorno sin que se pueda detectar de antemano (en la misma selección) si la selección tendrá éxito, y cómo lo logrará. En 1789 los disturbios parisinos fueron observados como "Revolución" y descritos con un concepto modificado expresamente para ello. Las consecuencias no pudieron ni detenerse ni controlarse —y lo más indicado sería describirlas como un fracaso centenario de otras revoluciones—, aunque sus consecuencias transformaron al sistema político de Francia en una democracia representativa. Las codificaciones de la ley, la liberación de la economía sostenida en sus propias fuerzas, las secularizaciones en el ámbito de la religión, la privatización hasta de las grandes familias, son desarrollos compensatorios que pueden entenderse como reestabilizaciones de las innovaciones revolucionarias.

Pero aun donde la 'Revolución' se selecciona negativamente, es decir, se rechaza —como en el caso de Prusia—, son necesarias reestabilizaciones en el sentido, por ejemplo, de un programa de Estado cultural para las escuelas y las universidades. Dicho de manera más general: las variaciones pueden pasar inadvertidas, pero las selecciones normalmente se retienen en la memoria del sistema y entonces hay que arreglárselas con el conocimiento de que algo posible no se materializó. De esta manera pueden describirse y criticarse ciertas tendencias de conservación como ideología conservadora;[138] aun en estos casos, con la selección negativa no puede saberse todavía (si y) cómo el sistema será capaz de adaptarse a sí mismo y a su entorno —por ejemplo, adaptarse a las expectativas de los individuos. Bien puede ser que el efecto renovador de una innovación rechazada —para bien o para mal del sistema— sea mayor a largo plazo que el de una admitida.

En todo caso, el concepto de reestabilización designa secuencias de incorporación de cambios estructurales en un sistema que opera determinado por las estructuras; con ello se recaba el hecho de que esto también sucede

[138] Véase para esta distinción (aunque no basada en conceptos de una teoría de la evolución) la tesis de 'habilitación' de Karl Mannheim, *Konservativismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens,* editada por David Kettler, Volker Meja y Nico Stehr, Frankfurt, 1984.

mediante variaciones y selecciones aunque siempre a través de operaciones propias del sistema. En todo caso la selección (positiva o negativa) comporta un incremento de la complejidad del sistema, que debe reaccionar a ello con reestabilizaciones.

Ahora bien, estos problemas de compatibilidad estructural (o de "contradicciones estructurales") pertenecen al menú cotidiano de los sociólogos —y debería provocar sorpresa el no haberles prestado la atención debida a estos problemas en el contexto de la teoría de la evolución.[139] La misma formación del sistema contribuye, más que nada, a la reducción de problemas de compatibilidad estructural. Produce forma, es decir, límites, en cuya parte interna puede alcanzarse una complejidad reducida y con respecto a la parte externa puede llegarse a un alto grado de indiferencia. Las incompatibilidades pueden entonces externalizarse, sea culpando a los otros o atribuyéndoselas a Dios para así suspenderlas en el divino secreto. A menudo se encuentran en esta posición funcional invenciones institucionales (u organizacionales) muy específicas; así, los bancos sirven a la reestabilización evolutiva de la economía monetaria —que había disuelto la antigua máxima de la reciprocidad. Y el "Estado" moderno sirve para reestabilizar las ya muy largamente preparadas centralizaciones políticas. Tal como demostraremos ampliamente en el próximo capítulo, este truco de la diferenciación puede repetirse en sistemas ya diferenciados de tal suerte que la evolución lleva a la formación de sistemas cada vez más cargados de presupuestos (y por tanto más improbables) con el fin de mantener reducido el peso de las incompatibilidades estructurales y distribuirlas en diversos sistemas. Se trata aquí, claro está, de incompatibilidades estructurales entre sistemas relacionados. Esto sucede primero en la forma relativamente translúcida (colegitimante) de la diferenciación ciudad/campo y de la estratificación. Bajo el régimen actual de la diferenciación funcional, sin embargo, este problema adquiere formas drásticas por lo cual el sistema total de la sociedad sólo puede registrar el que la situación sea simplemente así.

En la base de la función de la reestabilización evolutiva —como en la formación de poblaciones en los organismos vivientes— subyace una especificación histórica. Ésta hace uso de la diferenciación de los sistemas y desarrolla

[139] Si se busca una explicación en la historia de la ciencia se encontrará seguramente que por mucho tiempo el debate sobre la teoría de la evolución se desarrolló a lo largo de frentes que se marcaron de modo erróneo, por ejemplo: estructura vs. proceso, estática vs. dinámica, estructural —funcionalismo vs. teoría del cambio social; o en el hecho de que la doctrina de las contradicciones estructurales de los teóricos de clases se vio como intento "conservador" para evitar o para debilitar el único tema relevante de la lucha de clases. En la actualidad, todo esto de hecho carece de interés.

distintas soluciones según sea la forma predominante de diferenciación —no sin dejar considerables restos de problemas. Mientras la acumulación continua de estructuras y la repetición de formación de sistemas en los sistemas lleva a una creciente vinculación de formas,[140] el cambio de formas de diferenciación de los sistemas (en el paso evolutivo de la segmentación a la diferenciación centro/periferia, a la estratificación y finalmente a la diferenciación funcional), abre un ámbito nuevo de descomposición y recomposición que ofrece nuevas y más oportunas formas de complejidad a las estructuras. Este proceso puede observarse en el curso paralelo de cambio de formas de la religión: *religio*=vínculo.

Naturalmente, las externalizaciones nunca pueden constituir soluciones definitivas a los problemas. Los problemas se regresan en forma cambiada en las relaciones entre sistema y entorno. Esto puede estudiarse observando los problemas ecológicos en los que está metida la sociedad moderna, pero también observando problemas internos a la sociedad: la discusión —hoy sospechosa— de "externalizar los costes" a través de la economía monetaria. Vale la pena, por eso, mirar de manera más precisa cómo se desarrolla el proceso de reestabilización cuando tiene lugar la inserción de nuevas estructuras en un complejo de estructuras ya existentes.

También en este caso el sistema aprovecha la complejidad ya reducida. Las contradicciones estructurales se hacen visibles en lugares determinados; por ejemplo, en el tardo Medioevo, en el hecho de que la nobleza dependa cada vez más del dinero; o bien, en la edad del Estado benefactor, en el hecho de que la política dependa de una economía que opera exitosamente —mientras ella misma no puede obtener éxitos sino a costa de sustraer, cada vez más, mayores recursos al cálculo económico. Aquí, la "inflación" es consecuencia de la externalización de los conflictos políticos,[141] pero al mismo tiempo es también un problema para cuyo control a largo plazo y manejo permanente se han de desarrollar capacidades e instrumentos específicos. Las innovaciones entonces —por así decirlo— se controlan en la pantalla de la inflación, y allí puede verse de manera relativamente rápida si el proceso funciona. También, para los mecanismos altamente generalizados de distribución de los problemas —y para esto es famosa la economía monetaria— se hacen localizables técnicas específicas de tratamiento, como ha sucedido de igual manera para con

[140] Richard Levins habla de la evolución como un "progressive binding" (véase *Evolution in Changing Environments: Some Theoretical Explorations*, Princeton, 1968, pp. 108s.).

[141] Para una reciente discusión de este tema, cf. Tom Baumgartner y Tom R. Burns, "Inflation as the Institutionalized Struggle over Income Distribution", en *Acta Sociologica* 23 (1980), pp. 177-186.

las distintas enfermedades producidas por el proceso de civilización. Las relaciones siguen siendo confusas. No puede preverse qué sucederá con la introducción de nuevas estructuras; baste con pensar en la introducción del procesamiento automático de datos en esferas cada vez más amplias de la sociedad. Y cuando algo sucede, la mayor parte de las veces es demasiado tarde como para poder retirar la innovación. Siempre es posible, sin embargo, hacer nuevas inversiones en vista de los problemas que resulten como consecuencia de la innovación. El tráfico de vehículos requiere leyes sobre la responsabilidad civil, seguros, servicios de auxilio, hospitales especializados, calles mejoradas —o empeoradas— en favor de los transeúntes. Considerándola en su totalidad, la sociedad se somete a procesos reactivos en su esfuerzo de estabilización. La sociedad se ha vuelto demasiado compleja y opaca como para orientarse por la estabilidad como fin que debe lograrse.

No es mera casualidad que la diferenciación de los criterios de selección —los cuales ya no prometen ninguna estabilidad— vaya de la mano con el paso a la diferenciación por funciones del sistema de la sociedad. Precisamente debido a esto, selección y reestabilización se separan de manera más clara. Las soluciones multifuncionales a los problemas del gobierno familiar y de la moral se derrumban y son sustituidas por especificaciones funcionales. La estabilidad de los sistemas funcionales (y de las organizaciones, profesiones y roles —que se han diferenciado en ellos conforme al principio de división del trabajo), es compatible con las más diversas variaciones y selecciones. Esta estabilidad se apoya en la circunstancia de que —una vez diferenciada— una función sólo puede desarrollarse en un nivel avanzado dentro del dispositivo predispuesto para ese fin. La función misma es el punto de vista constitutivo de la referencia para la limitación de los equivalentes funcionales y, por eso, para la función misma no existen esos equivalentes —excepto en referencia a un problema más general para el cual vendría a ser válido el mismo principio. Por ejemplo, la investigación puede efectuarse sólo científicamente. El diletante desaparece. Cuando organizaciones de la política o de la economía crean institutos de investigación, las operaciones realizadas en esos institutos transcurren siempre en el sistema de la ciencia —o bien no se trata de instituciones destinadas a la investigación, sino probablemente de publicidad oculta o de un lugar para colocar a políticos meritorios. El orden de estos sistemas se erige de manera *autosustitutiva* en el sentido de que sus estructuras sólo pueden sustituirse por estructuras con la misma función y del mismo tipo; es decir, las teorías sólo pueden sustituirse por otras teorías, las leyes del derecho sólo por otras leyes del derecho, un programa político sólo por otro programa político. El principio de estabilidad que se apoya sobre un orden así se configura como exigencia de una solución de reemplazo: quien quiera

eliminar los reactores nucleares debe enfrentar la pregunta: ¿cómo podemos producir energía de un modo distinto?

Con el paso de la función de reestabilización hacia los sistemas funcionales, la estabilidad misma se convierte en principio dinámico y luego —en forma indirecta— en incentivador importante de las variaciones.[142] Los sistemas funcionales se mantienen dispuestos al cambio bajo la condición de la equivalencia funcional y de la superioridad neta de las formas nuevas. Aun cuando ellas mismas no implantan las innovaciones en el mundo, tienen un alto potencial de reaccionar a innovaciones con innovaciones. Lo cual es tanto más válido cuanto más se forman (dentro de los sistemas funcionales) organizaciones —que pueden ellas mismas cambiar su praxis de decisión mediante decisión.[143] Ya en el orden marcadamente estratificado de la Edad Media, corporaciones como la Iglesia, conventos, órdenes, ciudades, gremios, universidades, se encargan de funciones de innovación, debido en principio a que, gracias a su estabilidad corporativa como comunidades de vida de sus miembros, son capaces de mantenerse fuera del orden estamental. La sociedad experimenta ya aquí con formas de estabilidad dinámica que no están previstas en su forma de diferenciación.[144] Pero precisamente esta posición marginal de las corporaciones significaba también la restricción de su potencial de innovación a ellas mismas y que, luego, en la transición hacia la Modernidad, se registrará más bien como algo rígido e inmóvil. El orden de estamentos y corporaciones fue siendo progresivamente reemplazado por el orden de organizaciones *dentro* de sistemas funcionales y únicamente esto ofrece a los subsistemas primarios de la sociedad la posibilidad de desarrollar estabilidad dinámica condicionada.

En el curso de este paso evolutivo, los sistemas funcionales reorientan su modo de seleccionar hacia *criterios en principio inestables*. La selección ya no se deja justificar por la calidad de lo seleccionado sino tan sólo por los

[142] Haciendo hincapié en la diferenciación funcional estamos precisando una tesis que también es común en la biología: que la diversidad aumenta la oportunidad y la frecuencia de las variaciones.

[143] En el próximo capítulo regresaremos a esta manera de formar sistemas, pero había que adelantarlo aquí.

[144] Para las universidades véase Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.-18.Jahrhundert),* Frankfurt, 1991; para los conventos Alfred Kieser, "From Ascetism to Administration of Wealth: Medieval Monasteries and the Pitfalls of Rationalization", en *Organization Studies* 8 (1987), pp. 103-123; para los gremios Alfred Kieser, "Organizational, Institutional, and Societal Evolution: Medieval Craft Guilds and the Genesis of Formal Organizations", en *Administrative Science Quarterly* 34 (1989), pp. 540-564.

criterios de selección. Así, se habla de *razón de Estado* para permitirle a la política adaptarse a exigencias situacionales y con ello hacer a un lado las normas morales estables o de derecho natural. La orientación de la economía por el *lucro* permite una adaptación constante de la producción a las condiciones de mercado. La compensación se encuentra en una teoría puramente matemática del equilibrio. La idea del amor como *pasión* entrega las relaciones íntimas a un desarrollo temporal propio, que en todo caso es limitado. La compensación se encuentra en el supuesto de que el amor conduce al matrimonio —aunque desgraciadamente no es dable para los ya casados. Desde la segunda mitad del siglo XVIII se habla de *estilo* para designar una unidad a la vez objetualmente-formal y temporal, es decir, una unidad que lleva en sí los puntos de partida de posibles desviaciones —las cuales se permiten con tal que tengan éxito como obras de arte. El derecho encuentra ahora su principio de validez en la *positividad* de su establecimiento, con la consecuencia de que otras decisiones pueden hacer válido otro derecho. La misma desestabilización de criterios de la modernidad temprana se muestra por fin también en la religión y con ello le quita a ésta la posibilidad de ofrecer a los otros sistemas apoyos de estabilidad. El medio de la religión se encuentra en la relación de sus identidades-límite: Dios y alma. En el ámbito religioso cristiano este medio pudo formularse de la mano de los textos bíblicos como fe en verdades reveladas y pudo glosarse por el orden institucional de la Iglesia a través de la confesión, la casuística moral, etcétera. Sin embargo —desde la Edad Media tardía y sus controversias teológicas y a partir de la individualización cada vez más fuerte del alma (individualidad = autorreferencia)—, las posibilidades de crear formas en este medio se vuelven problemáticas. Esto quiere decir en concreto: las condiciones de salud del alma se convierten en un problema para el que finalmente los textos de la tradición ya no dan respuesta satisfactoria. Ya no basta la firme esperanza mediada por la Iglesia y su administración de la gracia, ni la práctica de los consejos de vida de los jesuitas, ni remitirse a la sola fe (*sola fides*), ni la seguridad que se pensaba poder encontrar en la preocupación propia por la salud del alma. En todo, pues, los criterios de selección (que son los programas para la programación de los sistemas funcionales codificados) se ajustan a la inestabilidad; es decir que han de incluirse nuevos "inviolate levels" —semánticamente en la forma de la conceptuación de los valores del siglo XIX, y estructuralmente en la forma de la autonomía autopoiética de los sistemas funcionales.

Una garantía así, de inmanente estabilidad y ampliamente abierta a alternativas, no necesita tener seguridad sobre el mundo. Ni siquiera tener necesidad de apoyarse en una descripción de la sociedad. Se diferencian únicamente los haces de alternativas referidos a las funciones y —allí— se revelan

carentes de eficacia los problemas formulados de manera demasiado abstracta, porque no son lo suficientemente informativos para evaluar la medida del cambio en un proceso de permanentes reestabilizaciones. En la perspectiva de la teoría de la evolución, lo sorprendente en todo esto es que los sistemas funcionales se estabilizan en la variación, de tal suerte que el mecanismo de estabilización se desempeña al mismo tiempo como motor de la variación evolutiva.[145] Esto acelera la evolución societal de una manera desconocida hasta entonces. La estabilización y la variación parecen reunirse como en un corto circuito. Sólo por este motivo pudieron elegirse también criterios de selección que renuncian, por una parte, a todo vínculo con una moral del deber extensivo a todo el plano de la sociedad y, por otra parte, a consideraciones de estabilidad; sólo así una semántica propuesta seriamente pudo concebir la novedad, la crítica, el cambio —por tanto la variación sin más— como libres de desviación y dignos de recibimiento. Aun los enemigos de la sociedad —o sobre todo ellos— se aprovechan de que de esta manera históricamente singular la sociedad se da ánimo a sí misma. El resultado es una increíblemente alta frecuencia de transformación —visible en lo que dura la vida del ser humano individual— de las estructuras del sistema de la sociedad: "Tenemos necesidad de un suplemento anual del Decálogo", se lamentaba Edward A. Ross.[146] Esto corresponde precisamente a la hipótesis de la teoría de la evolución conforme a la cual la medida de la diferenciación de variación, selección y reestabilización está correlacionada con el *tempo* de las transformaciones evolutivas.

Después de todo esto, el concepto de estabilidad del sistema debe formularse de nuevo. Reconocer las contradicciones estructurales y el concepto de estabilidad dinámica ya fueron pasos en esta dirección. Pero, además, debe dudarse de si la estabilidad en absoluto puede describirse mediante una lógica bivalente, de tal manera que estable/inestable se relacionen entre sí como A/no-A. Más bien, los sistemas autorreferenciales están dispuestos de tal forma, que desde sí mismos liberan opciones cuyas alternativas están al mismo tiempo a la vista y cuya unidad, por lo tanto, ha de describirse como paradójica. Y sólo porque esto es así, pueden desencadenarse los cambios desde afuera. El agua fluida contiene *en sí misma* la posibilidad de convertirse en hielo o evaporarse —y sólo por eso los cambios externos de temperatura pueden desatar esos efectos. Con la forma de comunicación se da la posibilidad de reaccionar con aceptación o rechazo a las propuestas de sentido —y sólo por ello los cambios externos pueden influir sobre la sociedad a través de estados de conciencia de los

[145] Una idea similar se encuentra en Michael Fullan y Jan J. Loubser, "Education and Adaptive Capacity", en *Sociology of Education* 45 (1972), pp. 271-287 (281s.).

[146] *Sin and Society: An Analysis of Latter-Day Iniquity*, Boston, 1907, p. 40.

sistemas psíquicos. Esto no desemboca en una teoría dialéctica que supondría que el sistema mismo —en razón de la inestabilidad lógica de sus contradicciones internas autogeneradas— se esforzaría por su síntesis. La evolución más bien conduce a sistemas cuyas operaciones internas realizan algo determinado a costa de otras cosas y, con ello, permiten "cruzar" —cuando se dan las ocasiones y oportunidades— las fronteras internas de las respectivas distinciones utilizadas.

En una descripción de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada esto ya no puede dejarse de lado porque no sólo incumbe a las relaciones externas, sino a las internas del sistema de la sociedad. Quizá tiene razón Magoroh Maruyama cuando lanza la hipótesis de una situación no-estacionaria de tipo nuevo. Según Maruyama, antes también se dieron tanto transformaciones imperceptibles como rupturas imprevistas; pero siempre se pasó de una situación estacionaria a otra. Por eso las sociedades pudieron describirse siempre como estacionarias y pudieron aceptar la epistemología correspondiente del orden constante. Sólo el paso a la sociedad moderna ha originado una "metatransition", es decir, el paso de una situación estacionaria a una no-estacionaria —y la epistemología adecuada para esto apenas está naciendo.[147] La distinción de diversas formas de diferenciación de los sistemas vinculada con la teoría de la diferenciación evolutiva de las funciones evolutivas pudiera ofrecer una explicación de aquello.

De esta manera, sin embargo, se ofrece todavía una descripción muy fragmentaria. La otra parte está relacionada con el conservadurismo de esta misma sociedad. La metódica de la planeación de cambios reactivos —ni siquiera queremos hablar de planificaciones elegidas libremente, orientadas a un fin— no mantiene el paso. En la teoría de la decisión se requiere ahora tan sólo de "bounded rationality". En consecuencia, esta metódica se vuelve un freno —un despliegue de ignorancia—; entre tanto, la complejidad se define como falta de información y se practica como tal. En la medida en que la canalización de las reestabilizaciones quede en manos de organizaciones, es decir, en que deba pasarse por decisiones y asegurarse frente al "postdecisional regret",[148] se ejercita resistencia contra las innovaciones. El sentido se participa en retrospectiva después de haberse negociado y decidido.[149] Pero —afortunada o desafortunadamente— la sociedad no evoluciona al nivel de sus organizaciones.

El resultado derivado de todo esto constituye un caso insólito, completamente singular para la teoría de la evolución. La evolución nunca ha agotado

[147] Parafraseamos a Magoroh Maruyama, "Toward Cultural Simbiosis", en *op. cit.*, pp. 198-213.

[148] Regresaremos a este punto más adelante. *Vid. infra* cap. 4, XIV.

[149] Cf. Karl E. Wieck, *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks, Cal., 1995.

las posibilidades habidas en su sustrato basal —esto tiene validez para las proteínas, la fotosíntesis, el sentido y el lenguaje. El resultado siempre ha sido la diversificación de sistemas determinados por su estructura. La plenitud del ser se encuentra en la multiplicidad de las posibilidades realizadas. La evolución societal ha producido innumerables sociedades tribales. Es posible encontrar culturas altamente desarrolladas (según se clasifiquen) en un número de veinte a treinta ejemplares. Una sociedad funcionalmente diferenciada, en cambio, existe tan sólo en un único caso. Entonces: ¿evolución en un caso único? Al parecer, esto acontece renunciando a todas las redundancias y a todas las seguridades de desviación. Cuando esta sociedad ya no exista, no existirá ninguna otra —a menos que surjan nuevas formas a partir de ella misma. Nos daremos a la tarea de investigar las posibilidades de evoluciones internas de la sociedad,[150] pero es evidente que eso solo no responde adecuadamente a nuestra pregunta. La respuesta sólo puede encontrarse en esta misma sociedad: por ejemplo, en su capacidad de resistir a la velocidad de la evolución, de sustituir lo que se desperdicia, de capitalizar reservas para lo imprevisto y, ante todo, en la capacidad de la sociedad para obrar socializadoramente con estos requisitos y familiarizar a los sistemas de conciencia de los seres humanos con estas realidades. Porque sí: es completamente comprensible que en estas condiciones los seres humanos —acostumbrados de distinta manera en una larga cultura— se angustien.

VII. La diferenciación de variación, selección y reestabilización

La evolución de la sociedad —tal como lo hemos tratado de exponer— exige y realiza una diferenciación de las funciones evolutivas, es decir, exige su realización mediante diferentes estados de cosas. Con ello —en el transcurso de la evolución y con la creciente diferenciación de las funciones evolutivas— se desplaza el problema de la separación. En sociedades segmentarias (sin escritura) debe haber sido difícil separar variación de selección, porque se disponía tan sólo de la interacción entre presentes como forma sistémica de la comunicación; y la forma segmentaria de diferenciación de los sistemas se ocupaba de que, en todo el entorno interno de la sociedad, se pudieran presuponer las mismas relaciones. En sociedades altamente cultivadas, tanto la escritura como también la diferenciación con base en la desigualdad facilitan este proceso primario de separación. Con ello, sin embargo, se hace difícil distinguir entre selección y reestabilización. Las selecciones se entienden

[150] Véase *infra* el apartado XI de este capítulo.

como respuesta a las perturbaciones y como restablecimiento de un estado de tranquilidad, de una situación estable de la sociedad. Cuando también se marca una línea divisoria entre selección y reestabilización —con lo cual se hace posible el paso a una diferenciación funcional primaria— entonces el problema se desplaza de nuevo. Porque ahora es difícil distinguir entre variación y reestabilización —cosa que ya hemos visto. Parece entonces que las formas de diferenciación societal corresponden a problemas básicos de separación de las funciones evolutivas.

El surgimiento de distintas formas de diferenciación sistémica interna a la sociedad es, por un lado, un resultado de la evolución. Las formas mismas de diferenciación son adquisiciones evolutivas. Por otro lado, influyen retroactivamente sobre la misma evolución pues cada una tiene dificultades específicas para establecer una división de los mecanismos evolutivos. Las formas de diferenciación, como veremos con más detalle, se distinguen entre sí por el grado de complejidad estructural que hacen posible y por las semánticas con las cuales reaccionan a los problemas ligados a ello. Esto trae consecuencias sobre sus posibilidades de separar institucionalmente los mecanismos evolutivos. Las sociedades de alta cultura basadas en diferenciaciones de centro/periferia ya tienen, por ejemplo, la posibilidad de formular y emplear criterios; pero deben defender las desigualdades empotradas en ellas y rechazar los disturbios —por lo mismo, necesitan una semántica referida a la estabilidad que oriente las selecciones. Sólo bajo el régimen de la diferenciación funcional se llega a criterios de selección con efectos desestabilizadores. Pero entonces se derrumba la diferencia entre estabilización y variación, porque ahora la estabilidad ha de fundarse principalmente en la flexibilidad, en la posibilidad de cambiar y de decidir. Con estos desplazamientos —en la transición entre una forma de diferenciación a otra— se modifica también la frecuencia de los cambios estructurales y con ella la velocidad de la evolución. Como si el tiempo mismo corriera más rápido.

Estas reflexiones ya muestran que tanto la separación de las funciones evolutivas como su reenlazamiento (dependiente de la casualidad), no pueden sostenerse en las leyes de la naturaleza ni en las necesidades de un proceso dialéctico.[151] No existe un orden eterno del mundo en donde esté previsto que

[151] La relación entre la teoría de la evolución y la dialéctica (y, por tanto, con la teoría de la historia de Hegel) exigiría una investigación más profunda. Nótese aquí únicamente que el concepto de forma marca una distinción y, por consiguiente, presenta como necesario el enlace entre ambas partes de la distinción. Por eso, a la variación sigue necesariamente la selección; a la selección sigue necesariamente la reestabilización. Sin embargo, esto no significa que sea necesario el *proceso* correspondiente. Ni significa tampoco que dentro de este proceso se active el movimiento únicamente como consecuencia de las

esto suceda así. La evolución se debe a la evolución.[152] Ésta se hace posible a sí misma al disponer las condiciones para la diferenciación de sus mecanismos. ¿Cómo empieza todo esto?, puede responderse: por el "big bang" u otros mitos semejantes. Para todos los puntos en que intervenga posteriormente la evolución siempre pueden suponerse algunas diferencias de sistema/entorno y, por tanto, también aquel mecanismo de multiplicación por el que únicamente surgen sistemas con operaciones que pueden instalarse en una situación mezclada de fenómenos capaces de construirlos como orden o desorden, como casualidad o necesidad, como algo esperable o irritante, y precisamente con ello también como variación —todo lo cual desencadena el apremio de la selección. La teoría de la evolución autorreferencial, entonces, ya no pone el "fundamento" del acontecer en un comienzo (*arché*, *principium*). Reemplaza este modo de explicación tradicional por otro basado en la teoría de la diferencia, a saber: por una especificación de la diferencia de las funciones evolutivas y una localización —lo más precisa posible— de las condiciones particulares de su dispersión en la realidad empírica de los sistemas que evolucionan. De esa manera, la teoría de la evolución genera un programa de investigaciones históricas prácticamente sin fin.

Si la evolución no es un proceso —y si presupone una relación circular de sus funciones—, entonces la teoría hace abstracción, ante todo, del tiempo. Aunque de igual manera no cabe la menor duda de que la evolución tiene lugar en el tiempo. Esto no sólo significa la posibilidad de fechar un cambio estructural señalando periodos de tiempo más o menos largos. El cambio no

---

distinciones que se constituyen como "oposiciones". Estas premisas pueden mantenerse sólo si se postula algo como "espíritu", el cual a partir de una posición más alta (posterior) puede poner cualquier cosa que simplemente existe en la forma de "carencia" —para finalmente curar la carencia en sí misma.

[152] En la actualidad esto es ampliamente reconocido. Cf., por ejemplo, Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Oxford, 1980, especialmente pp. 217ss. De esto debe distinguirse la autorreferencia en el plano de la teoría, que afirma que los conocimientos sobre la evolución llevan a la *teoría*-de-la-evolución a comprenderse a sí misma como resultado de la evolución. Sobre este momento "autológico" de una teoría de la evolución con pretensiones universales, véase el ya citado estudio de Lars Löfgren, "Knowledge of Evolution and Evolution of Knowledge". El juicio de razón sobre este círculo es duro y carece de indulgencia, porque aquí la razón debe defender su privilegio histórico de su propia autofundación. Véase Hans-Michael Baumgartner, "Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen: Zur Kritik des Selbsverständnisses der evolutionären Erkenntnistheorie", en Hans Poser (ed.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Munich, 1981, pp. 39-64; y "Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft", en Robert Spaemann, Peter Koslowski y Reinhard Löw (eds.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim, 1984, pp. 55-71.

sólo acontece en el tiempo, también aprovecha situaciones históricas, las que —a su vez— son producto de la evolución misma y posiblemente son únicas —o cuyas características tipológicas hagan probable el surgimiento múltiple de logros evolutivos —como es el caso del ojo, el testamento, etcétera. Situaciones así ofrecen, por un lado, oportunidades y, por otro, restricciones —ofrecen posibilidades de selección, aunque su reproducción sólo sea posible bajo ciertas condiciones. Volveremos al tema en razón de conceptos como los de "preadaptative advances", adquisiciones evolutivas, historia. Por el momento debe dejarse establecido tan sólo que la teoría de la evolución no se basa en un concepto lineal de tiempo (aunque se atenga para las fechas a mediciones de tiempo), sino que el tiempo en el cual suceden las innovaciones estructurales adopta la forma de un presente históricamente único, en donde se dispone de una combinación de oportunidades y restricciones; y efectivamente, en cuanto combinación, pues no hay oportunidades sin restricciones así como tampoco existe variación y selección sin estabilidad. En otras palabras, la evolución es sólo posible como concreción empírica, aunque la teoría de la evolución no puede explicar de manera causal aquello que luego aparece como transformado y, por ende, como nuevo.

El mismo entendimiento puede lograrse desde el punto de vista teórico-sistémico. En razón de las bases sistémicas de toda evolución, dado el nexo indisoluble entre operaciones elementales, formaciones-de-estructuras y clausura-operativa del sistema que se delimita hacia fuera, la diferenciación de las funciones evolutivas no puede significar llegar a una separación causal. Aunque sí significa que el sistema en evolución no puede coordinar las funciones de variación, selección y reestabilización ni concertarlas entre sí, porque eso denotaría poder variar sólo lo que de antemano se selecciona como aportación a la "conservación del sistema". Renunciar a esta forma de coordinación 'finalística' quiere decir —visto desde el sistema— que es casualidad si las variaciones llevan a selecciones positivas o negativas, y que además es casual si (y cómo) estas selecciones, que se sirven de criterios propios, pueden ser estabilizadas en el sistema. Hablar de "casualidad" entonces quiere decir también que el sistema en evolución se vuelve sensible —en estas fronteras internas— al entorno de manera incontrolable. Aquí pueden tener efecto condiciones del entorno existentes por casualidad y, tal vez, pasajeras; de este modo el sistema, sin planearlo, puede aprovechar oportunidades para llevar a cabo cambios estructurales de manera comunicativamente plausible —imposible en otras situaciones históricas. Así, la introducción de la escritura ofrece nuevas posibilidades (y nuevos problemas) a la diferencia ya establecida entre roles competentes o incompetentes en el trato con las cosas sagradas —por ejemplo, la de fijar una tradición considerada sacra. De este modo pudo

haber sido importante para el desarrollo del judaísmo basado en el Talmud (y su trato con los problemas de interpretación de los textos sagrados) que la unidad política del pueblo judío estuviera destruida y por eso sin esperanza de algún apoyo político discriminatorio como para estabilizar las controversias teológicas —como sucedió en el Islam y en el Cristianismo. Así, la segmentación regional y política de Europa (o sea el fracaso del imperio por la resistencia de la Iglesia en los siglos XI y XII) produjo una variedad de progresos diferenciales en regiones específicas que luego operaron como experimentos avanzados —con los cuales (o contra los cuales) otras regiones determinaron su camino rumbo a la diferenciación funcional. De esta manera, existe desde muy temprano un Estado nacional en Francia, pero la literatura sobre la teoría del arte surge sólo después de establecida la Académie Royale de Peinture et Sculpture (1648) —y ambas (literatura y academia) bajo el modelo italiano. Estas consideraciones cancelan también la clásica distinción teórica entre evolución endógena o exógenamente inducida —la cual en términos de teoría de sistemas de todos modos no puede sostenerse. Debe reemplazarse por una teoría más compleja, *i.e.*, por la hipótesis de que un sistema en evolución —al diferenciarse las funciones evolutivas— asimila más influencias externas, reacciona más a las situaciones históricas y, por eso, evoluciona más rápido, aunque siempre de manera puramente interna.

Si es verdad que la evolución se produce a través de la separación de sus funciones (a través de la realización de su forma), puede deducirse que en su transcurso la casualidad necesaria para su marcha (si pudiera decirse así) adquiere un grado más alto de organización. Se hace cada vez más probable que ocurra lo improbable (el azar) —porque las estructuras altamente complejas de los sistemas evolucionados ofrecen mayores posibilidades de desviación y, al mismo tiempo, también mayores posibilidades de soportar las desviaciones.[153] De todo esto se sigue que la evolución en el curso de la evolución comienza a correr más velozmente. Esto naturalmente no significa que en el desarrollo de la evolución todos los sistemas (o todos los tipos de sistemas) empiecen a transformarse de manera cada vez más rápida. Hasta los lagartos protestarían. Se trata, entonces, sólo de esto: en la evolución avanzada se generan también transformaciones morfogenéticas que transcurren de manera más rápida y, al mismo tiempo, crean formas capaces de

[153] Sobre esto, cf. Stebbins, *op. cit.* (1969), p. 117: "The hypothesis that living systems have evolved in the manner just outlined carries with it the corollary that the ability to evolve by means of mutation and genetic recombination, guided by natural selection, must have itself evolved gradually from the ability to change only by frequent and irregular chemical reactions".

soportar una mayor velocidad de transformación en el entorno y en el sistema mismo.

Al menos en este punto, la teoría de la evolución está destinada a una estrecha alianza de investigación con la teoría de sistemas. La teoría de sistemas diría: cuanto más grande es la complejidad (alcanzada mediante la evolución) del sistema, tanto más probables son las innovaciones. La necesidad de la forma variación/selección/reestabilización corresponde a la necesidad de la forma sistema/entorno. Ambas necesidades colocan a la casualidad de tal manera que la determinación de la variación no significa nada para la determinación de la selección, y la determinación del entorno no significa nada para la determinación del sistema. En otras palabras, los sistemas que evolucionan son sistemas estructuralmente determinados y —en formas superiores de organización— son sistemas que pueden habilitar una representación interna de casualidades inducidas desde afuera. Nosotros hemos hablado en ese sentido de "irritación". A una mayor velocidad de la evolución no corresponde —en los límites del sistema— una cantidad creciente de superposiciones, mezcolanzas, des-diferenciaciones, sino al contrario: clausura operacional y autoorganización con crecida irritabilidad.

La tesis según la cual las estabilizaciones de los sistemas son precondiciones para la variación (o de forma más breve, la tesis de la evolución de la evolución) tercia en la conocida disputa entre lamarckismo y darwinismo. De cualquier manera, la evolución descansa sobre situaciones de partida respectivamente autocreadas; también podría decirse, sobre un pasado incorporado como presente, que limita lo que en cada caso es posible. Esto también es válido para las poblaciones supervivientes de la evolución orgánica. El mérito de Lamarck consistió en imponer el concepto del cambio de características estructurales desencadenado por cambios del entorno, en contra de la idea más antigua de las características esenciales fijas de los géneros y las especies.[154] Lamarck llama "irritabilité"[155] a la característica estructural más importante de todos los seres vivos —que reemplaza a aquella de los tipos fijos. Esta característica designa a la vez la relación del sistema con el entorno. En eso nunca se ha vuelto a cambiar. La controversia se refería únicamente al otro punto —casi descuidado por Lamarck— de la heredabilidad de las cualidades adquiridas —punto en el cual por razón de la genética posterior la decisión parece[156]

[154] Cf. Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, *Philosophie zoologique,* París, 1809, reimpreso en Weinheim, 1960.

[155] Tomo I, pp. 82ss.

[156] Añado "parece" porque no podemos estar seguros de si la genética ya emitió su palabra definitiva al respecto.

haberse tomado en contra de Lamarck. Aunque en la teoría de la evolución sociocultural, de todos modos nunca se ha podido prescindir del 'lamarckismo' porque aquí la posibilidad de cambio estructural —con la concurrencia de la memoria y del aprendizaje— no puede discutirse.[157] Como hemos anotado arriba, en realidad la evolución orgánica y la sociocultural se distinguen por la manera de satisfacer las funciones de variación, selección y reestabilización. Aunque para la teoría general de la evolución el punto decisivo es el reiterado retículo circular de estas funciones y, con ello, la *autopoiesis* de la evolución misma —lo cual mantiene su validez aun cuando se parta de la imposibilidad de cambiar la dotación genética del organismo individual mediante su forma de vivir.

Con este balance provisional registramos el resultado de los estudios que hemos llevado a cabo hasta aquí y lo devolvemos al plano de la teoría general de la evolución. Este repaso levanta, sin embargo, al mismo tiempo, también algunas nuevas preguntas dignas de nuestra atención. El primer problema se refiere a la relación entre continuidad y discontinuidad o bien, en otras palabras, a la relación entre gradualidad e inconstancia de las transformaciones evolutivas. Es claro que, a veces, se dan ambas. También lo es que tiene poco sentido abrir aquí una discusión científica y dejar a los profesores decidir en cuál de los lados ubicarse. Se trata de una distinción ulterior que descompone la paradoja inicial de la probabilidad de lo improbable y la convierte en un programa de investigación. Designamos este tema con el concepto de *adquisiciones evolutivas*, al que nos dedicaremos en la próxima sección.

Otro problema —en el cual nos emplearemos inmediatamente después— se refiere a la unidad o a la multiplicidad de las evoluciones societales. Como la sociedad es un solo sistema, sólo puede haber una evolución societal. Esto no excluye, con todo, la existencia de otras evoluciones en el sistema de la sociedad, las cuales utilizan a la sociedad como entorno interno a la sociedad previamente ordenado, y que resultan de la misma evolución de la sociedad. Aunque alimentamos serias dudas en los detalles, responderemos afirmativamente a esta pregunta.

VIII. Adquisiciones evolutivas

Cuando se intenta describir el resultado de la evolución, generalmente nos bastan formulaciones como la de 'posibilitar una complejidad más alta'. Pero así no se ha hallado más que una fórmula genérica prácticamente inutilizable.

[157] Véase para eso la *Revue internationale de systémique* 7/5 (1993).

Es necesario buscar con más precisión qué hace posible una complejidad más alta y cómo sucede esto. Así, el planteamiento del problema se desplaza —ya no se ubica en el plano la descripción del sistema como unidad (el sistema "es" complejo) sino en el nivel de las estructuras del sistema. En este nivel se necesita asimismo un concepto que pueda indicar un resultado de la evolución, es decir, un concepto para un arreglo estructural dotado de evidente superioridad respecto de sus equivalentes funcionales. Por ejemplo, el ojo o el dinero, los pulgares móviles o la telecomunicación. A las adquisiciones consolidadas de este tipo —que son más compatibles que otras con relaciones complejas— las llamamos *adquisiciones evolutivas*.[158]

El hecho de existir soluciones mejores y no tan buenas está relacionado con el problema de la complejidad. Consideradas en un plano meramente funcional, las soluciones son "equivalentes". En el concepto de adquisiciones evolutivas se encuentran por eso dos distintos niveles de valoración sin que ninguno de los dos presente validez absoluta.[159] Una solución al problema debe ser apropiada. La escritura, por ejemplo, debe ser apta no sólo para fines de anotación, sino también debe servir para comunicar. La idoneidad de la solución puede darse (o no darse) respecto a la especificación del planteo del problema —la escritura, por ejemplo, debe ser apta para toda comunicación, fácil de aprender, fonéticamente independiente, legible sin necesidad de gran esfuerzo de interpretación. Junto con este nivel de valoración viene un segundo: el de la ventaja evolutiva. Aquí se trata de la relación con la complejidad del sistema que acoge y practica la adquisición evolutiva. Desde este punto de vista, las adquisiciones reducen complejidad para poder organizar —sobre la base de la restricción— una más alta complejidad. Así, una red de carreteras reduce las posibilidades de movimiento para permitir un movimiento más fácil y rápido, y ampliar así las posibilidades de desplazarse —entre las cuales puede elegirse concretamente. Aumento de complejidad mediante reducción de complejidad: las adquisiciones evolutivas eligen las reducciones de forma tal que pueden ser compatibles con una complejidad más alta, y con

[158] En la literatura se encuentra un gran número de expresiones con el mismo significado. Sahlins y Service, *op. cit.* (1960), pp. 25, 69ss., haciendo un uso lingüístico de la paleontología y de la biología, hablan de "*adaptive advances*" o de "*dominant types*". Parsons habla de "evolutionary universals" especialmente en "Evolutionary Universals in Society", en *American Sociological Review* 29 (1964), pp. 339-357, reimpreso en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, pp. 490-520. En James S. Colemann, "Social Inventions", *Social Forces* 49 (1970), pp. 163-173, se encuentra "social inventions". En todos los casos se trata de ventajas que se apoyan en restricciones.

[159] Esto, para volver una vez más sobre el asunto, distingue a las teorías de la evolución de las teorías del progreso.

frecuencia (y la mayoría de las veces gradualmente) es lo único que las hace posibles. La fórmula es tan general que presenta muchas posibilidades de aplicación: por ejemplo, una más alta complejidad del entorno captable por el sistema, o bien una más alta complejidad del sistema mismo con más alta independencia (integración más escasa), o posibilidades más diversificadas del sistema de producir efectos.[160] Pero, sobre todo, aumento de complejidad significa aumento de posibilidades de combinación estableciendo enlaces —de manera típica— con las distintas funciones de la sociedad. Puede contribuir a la rápida estabilización de dichas adquisiciones cuando se hacen visibles y utilizables. En todo caso lo que quiere decirse con complejidad es un estado de complejidad históricamente relativo. Para seguir con el mismo ejemplo, una red de carreteras pone a disposición una complejidad mayor en la medida en que las posibilidades de movimiento son mejores y el tráfico a distancia se inserta en la red general de complejidad de la sociedad. Bajo este aspecto existen adquisiciones evolutivas que tienen una centralidad estratégica y hacen posible una más alta complejidad en muchísimos ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, la agricultura, la escritura, la imprenta, la telecomunicación.

No hay causas unívocas para ninguna de las adquisiciones evolutivas, ni siquiera para el surgimiento de la agricultura. Pueden ser situaciones de partida completamente distintas las que intervengan de manera "equifinal" y favorezcan el encuentro de la forma. Esto presupone que en la evolución sólo existen posibilidades limitadas para obtener ganancias de complejidad.[161] Al parecer, esto se debe a la peculiar combinación de renuncia y ganancia, de reducción de complejidad para la construcción de complejidad. Esto le confiere a la evolución un rumbo en dirección del aumento de la complejidad —mientras que, al mismo tiempo, sociedades que desconocen ciertos logros evolutivos bien pueden sobrevivir, es decir, no fracasar a causa de los problemas no resueltos.

Este complicado concepto de adquisición evolutiva tiene en cuenta una crítica dirigida a una concepción puramente funcionalista de la evolución. No es sólo la idoneidad de las soluciones lo que —por así decirlo— "logra" el descubrimiento gradual de mejores soluciones para que luego se afirmen. En referencia a la función siempre hay un gran número de soluciones posibles: la complejidad circundante delimita luego, más de cerca, cuál de entre esas posi-

[160] La doble posibilidad que anteriormente se indica, en caso de referirse al entorno, define el concepto de "*dominant type*" de Julian S. Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis*, 2ª edición, Londres 1963.

[161] Esa idea puede atribuirse a Alexander A. Goldenweiser, "The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture", *Journal of American Folk-Lore* 26 (1913), pp. 259-290.

bles soluciones es la más ventajosa. De esa complejidad ya obtenida también depende la forma de manifestarse los problemas para los cuales se perfilan alternativas de solución. En la forma de adquisiciones evolutivas se fijan estructuras idóneas y en la medida en que se realizan los incrementos de complejidad dependientes de esas estructuras, la adquisición se incorpora de modo irreversible. Ya no es posible renunciar a ella sin desencadenar efectos catastróficos.

Las adquisiciones evolutivas no surgen, entonces, porque sean aptas para la solución de determinados problemas. Más bien, los problemas surgen con las adquisiciones. Sólo cuando existe la magia es posible ver para qué puede usarse. Sólo cuando se instituyen cargos públicos para deshacerse de los reyes se debe politizar, en consecuencia, el ocuparlos, y con ello se crean las condiciones que más tarde se celebran como "democracia". Por eso el concepto no incluye tampoco la idea de una búsqueda de soluciones cada vez mejores a los problemas. Más bien lo que explica al mismo tiempo es que la evolución de la sociedad puede quedarse detenida en adquisiciones limitadas (o hasta inadecuadas) cuando con ellas se satisface el nivel de exigencias que con ellas surgiera; o, como en el caso de la magia, cuando cumplen funciones que ni siquiera están contempladas.[162]

Una serie de hechos conocidos puede explicarse mejor de esta manera que con teorías teleológicas —o funcionalistas trabajadas de acuerdo con aquellas. No es necesario negar la existencia de una búsqueda orientada por el fin de encontrar soluciones a los problemas. Pero son precisamente las adquisiciones evolutivas de gran alcance las que no se realizan de esta forma.[163] Muchas veces se descubren y se desarrollan adquisiciones evolutivas bajo perspectivas erróneas o marginales —donde la situación facilita poco la complejidad.[164] Un ejemplo —ya mencionado—[165] es el surgimiento de la escritura china a partir de modelos complejos de interpretación de la práctica adivinatoria. Otro: el dinero-moneda desarrollado en el contexto de la economía doméstica —en las casas de comercio o en la economía de palacio— había ya

[162] Véase para eso el capítulo "The Survival of the Mediocre", en Hallpike, *op. cit.*, pp. 81ss.

[163] Y muchas veces antes deben mejorarse también invenciones técnicas simples. Que el éxito comercial del ferrocarril solamente pudo darse cuando se abre al transporte de personas —y que el éxito comercial del teléfono sólo cuando se amplía a medio de comunicación alterna con la posibilidad de hablar y escuchar en el mismo aparato, cosa que no pudo verse sino tiempo después de la realización del invento.

[164] Alfred S. Romer, *The Vertebrate Story*, Chicago, 1959, pp. 93s., ilustra este procedimiento (llamado *Romer's Principle*) con el ejemplo de los peces con pulmones que en condiciones variables de marea tienen que tratar de llegar al agua a través de distancias secas y de esta manera poco a poco se califican para la vida en tierra.

[165] *Vid. supra* p. 262.

largamente existido en otras formas (por ejemplo como dinero anotado en libros). El grabado del metal al principio estaba pensado tan sólo como señal de propiedad, y de ninguna manera como garantía oficial política o religiosa de valor. Pero después de que estas protomonedas empiezan a circular también fuera de la casa a la cual pertenecen —porque pueden utilizarse para el presupuesto doméstico— y comienza a surgir la demanda de moneda fraccionaria, suceden en pocas décadas otras formas de acuñar que deben también asumir otras funciones —sobre todo la de la garantía de valor. En este caso impresiona también lo súbito de la irrupción[166] que luego revoluciona toda la forma de la economía y hasta de las formas políticas —el paso a la "tyrannis". Otro ejemplo: la invención del contrato sinalagmático presupone cercanía con las relaciones de reciprocidad; no obstante, reemplaza la institucionalización de deberes de agradecimiento por el instituto jurídico del sinalagma, como base del surgimiento de obligaciones que pueden (de no cumplirse) reclamarse e imponerse aun a los extranjeros. El contrato es apto para un derecho de intercambio regionalmente más amplio y posibilita (en el derecho civil romano y luego, otra vez, en el desarrollo del derecho europeo de los siglos XI y XII) la separación de la protección jurídica a través del derecho penal y civil. Únicamente en casos estrictamente tipificados se concede interponer la demanda con base en los contratos. Esa invención a prueba (por así decirlo) se libera jurídicamente y luego, desde la Edad Media tardía, se amplifica rápidamente.

Muchas veces puede observarse también que las formulaciones —y con ello las legitimaciones— sólo se encuentran después de haberse impuesto y hecho habituales las prácticas correspondientes. La innovación se vuelve más fácil por el hecho de haberse introducido primero de manera anónima. Así no puede hablarse de un concepto político de "opinión pública" antes de la segunda mitad del siglo XVIII, y de su imposición en toda Europa incluso después de la Revolución francesa. Aunque la verdadera innovación se halla en el uso de la imprenta para poner en circulación panfletos políticos, o bien —en la Inglaterra del siglo XVII— para la divulgación de peticiones dirigidas al Parlamento; porque con eso queda claro que no sólo se dirigen al destinatario y que estaba excluido el mantenerlas en secreto.

[166] Fritz Heichelheim habla de una difusión "de golpe" después de haberse dado el paso hacia la acuñación de moneda pequeña con garantía de valor —véase "Die Ausbreitung der Münzgeldwirtschaft und der Wirtschaftsstil im archaischen Griechenland", en *Schmollers Jahrbuch* 55 (1931), pp. 229-254 (238). Además Michael Hutter, "Communication in Economic Evolution: The Case of Money", en Richard W. England (ed.), *op. cit.*, pp. 111-136.

Las adquisiciones evolutivas tienden a endurecer los resultados de la evolución. No es posible deshacerse de ellas. Se obtienen nuevas posibilidades de trato con la complejidad, y otros dispositivos de la sociedad se ajustan a ellas. Abolirlas tendría consecuencias destructivas de gran alcance —por lo cual eso se da casi por descartado. En este nivel las innovaciones deben encajar como equivalentes funcionales, y eso no sucede típicamente en forma de reemplazo total, sino más bien como complemento y especialización; así como se hacen billetes al lado de las monedas y luego —en lugar de billetes— también dinero garantizado por el Estado y cuentas bancarias.

Importantes mejorías en el arreglo de la complejidad en los sistemas surgen muchas veces de la necesidad de acomodarse a un entorno transformado. En el caso del alfabeto parece haber sido el esmero y el mejoramiento de la mnemotecnia para fines económicos —aunque después también para emplearla en textos orales tal vez por la presión de la competencia entre una multitud de rapsodas y poetas, con lo cual da inicio la escrituración de todo el acervo cultural. Hay que contar con un procedimiento así, precisamente cuando las restricciones abren oportunidades de complejidad, porque en el momento de la innovación no es posible todavía prever todo lo que con ella puede hacerse, de tal forma que deben encontrarse *otras* razones que después podrían dejarse de lado. En tales casos, lo típico es que la estructura emergente sea apropiada para múltiples funciones que, no obstante, no necesitan realizarse al mismo tiempo.[167] Con ello la evolución aprovecha la oportunidad de cumplir la multifuncionalidad de manera consecutiva y de este modo utilizarla para la especificación funcional. En el contexto siguiente únicamente se 'coopta' una estructura ya conocida.[168]

Ya en la misma evolución de los sistemas vivos un traspaso así de caracteres idénticos de un contexto de adaptación a otro no es en absoluto un acontecimiento extraño, sino más bien típico. Lo mismo es válido para la evolución de la sociedad. Aquí también casi parece normal que la emergencia de las adquisiciones evolutivas se favorezca por medio de desarrollos previos, mediante "preadaptative advances";[169] más aún parece que se ha hecho

[167] Véase Ernst Mayr, "The Emergence of Evolutionary Novelties", en Sol Tax (ed.), *Evolution After Darwin,* tomo I, Chicago, 1960, pp. 349-380. Ernst Vollmer habla de "funciones dobles", inevitables para la evolución —véase "Die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie", en su *Was können wir wissen?*, tomo II, Stuttgart 1986, pp. 1-38 (24ss.).

[168] Esta formulación se encuentra en Stephen Jay Gould, *op. cit.* (1982), pp. 380-387 (383).

[169] Así lo formula Robert MacAdams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Londres, 1966, p. 41. Sobre el origen del concepto, *L. Cuénot, L'adaptation*, París, 1925.

posible por ellos. Ejemplos los podemos encontrar en las grandes adquisiciones de todos los medios de comunicación. Lo mismo se encuentra, sin embargo, en muchos detalles. Los gremios o corporaciones, tan importantes para la adaptación de la economía de la sociedad doméstica a la política citadina o territorial, surgieron antes como hermandades religiosas, y sólo más tarde asumieron aquella función de mediación.[170] Mientras la formación de la familia tuvo lugar en el sistema de la estratificación, la semántica del amor como pasión pudo desarrollarse sólo para las relaciones extra conyugales. Únicamente cuando la elección de pareja se hace libre —favorecida en Europa por el ya viejo principio según el cual en cada generación se funda una nueva familia debido a la exigencia de autonomía económica (que puede ser reemplazada por la autorización del señor) y por el hecho de que los matrimonios se contraen en edad madura—, la representación del amor basado en el sexo puede asumir de manera definitiva la función de fundamento del matrimonio. De esta manera puede surgir un arreglo propicio a la complejidad y, sólo después —cuando se trata de utilizarlo en un contexto de funciones más complejo—, descubrirse aquello para lo cual es idóneo. Con ayuda de esta teoría puede concretarse la formulación más bien vaga de que "every now and then an evolutionary advance is rewarded by a large increase in numbers".[171] A la subrepticia introducción de novedades sirve de variadas formas la interpretación o también el descubrimiento de las tradiciones.[172] El ejemplo más notable quizás sea el de la Reforma protestante. Otro posiblemente sea la crítica y abolición de la jurisdicción del señor feudal en Francia bajo el argumento de que se ha hecho "mal uso" de un derecho perteneciente en sí a la "soberanía" del rey. A la novedad se le ahorra con eso legitimarse como novedad y tener que imponerse. Entra en escena con la vestimenta de un pasado que le pertenece.

Las adquisiciones evolutivas pueden ser introducidas a modo de prueba y, la mayoría de las veces, sin contemplar sus alcances; esto corresponde a la premisa teórico-evolutiva de que la coordinación de variación, selección y estabilización debe quedar abierta a un factor de azar. Si se juzga de manera suficientemente clara el contexto en el cual emergen las adquisiciones evolutivas, es posible reconocer condiciones adicionales. A éstas pertenece la "ley

[170] Para China y en comparación con Inglaterra (aunque de manera general lo mismo es válido para la Europa del Medioevo temprano), cf. Hosea Ballou Morse, *The Gilds of China: With an Account of the Gild Merchant of Co-Hong of Canton*, Londres, 1909.

[171] Así J.B.S. Haldane, *The Causes of Evolution*, Nueva York, 1932, p. 153, cit. según George G. Simpson, "The Concept of Progress in Organic Evolution", en *Social Research* 41 (1974), pp. 28-51 (46).

[172] Véase para esto Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

de las posibilidades limitadas".[173] Únicamente cuando el ámbito de lo que puede considerarse idóneo está claramente delimitado, es posible distinguir las mejores soluciones de aquellas menos utilizables. En el plano teórico esto significa que el desarrollo de las adquisiciones evolutivas debe esperarse sólo en el contexto de problemas derivados de las estructuras —y no simplemente desde el punto de vista de mejores posibilidades de entendimiento o de mejores reducciones de complejidad. Las delimitaciones que así se dan, se compensan en cierta medida mediante la posibilidad de desarrollos "equifinales".[174] La misma adquisición puede desarrollarse desde situaciones de partida diversas. Y en efecto, cuando la solución de un problema es pobre en alternativas y, además, compatible con situaciones distintas —es decir, utilizable como dispositivo generalizado—, no es improbable que pueda encontrarse en muchas partes y, por eso, pueda también soportar la caída de los sistemas en los cuales se apoya.

Gracias a que la limitación de las posibles soluciones confluye con la equifinalidad, las adquisiciones pueden difundirse en el ámbito de la evolución de la sociedad. Pueden superar su contexto de origen y copiarse en otras partes. Este fenómeno de la difusión se ha utilizado injustamente en contra de la teoría de la evolución. La difusión presupone la evolución y se refiere únicamente al caso de las adquisiciones evolutivas —que a su vez pueden adquirir significado también para la diferenciación de las funciones evolutivas; por ejemplo, la escritura. No debe omitirse el hecho de que con frecuencia las adquisiciones evolutivas alcanzan su forma definitiva y adquieren importancia recién a través de la difusión. En el proceso de difusión se someten a prueba empíricamente, se pulen, se generalizan. Tan es así que algunas ideas importantes de los griegos —dirigidas hacia la "homónoia" y a la

[173] Cf. Alexander A. Goldenweiser, *op. cit.*; Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV, Nueva York, 1941, pp. 76ss. En la teoría biológica de la evolución se encuentra una discusión análoga sobre este punto: en qué medida un fenotipo ya adquirido limita la posibilidad de variaciones ulteriores (ley de la variación homóloga).

[174] Sobre el concepto de equifinalidad, véase, sobre bases biológicas más antiguas, los trabajos de Ludwig von Bertalanffy, por ejemplo: "Zu einer allgemeinen Systemlehre", en *Biologia Generalis* 19 (1949), pp. 114-129 (123ss.). Así como *Problems of Life*, Nueva York, 1960, p. 142. El mismo principio estaba ya presente en Emile Boutroux, *De la contingence des lois de nature,* 8ª edición, París, 1915, p. 13. Además cf. W. Ross Ashby, "The Effect of Experience on a Determinate Dynamic System", en *Behavioral Science* 1 (1956), pp. 35-42. También Parsons incluye el concepto de equifinalidad en su concepto de universales evolutivos con un doble sentido, evolutivo y estructural: "I shall designate as an evolutionary universal any organizational development sufficiently important to further evolution that, rather emerging only once, it is likely to be 'hit upon' by various systems operating under different conditions" —*op. cit.* (1967), p. 491—.

democracia— se formaron bajo el impulso de la formación de colonias, es decir, copiando los modelos de las ciudades.[175] Esto es todavía más evidente en el surgimiento de la escritura fonética en continua copia y adaptación a otros idiomas. Por eso es del todo posible que el descubrimiento de formas originarias (el lineamiento puramente histórico como sería la búsqueda de formaciones autóctonas originarias de Estados) dé resultados escasos, porque sólo en el proceso de difusión la adquisición evolutiva alcanza la forma con la cual sirve de fundamento a la evolución ulterior.

Presupuesto ineludible de todo esto es que el sistema de la sociedad es ya suficientemente complejo como para ser capaz de prever una *interrupción de las interdependencias* entre las diversas soluciones a los problemas y, por tanto, para poder hacer posibles algunas *dislocaciones temporales*. Así —en cuanto se presentan históricamente—, determinadas condiciones pueden utilizarse y después desacoplarse como prescindibles. En este acontecer, las adquisiciones evolutivas son estabilidades relativas que se acreditan frente a problemas estructurales —cuya constancia se presupone.

El concepto de adquisición evolutiva aún no dice nada sobre el peso relativo de los dispositivos correspondientes. A ellos pertenece la agricultura —pero también la pluma fuente que libera de la necesidad de la presencia del tintero; la invención del torno del alfarero y la prolongación de la conciencia de familia a través de la invención de los abuelos; la computadora y el purgatorio —el cual sirve para superar la distancia temporaria que separa del juicio final; la imprenta pero también la paginación —antes del surgimiento de la imprenta—, la cual permite compilar registros analíticos y hacer fácilmente referencias en los libros. Es difícil delinear un panorama basados únicamente en el concepto de adquisiciones evolutivas. Sin embargo, podemos hacer la pregunta de si hay algo así como adquisiciones "que hacen época" y eventualmente —si en efecto las hay— podemos preguntarnos qué las caracteriza.

Si agrupamos las reflexiones desarrolladas en el capítulo anterior (sobre los medios de comunicación) con las que desarrollaremos en el próximo capítulo (sobre la diferenciación de la sociedad), puede advertirse claramente la existencia fáctica de estructuras cuya transformación produce efectos de gran importancia —"catastróficos"— sobre la complejidad del sistema de la sociedad. Estas estructuras son los *medios de difusión de la comunicación* (ampliados por la escritura, luego por la imprenta, y hoy por la telecomunicación y por el procesamiento electrónico de datos) y las *formas de diferenciación de los sistemas* (segmentación, centro/periferia, estratificación, diferenciación

[175] Cf. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, 1980, pp. 57ss.

funcional). Consideradas solamente en sí, estas distinciones no originan ninguna estructura de época de la historia universal. Indudablemente pueden reconocerse algunas secuencias irreversibles —no puede haber imprenta antes de la invención de la escritura, no puede haber paso directo de la segmentación a la diferenciación funcional. Pero las distinciones por sí solas no fuerzan ningún curso determinado del proceso. Indudablemente pueden darse adquisiciones evolutivas que desencadenen transformaciones dramáticas de la forma; por ejemplo, en una sociedad que ya conoce las distinciones de rango, se introduce la idea de igualación de la dignidad de las familias y con esto se echa a andar el aislamiento de la nobleza —con todas las ventajas de la interdependencia centralizada. De esta manera surgen —si pudiéramos formularlo así de paradójico— algunas posibilidades hasta ahora imposibles cuya utilización lleva gradualmente a la sociedad a un grado más alto de complejidad. Cuando por consiguiente en esas estructuras fundamentales intervienen las adquisiciones evolutivas (sean los medios de difusión de la comunicación o sea la diferenciación de los sistemas), haciendo posible el paso de una estructura a otra, surge en el observador la impresión de encontrarse ante determinadas formaciones de la sociedad que se distinguen significativamente entre sí. Recurriendo a simplificaciones muy rudimentarias, el observador puede distinguir culturas iletradas de culturas letradas, o bien sociedades claramente estratificadas de sociedades segmentarias —o de la sociedad moderna, apoyada en una clausura operativa de los sistemas funcionales. Pero ya que los ámbitos de estas distinciones son dos (medios de comunicación y formas de diferenciación) ni siquiera entonces se produce una delimitación unívoca de épocas. Puede decirse que la sociedad moderna comienza en el siglo XV cuando se pasa de la producción de manuscritos en los grandes talleres organizados del tardo Medioevo a la elaboración de textos mediante la imprenta. O bien puede decirse que la sociedad moderna comienza en el siglo XVIII con la observación del derrumbamiento de la estratificación y con la nueva formación de los sistemas funcionales clausurados operativamente. El contexto no ofrece cesuras unívocas. Si quiere saberse cómo se autodelimita la sociedad moderna históricamente, es necesario observarla desde un nivel de segundo orden. Debe describirse como se describe ella a sí misma.

IX. TÉCNICA

Si el concepto de adquisiciones evolutivas se determina mediante la prueba de su acreditación bajo condiciones de complejidad en aumento, entonces se acerca a hechos normalmente designados como 'técnica'. Las adquisiciones

evolutivas presuponen un cierto desacoplamiento de contextos condicionales previamente dados —por ejemplo, el "amour passion" supone desacoplarse de los intereses familiares. Esto mismo es válido para la técnica. Por eso la técnica (*technology*, tecnicidad) puede llegar a considerarse como forma de intensificación de adquisiciones evolutivas, o de configuración de aquello a lo que sobre todo ha de llegarse. Puede, a primera vista, sorprender que se compare de esta manera el amor romántico con la técnica, y, todavía más, que se coloque a los dos en un mismo nivel de características específicas; con ello, evidentemente, no se pretende disimular las diferencias. Aunque se puede hacer justicia a las diferencias por medio de distinciones adicionales, en especial mediante la distinción de diferentes medios de comunicación.

Caracterizando a la técnica como adquisición evolutiva se refutan ideas como las que sostienen que la "sociedad", la "civilización", el "mundo" mismo se hayan vuelto técnicos.[176] Esto es difícil de imaginar si con ellas quiere decirse que ya tan sólo se ofrecen relaciones técnicamente mediadas. Claro que no debe negarse que el desarrollo de la técnica tiene repercusiones en lo que se experimenta como mundo, sociedad, civilización; aunque tales conceptos totalizantes no pueden verificarse ni conceptual ni empíricamente. El concepto de adquisiciones evolutivas ha de servirnos de puente de enlace.

Hoy día existe consenso acerca de que la evolución de las adquisiciones técnicas no puede explicarse simplemente como aplicación de la ciencia.[177] Por una parte, están implicados muchos otros factores, en especial los económicos y, por otra, la ciencia frecuentemente —si no es que en la mayoría de los casos— no es capaz de declarar cómo pueden resolverse problemas técnicos específicos. Con frecuencia se encuentra el caso contrario: campos de investigación científicos se ponen en marcha por los desarrollos tecnológicos —producción de acero: metalurgia; computadoras: ciencias de la computación,

[176] Véase, por ejemplo, Wilhelm Berger, "Am Punkt der Vollendung: Technikphilosophie nach Martin Heidegger und Gotthard Günther", en Ernst Kotzmann (ed.) *Gotthard Günther - Technik, Logik, Technologie,* München, 1994, pp. 33-54 (33s.). Hans Jonas habla también de una "civilización tecnológica", sin embargo ve dentro de la sociedad así designada un margen para un movimiento contrario, éticamente motivado (véase *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* Frankfurt, 1979).

[177] Véase tan sólo Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes y Trevor J. Pinch (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology,* Cambridge, Mass. 1987. Respecto a los contextos en el plano organizacional (y personal) véase Henry Etzkowitz, "Academic-Industrial Relations: A Sociological Paradigm for Economic Development", en Loet Leydesdorff y Peter van den Besselaar (eds.), *Evolutionary Economics and Chaos Theory: New Directions in Technology Studies,* Londres, 1994, pp. 139-151.

lo cual no significa subestimar la aportación del saber científicamente elaborado. Ésta consiste en una "unique combination of opportunities and constraints";[178] además brinda competencia especializada provista de una visión depurada sobre los problemas y las alternativas. Aunque con ello no se goza de una receta para los desarrollos tecnológicos sino tan sólo una oportunidad evolutiva, un aumento de las probabilidades.

La preferencia en la evolución societal por los arreglos técnicos parece estar relacionada, ante todo, con el hecho de que —a pesar de tratarse de objetos artificiales— ahorran consensos. Lo que funciona, funciona; lo que da resultados, ha dado resultados. Sobre eso ya no hay necesidad de llegar a un acuerdo. La técnica —en cuanto coordina los avances— ahorra también la coordinación de las acciones humanas —siempre difícil y llena de conflictos. Sean cuales fueren las causas fortuitas de las invenciones técnicas, la evolución las aprovecha e impulsa el desarrollo estructural de la sociedad en la dirección indicada por ellas. Que esto pueda implicar riesgos y que éstos puedan valorarse de manera distinta corresponde a una conciencia tardía (y algunos dirían, demasiado tardía), que sólo puede ofrecer remedios mediante técnicas adicionales.[179] Los acoplamientos técnicos hacen que los problemas de consenso se dividan en problemas-de-fines y en problemas-de-medios o bien de costos. Enseguida pueden desarrollarse estrategias relacionales de racionalización, es decir, puede averiguarse si el fin compensa los gastos. A la evolución de la técnica le sigue una estructuración de la racionalidad encaminada hacia ella —y la racionalización no es otra cosa que una forma de resolver las cuestiones de consenso casi marginales que hayan quedado abiertas.

Pero, ¿qué es la técnica? Revisando la historia del concepto[180] resulta primero que el problema (y con ello el concepto) de técnica siempre se determina por conceptos contrarios cuya tarea es la de captar el 'contra-qué' se diferencian los procesos técnicos; y (como siempre) en los casos en los que las designaciones se determinan por contraconceptos, se delata la presencia de un observador —por cuyos intereses puede preguntarse. Esto se ve muy claramente, por ejemplo, en la definición de técnica como sustituto de órganos —Gehlen, basándose en Kapp.[181] En un mundo comprendido todavía de manera religiosa y cosmológica, la técnica se distingue de la naturaleza.

[178] Nathan Rosenberg, *Perspectives on Technology,* Cambridge, Ingl., 1975, p. 5; *vid.* pp. 260ss.

[179] Para eso véase Gerald Wagner, "Vertrauen in Technik", en *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1994), pp. 145-157.

[180] Cf. para un resumen, Friedrich Rapp, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg, 1978, pp. 30ss.

[181] Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Dusseldorf, 1978.

Por ello, en el sentido griego la técnica tiene características de lesionar un orden natural en sí, de insistir en la habilidad humana contra la naturaleza en sí que deviene por sí misma. Esto deja de ser problema religioso mediante los conceptos de progreso. Desde entonces se entiende a la técnica como algo "artificial".[182] En el pensamiento cristiano el concepto de naturaleza se traslada a otra contraconceptuación. Se distingue a la naturaleza de la gracia haciendo posible coincidir la unidad de la diferencia en Dios. Con ello el concepto de técnica se libera haciendo posible desarrollar la técnica justamente como imitación de leyes de la naturaleza que son comprendidas de manera cada vez mejor.

A esto corresponde (desde la Edad Media tardía) un reemplazo en aumento de 'preguntas por-el-qué', a 'preguntas-por-el-cómo' —lo cual se difunde de manera universal a través de la imprenta, que es también una adquisición celebrada como técnica. El bello mundo ya no es sólo objeto de admiración religiosa con problemas de orientación práctica. Sus formas de apariencia desprenden la pregunta de cómo han llegado a ser y cómo podrían causarse los efectos correspondientes. En el Renacimiento temprano esta transposición se concibe primero por el interés en recuperar el saber antiguo y las habilidades de la Antigüedad. Pero una vez sabido cómo puede producirse algo, es posible variar sobre esa base los objetivos y proponerse producir fenómenos nuevos no vistos hasta ahora. La ciencia moderna formula su idea de naturaleza con vista en el método y el experimento; pero también la doctrina del arte de gobernar parte de la pregunta de cómo puede adquirirse dominio y mantenerse en las posiciones del poder. La semántica cercana a la técnica del presentar y del efectuar (Vorstellen/Herstellen: Heidegger) favorece siempre el presupuesto de un sujeto colocado externamente que aprovecha las posibilidades técnicas desde fuera sin desempeñarse él mismo a la manera de una tecnoestructura.

La técnica, pues, en la modernidad temprana, se entiende como aplicación del saber natural para fines humanos, y hasta como acción paralela a la Creación divina o como copia de arquetipos previstos en la Creación. Esto hizo posible concebir una ciencia referida a ello bajo el nombre de

[182] Esto vale también y con más razón (aunque no sólo) para la tradición moderna —y ahorra luego en gran parte la búsqueda de una conceptuación teóricamente elaborada: "En el centro (de la literatura actual sobre la técnica, N.L.) se encuentra el concepto de artefacto que, como herramienta, máquina o autómata es un medio para alcanzar objetivos no técnicos" (véase Wolfgang Krohn, "Die Verschiedenheit der Technik und die Einheit der Techniksoziologie", en Peter Weingart (ed.), *Technik als sozialer Prozess,* Frankfurt, 1989, pp. 15-43 (15).

"tecnología".[183] Sólo este nexo estrecho entre naturaleza y técnica sugiere el contraste —hoy común— entre técnica y humanidad. Para la filosofía subjetivista, el Romanticismo y la Fenomenología de Husserl (y aun para Habermas) ese contraste es determinante —y de él resulta una aversión contra la técnica y su caracterización como mal necesario. La advertencia es que el ser humano no debe dejar que su autocomprensión se determine por la técnica; debe rebelarse contra las dependencias que de allí emanan —así como debe rebelarse contra la dominación sin más; debe liberarse de la enajenación que implica la técnica y la dominación; debe "emanciparse" —si es que quiere salvar su humanidad y su autodeterminación. Aun hoy día se lamenta de muchas maneras que la técnica no se controla lo suficiente (aunque en eso de manera clara el mercado no se considera como control —o por lo menos no lo suficiente).[184] No obstante, los lamentos de la derecha y de la izquierda no se basan en una idea clara del problema. Los esfuerzos realizados desde hace un tiempo sobre el cálculo de las consecuencias de la técnica transfieren el problema al futuro sin resolverlo.

Los esfuerzos ya clásicos de las humanidades y de las ciencias sociales por comprender el asunto de la "técnica"[185] tampoco han podido liberarse de estas predisposiciones.[186] Parten de un concepto de cultura o de un concepto de acción y con ello limitan o externalizan el fenómeno de la técnica a sustratos cosificados. Encaminar el concepto de técnica hacia el uso de energía (entendida en el nuevo sentido de = trabajo)[187] ha aumentado la capacidad de resolución de los conceptos, pero no ha cambiado nada respecto a su contra-

[183] Cf. Wilfried Seibicke, *Technik: Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um 'techné' in Deutschland vom 16.Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, 1968, pp. 99ss. El uso actual de tecnología proviene del inglés y ya no tiene que ver con esta tradición. Con ello también se perdieron los contornos conceptuales claros de "tecnología". Pero tal vez puede decirse que "tecnología" tiene que ver con la aplicación de técnicas a la producción y utilización de energía.

[184] Véase, para no perder el tiempo en la lectura de muchos otros, a Manfred Mai, "Technikblindheit des Rechts - Technikignoranz der Juristen?", en *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 13 (1992), pp. 257-270.

[185] Cf. por ejemplo Hans Freyer *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart, 1955; y *Gedanken zur Industriegesellschaft,* Mainz, 1970; Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik,* Frankfurt, 1953; Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter,* Hamburgo, 1957; Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation,* Köln-Opladen, 1961; Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre,* Pfullingen, 1962.

[186] Para un breve resumen véase Bernward Joerges, "Soziologie und Maschinerie - Vorschläge zu einer 'realistischen' Techniksoziologie", en Peter Weingart (ed.), *op. cit.,* pp. 44-89 (sobre todo, pp. 48ss., en referencia a Weber, Marx, Sombart y Freyer).

[187] Cf. Herbert Breger, *Die Natur als arbeitende Maschine: Zur Entstehung des Energiebegriffs in der Physik 1840-1850,* Frankfurt, 1982. Adicionalmente debería tomarse en

conceptuación en referencia a los asuntos humanos. También —y en especial— las tecnologías modernas de la comunicación electrónica se basan en una clara separación de las redes técnicas y la información y, con ello, de la semántica cultural comunicada con su ayuda. Las investigaciones sobre "inteligencia artificial" se ocupan de la manipulación de los "símbolos", pero no de la formación de sentido.

Han aumentado entretanto las señales de que aun ese contraste de técnica y naturaleza o de técnica y humanidad (técnica y razón; técnica y "mundo-de-la-vida", etc.) se ha desgastado. Si las ciencias naturales mismas han disuelto el concepto de naturaleza (independiente del observador) y si en el contexto ecológico, técnica y naturaleza se mezclan de manera inseparable e impronosticable, entonces ya no tiene sentido ordenar los fenómenos de acuerdo con la distinción técnica/naturaleza.[188] La técnica se convierte otra vez en naturaleza (en segunda naturaleza), porque ya casi nadie entiende cómo funciona y porque ya tampoco puede presuponerse tal comprensión en la comunicación cotidiana. ¿Cómo (y por qué) organismos producidos mediante técnicas genéticas deben distinguirse de otros? ¿Sólo para comunicar que se está en contra? Para Henry Adams cuentan, entre las maravillas que América ofrece al siglo XIX: "Niagara Falls, the Yellowstone Geysirs, and the whole railway system".[189]

En otros sentidos, los artefactos técnicos son, por un lado, algo particularmente característico de la sociedad moderna pero, por otro, también adquisiciones que no pueden explicarse por sí mismas. Numerosas investigaciones detalladas sobre los desarrollos tecnológicos —en los siglos XIX y XX— demuestran que el hallazgo de formas que definitivamente se imponen, de ninguna manera obedece a una lógica de mejoramiento inmanente a la técnica, sino sólo pueden explicarse por la velocidad de respuesta del campo social, por el aprovechamiento y utilización de la técnica,[190] lo cual significa a su vez que la técnica de ninguna manera domina a la sociedad como poder anónimo, sino que al involucrarse con ella, la sociedad misma se hace dependiente de la técnica de manera no planificada racionalmente. Pero, si la vida y la supervivencia de la humanidad dependen más que claramente de la técnica (tanto

---

cuenta también la relación de energía y economía que tuvo, por ejemplo, una importancia fundamental para la teoría de Freud respecto a una economía de la energía psíquica.

[188] Claro que no queremos negar que la distinción sigue teniendo sentido en el mundo cotidiano. Un campesino que tratara de plantar papas en uno de sus trigales cometería un error de categoría.

[189] *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Boston, 1918, pp. 339s.

[190] Aparte de Bijker, *op. cit.*, véase también Alain Gras, *Grandeur et Dépendence: Sociologie des macro-systèmes techniques,* París, 1993.

en el sentido positivo como negativo—destructivo), entonces se vuelve poco plausible llevar lo realmente humano al otro lado de la distinción que define al concepto de técnica. Principalmente las muy riesgosas altas tecnologías (aunque también los límites de las posibilidades de pronóstico de procedimientos que se dicen técnicamente seguras) cambian la conciencia de los problemas. Exigen tecnologías de seguridad que sólo en proporciones limitadas e insuficientes pueden ser realizadas mecánicamente. Se necesita, entonces, un concepto más amplio de técnica que no se agote exclusivamente en la estrecha comprensión de la calculabilidad y la racionalidad. Esto es particularmente justificado si se incluyen formalizaciones de comportamientos de tipo general, técnicas de regulación, programaciones condicionales, técnicas de cálculo, etcétera. Precisamente la técnica de cálculo orientada al dinero hace impredecible —incluso en su futuro más cercano— el desarrollo de la economía. La investigación orientada a la generación de conocimiento, precisamente cuando persigue realizaciones técnicas, se torna impronosticable en sus efectos. Ahora el problema parece residir cada vez más en la cuestión de si (y cómo) al aumentar la demanda por la técnica, pueden estar todavía consolidadas una y otra vez las características típicas de la técnica. ¿O se ha topado la técnica —como forma de adquisición evolutiva— con fronteras no superables?[191]

Si se busca un concepto apto para esta situación y con este interés, podría considerarse la técnica como *simplificación que funciona*. Se trataría de técnica causal o de técnica de procesamiento de información. En las técnicas causales no es sólo cuestión de poder reconocer y eventualmente predecir los efectos de las causas que de algún modo entran en acción, sino que las causas mismas deben "desaleatorizarse", es decir, sustraerse de cualquier azar y poder reproducirse en casi toda circunstancia del mundo.[192] En el caso de técnicas de procesamiento de información debe pensarse como casos límite en los cálculos (o al menos en los programas condicionales) que, en cuanto son redundantes, permiten anticipar los acontecimientos en caso de informaciones previstas. En cualquier caso se trata de un proceso efectivo de aislamiento, de eliminación del 'resto' del mundo, de desconsideración de realidades indiscutidas —sean éstas otras causas y efectos, sean otras informaciones; se

[191] Una manera de tematizar esta pregunta se maneja hoy bajo el título de advertencia: "caos". Según eso los sucesos técnicos y también los cálculos matemáticos dependen de inexactitudes no eliminables que a largo plazo producen desviaciones del proceso deseado.

[192] Por esto también parece comprensible lo mucho que el desarrollo de la técnica depende del desarrollo del mercado, o sea, de un entorno en el cual puede comprarse todo lo que se necesite y tenerlo a disposición —aunque no necesariamente en existencia.

trata, por tanto, de delimitaciones que no pueden deducirse de la realidad del mundo.[193] Su funcionamiento puede confirmarse cuando logra impedir que el mundo excluido repercuta en el resultado propuesto. La distinción decisiva que determina la forma "técnica" es ahora la de estados-controlables y estados-no-controlables. Formulado en modo extremadamente abstracto se trata, pues, de reducción de complejidad lograda. Pase lo que pase, la técnica provee los resultados pretendidos. Aunque también sabemos —ya lo habíamos anotado anteriormente—[194] que la complejidad misma no puede aprehenderse en ninguna reducción, no puede representarse en ningún modelo. Aunque funcione, siempre hay que tener en cuenta un excedente. Una reducción 'lograda' es entonces una especie de 'ignorancia' inocua. Además, con este *concepto* de técnica de ninguna manera se discute que la aplicación de la técnica está subordinada a un sinnúmero de condiciones sociales y culturales. Esto lo ha comprobado de muy diversas formas la reciente sociología de la técnica.

Otra descripción de técnica un poco distinta (aunque compatible con lo que estamos tratando) hace uso de la distinción acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme —distinción en la cual hemos sustentado el concepto de médium. A diferencia de las ideas más antiguas sobre las "leyes naturales" hoy se ve que la estabilidad de los organismos (al igual que la de los "equilibrios" ecológicos) presupone evitar acoplamientos firmes; o en otras palabras, presupone una cierta robustez en la capacidad de absorber perturbaciones.[195] En cambio, para la técnica es válida la condición del acoplamiento-firme. Observamos, entonces, una reformulación del viejo problema de las relaciones entre naturaleza y técnica, y la ventaja (además del motivo) de esta nueva versión es iluminar los problemas de la intervención técnica en los sistemas naturales o en los contextos sistémicos naturales. Dicho de manera extrema: esto sugiere la conjetura de que el incremento del saber sobre la naturaleza lleva tan sólo al incremento del no-saber sobre las consecuencias de las intervenciones técnicas; lo cual también vale explícitamente para las consecuencias de la medicina moderna.

[193] *Vid.* también N. Luhmann, "Technology, environment and social risk: a systems perspective", en *Industrial Crisis Quarterly* 4 (1990), pp. 223-231.

[194] Cf, *supra* Cap. 1, IX.

[195] Véase por ejemplo Robert B. Glassman, "Persistence and Loose Coupling in Living Systems", en *Behavioral Science* 18 (1973) pp. 83-98. Lo mismo vale para sistemas sociales y hasta para organizaciones. Véase Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens* (trad. al alemán, Frankfurt, 1985), especialmente pp. 163ss.; de él mismo: "Management of Organizational Change Among Loosely Coupled Elements", en Paul S. Goodman *et al.* (eds.), *Change in Organizations: New Perspectives on Theory, Research, and Practice*, San Francisco, 1982, pp. 375-408. La antigua cibernética (Ashby) había hablado de ultraestabilidad.

Haciendo hincapié en el acoplamiento firme (a diferencia del acoplamiento flojo) en primer plano es irrelevante cuál sea la base material sobre la que funciona la técnica, mientras funcione. Puede tratarse de sucesos físicos, químicos, biológicos, neurofisiológicos o inclusive conscientes —en tanto estén arreglados de tal manera que no necesiten de decisiones intermedias permanentes. Piénsese en el nexo entre imprenta y técnica del leer con su imperceptible y rapidísimo enlazamiento entre percepción y movimientos minúsculos de los ojos. El leer es justamente un buen ejemplo de cuán engañosa es la distinción materia/espíritu o técnica/ser humano. El problema es más bien cómo en un proceso automatizado pueden reintroducirse alternativas y necesidad de decisiones —por ejemplo, obligar al lector a darse cuenta de que ni siquiera entiende lo que lee. Una técnica planeada y realizada con las menos perturbaciones posibles, halla justamente su problema en cómo llegar a perturbaciones nuevas que puedan advertir sobre problemas importantes en el contexto de su funcionamiento. Y siempre que se incorporan requerimientos de decisión en procesos tecnizados, se interrumpe el acoplamiento firme mediante acoplamientos flojos.

La técnica (siempre bajo el presupuesto de que funciona) hace posible el acoplamiento de elementos totalmente heterogéneos. Una señal descargada de modo físico puede generar comunicaciones. Una comunicación puede inducir al cerebro a que accione palancas. Y todo esto sucede de manera (casi) seguramente repetible. La técnica, por tanto, opera ortogonalmente con respecto a la clausura operativa de los sistemas autopoiéticos. Ello tal vez pueda explicar que la evolución de la sociedad recurre a la técnica para asegurar acoplamientos estructurales entre el sistema societal y su entorno —a lo cual luego pueden enlazarse procesos internos de procesamiento de información y de tecnificación social. En eso no hay contradicción alguna con los teoremas de la teoría de los sistemas autopoiéticos, porque también la técnica sólo puede observarse y ejecutarse cuando un sistema determina —de entre innumerables elementos— cuáles hay que acoplar.[196] Con todo ello, la técnica es una buena prueba de nuestra tesis original de que la clausura operativa no significa aislamiento causal, dado que concede la posibilidad de realizar acoplamientos con el entorno de manera interna al sistema disponiendo de elementos propios. Y, al mismo tiempo, en ello también reside la posibilidad de dirigir

[196] Véase —aunque desde puntos de partida muy diferentes, *i.e.*, de la teoría de redes y del constructivismo social— John Law, "Technology and Heterogeneous Engineering: The Case of Portuguese Expansion", en Bijker (*et al.*), *op. cit.*, pp. 111-134 (131): "...'nature' reveals its obduracy in a way that is relevant only to the network when it is registered by the system builders".

la propia capacidad de estimulación frente a fuentes de irritación del entorno —con el riesgo de que algo importante pase inadvertido.

Con esto —a diferencia del concepto tradicional de técnica orientado al ser capaz, al actuar, al decidir— no se acentúa tanto la ganancia de nuevas posibilidades ni —a diferencia del de racionalidad técnica— tampoco la elección entre alternativas; más bien se trata de aislar el ámbito de tales selecciones. El mundo —no son sólo las alternativas dentro de las cuales se puede aceptar y rechazar. Es antes que nada la jungla de todo aquello que sucede simultáneamente (y ya sólo por eso de manera incontrolable): otras causas y efectos reales simultáneos, otras fuentes de información. Simultaneidad es caos. Por eso desprenderse de este caos requiere distanciamientos temporales y espaciales.[197] Y antes de cualquier elaboración de formas técnicas que puedan ser intercaladas en este mundo espacio-temporalmente construido (descaotizado), es preciso formar sistemas que se distancien de aquellas otras realidades y las puedan tratar como entorno.

A primera vista, este concepto de técnica parece ser demasiado amplio. No es nada difícil, por ejemplo, concebir el amor apasionado como simplificación que funciona —pero a la vez entonces expuesta al caos. Sin embargo, eso siempre se había percibido en una especie de tematización paralela —basta con recordar el tema de Don Juan. Claro que para esto es necesario deslindar el concepto de técnica de todos los contraconceptos humanistas, pues esta modificación del concepto está justamente pensada para ofrecer la posibilidad de ver nuevas conexiones.[198] Con la forma de técnica están vinculadas diferentes ventajas. Forman parte de ellas: ampliación del ámbito de opciones posibles, poder comparar y repetir lo mismo en diferentes situaciones; en conexión con esto: la posibilidad de recopilar, aprender, refinar experiencias y, entonces, la posibilidad de exponer un descubrimiento inicial en forma ya no mejorable; localizar, ya sea en el diseño o en la operación, los errores; limitar el *input* a lo requerido, es decir, planificar y racionalizar la atribución de recursos; finalmente y ante todo: un cierto grado de control propio del sistema sobre las relaciones externas que el sistema percibe cuando se conmutan riesgos de diferenciación por riesgos de técnica. Mediante las tecnificaciones se combinan de manera particular las generalizaciones con las especificaciones; es decir, se logra la aplicabilidad en situaciones muy

[197] Tal vez en el sentido de *time-space-distantiation*, concepto que le gusta usar a Anthony Giddens, aunque sólo para caracterizar a la modernidad. Véase *The Consequences of Modernity,* Stanford, Cal., 1990, especialmente pp. 14s. 17ss.

[198] Para recordarlo una vez más: por supuesto que las semejanzas que resulten pueden ser disueltas de nuevo mediante diferenciaciones adicionales —aquí: de los medios de comunicación.

diversas y en contextos de fines frecuentemente muy distintos con una alta exactitud de la especificación de condiciones funcionales; posibilidades de reparación, necesidades de sustitución. El alcance de un desarrollo técnico —piénsese, por ejemplo, en la computadora o en la técnica láser— puede determinarse por la amplitud de la generalización y la diversificación —mientras se mantengan aún la especificación y la seguridad de funcionamiento.

No queremos hablar de evolución de la técnica. Los desarrollos técnicos se orientan por supuestas mejorías y se realizan mucho más rápido de lo que sería típico para la evolución. Piénsese en la utilización actual de organismos cambiados por la técnica genética. En sentido estricto, únicamente se produce evolución cuando las adquisiciones técnicas se introducen en un entorno natural o social sin que se pueda prever lo que sucederá.

La importancia de la técnica para la evolución de la sociedad puede atribuirse a una relación muy específica de redundancia y variedad que a su vez influencia a la comunicación societal.[199] Se crean redundancias artificiales (algo funciona o no funciona) con su variedad consiguiente. Se hacen posibles nuevas metas, nuevos valores, nuevos cálculos, nuevos errores. Más y más comunicación puede sondear esta forma específica de redundancia y variedad e inspirarse en los logros correspondientes. Pero los juicios sobre la racionalidad permanecen ligados precisamente a esta forma de incremento y no pueden contabilizarse en la racionalidad toda de la sociedad. Esto tal vez motivará una y otra vez la crítica de la técnica —la cual, con todo, parece a su vez indefensa cuando la sociedad tiene motivos (por ejemplo, militares o económicos) para favorecer la exploración de las posibilidades técnicas.

En los dos últimos siglos, el desarrollo de la técnica se ha acelerado enormemente, pero se ha visto marcado sobre todo por la hendidura que comporta el establecimiento de las computadoras. El concepto de máquina del siglo XIX se orienta por el ahorro de energía y la ganancia de tiempo —está fundamentado sobre un esquema ampliado de la acción. Descansa sobre la idea de cuerpo humano como energía del trabajo y la posibilidad de acelerar el transporte de cosas y de cuerpos. Lo cual —como se ha mostrado muchas veces— da por resultado (a finales del siglo XIX) el desarrollo de una gran industria basada en la máquina. La computadora (como se ha hecho evidente el último tiempo) ha cambiado este concepto de manera fundamental. Ha trasladado la técnica de cuerpos y cosas hacia la de signos cuyo sentido es

[199] Aunque habría que admitir que no a fuerza, si se compara la abundancia de ideas de los intelectuales, matemáticos y filósofos griegos con el alcance bastante selectivo de sus realizaciones técnicas: arquitectura, construcción de teatros, el túnel de Eupalinos, máquinas militares con formas de cálculo en parte hasta hoy desconocidas.

ofrecer acceso a otros signos.[200] El problema del tiempo ya no se halla en la necesidad de transportación, sino en la de la secuencia de comandos que se requieren para hacer trabajar la máquina invisible dentro de la computadora y hacer visibles sus resultados. En el plano de la agrupación universal de las máquinas se da una simultaneidad que, sin embargo, debe resolverse —debido a las demandas de los usuarios— en lugares y puntos de tiempo determinados. Lo inequívoco de los procesos operativos de las máquinas ahora se retrotrae a lo ambiguo (significatividad) de los contextos de su aplicación. No quiere decir con ello que los viejos problemas de cómo ahorrar energía y ganar tiempo hayan perdido importancia, más bien han dejado de ser decisivos para el futuro desarrollo de la técnica y para sus consecuencias sociales.

Existen, además, tendencias a utilizar simplificaciones de la técnica (que casi siempre dependen de las computadoras, aunque también independientemente de ellas), para construir sistemas técnicos altamente complejos, los cuales, si bien es cierto que son construidos, en el caso de perturbaciones originan difíciles problemas de interpretación y análisis del suceso. Puesto que la técnica funciona de manera continua, los efectos de una perturbación suceden frecuentemente en lugares por entero distintos dentro del sistema y pueden multiplicarse en forma de cascada. El control de los procesos tecnificados ya no puede restringirse entonces a la corrección del comportamiento erróneo o al hacer a un lado los productos defectuosos; por eso cada vez se vuelve más difícil organizarlo en la forma de la supervisión jerárquica.[201] Se requiere de más inteligencia y, sobre todo en el caso de incidentes inesperados, de inteligencia disponible de inmediato, para evitar los daños. Estos problemas no pueden resolverse ni mediante sistemas de regulación complejos que entrarían en acción con extremadamente poca frecuencia, ni consultando a la autoridad más alta. En los sistemas debe quedar establecida de antemano la tolerancia a los errores o —tratándose de peligros— deben quedar incorporadas seguridades redundantes.

La difusión universal y la presencia concreta de tecnologías ofrecen la mejor explicación de por qué en la actualidad se habla tanto de "innovación".[202]

[200] Normalmente no se habla de signos sino de símbolos. En realidad ninguno de los dos conceptos cuadra cuando se mantienen los significados tradicionales. Lo cual también indica el alcance del cambio. Tal vez habría que hablar de formas.

[201] "Obtrusive controls require more observables than are ordinarily present with new technologies" se lee en Karl E. Weick, "Technology as Equivoque: Sensemaking in New Technologies", en Paul S. Goodman y Lee S. Sproull *et al.*, *Technology and Organizations*, San Francisco, 1990, pp. 1-44 (34).

[202] Norman Clark y Calestous Juma, por ejemplo, utilizan los conceptos *innovation* y *technological change* indistintamente (véase *Long-Run Economics: An Evolutionary Approach to Economic Growth*, Nueva York, 1987).

Observar la técnica en función es fuente importante de cómo podrían hacerse las cosas de manera diferente. Lo cual explica, por ejemplo, la notoria influencia de gente de la práctica (y clientes) sobre los desarrollos técnicos. Cuando se trata de innovaciones incluso las organizaciones se consideran tecnologías en función. El pasado consolidado se hace notar como presente transparente y estimula las deliberaciones de cómo lograr mejores resultados a través de los cambios. Esta posibilidad —mediante el concepto de innovación— se transforma crecidamente en recomendación general de la sociedad. Con ello, los procesos existentes se consideran en retrospectiva como si fueran una tecnología realizada que presenta todavía ciertos defectos o necesita mejorarse. Abstraído de las realizaciones tecnológicas, el concepto de innovación pierde sustento y se convierte en la forma ideológica de imaginar que lo nuevo es mejor que lo viejo.

Entretanto, la sociedad se ha acostumbrado a la técnica. Esto no significa —como se lee de vez en cuando—[203] que la sociedad misma se haya transformado en una especie de tecnología. Sería fácil refutar empíricamente esa tesis que contradice toda la experiencia cotidiana. Lo único que ha aumentado es nuestra dependencia de la técnica —un desplome de la técnica (en especial del suministro de energía) llevaría también al desplome de la sociedad tal como la conocemos. En otras palabras, el desarrollo de la técnica ha desembocado en un *sinnúmero de supuestos no naturales*. Damos por supuesto que el agua corre cuando accionamos el depósito del inodoro, lo cual acarrea dependencias particulares. "Cuantas más opciones abrimos, menos disponible está como opción el soporte institucional con cuya ayuda las abrimos"[204] —y aquí sobre todo habría que agregar: la técnica. Este hecho puede describirse con mayor precisión basándose en el concepto de *acoplamiento estructural*; es decir: en todas las operaciones *actuales*, la comunicación societal debe presuponer la técnica y debe poder contar con la técnica ya que no dispone de otras posibilidades en los horizontes de problemas de las operaciones. Y el tiempo requerido para desprenderse de la técnica introduciendo desarrollos regresivos sería tan enorme (y las consecuencias materiales tan graves e incalculables en los detalles), que el vuelco hacia otros apoyos externos de la sociedad es prácticamente imposible.

[203] Cf. por ejemplo Kurt Klagenfurt, *Technologische Zivilisation und transklassische Logik: Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers*, Frankfurt, 1995, p. 19, palabra clave: "technologische Zivilisation". Véase también Ernst Kotzmann (ed.), *Gotthard Günther — Technik, Logik, Technologie,* Munich 1994, sobre todo pp. 33s.

[204] Así Claus Offe, "Die Utopie der Null-Option: Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien", en Johannes Berger (ed.), *Die Moderne — Kontinuität und Zäsuren,* volumen especial 4 de *Sozialen Welt*, Göttingen, 1986, pp. 97-117 (104).

De esta dependencia de la técnica se deriva que ya no pueda aprehenderse el acoplamiento estructural entre mundo físico y sociedad mediante el concepto de naturaleza —tal como si existiera una *analogia entis* fundada en ella. El lugar del concepto de naturaleza lo ocupan en este contexto los conceptos dobles de energía/trabajo y energía/economía. La técnica consume energía y plasma trabajo —de esa manera enlaza las disposiciones físicas con la sociedad. Como siempre, este acoplamiento estructural sirve también para canalizar las irritaciones. La técnica misma define y varía los límites de la transformación de energía en trabajo. Los riesgos que aquí habrían de tomarse en cuenta van en aumento, y el futuro depende de técnicas aún no disponibles en este momento.

Las consecuencias sociales de este cambio hacia el riesgo —desencadenado por la técnica e intensificado por decisiones organizadas— difícilmente pueden sobrevaluarse. La adquisición evolutiva —la técnica— se introduce en una sociedad que no está preparada para ello ni estructural ni semánticamente. Si bien en todas las sociedades el futuro —desde el respectivo presente— es incierto, en las sociedades antiguas esta inseguridad podía hacerse presente como peligro venido de fuera. Esto llevaba a privilegiar la solidaridad social[205] —que en cierto modo representaba una red de seguridad para superar los posibles peligros. Pero cuando, por el contrario, se trata de riesgos[206] que la sociedad debe a decisiones consideradas racionales porque son necesarias para aprovechar las oportunidades o para evitar algo peor, entonces se arriba a consecuencias diametralmente opuestas. Se llega a conflictos entre quienes deciden y los afectados — conflictos entre cálculos del riesgo (efectuados en la mayoría de los casos en las organizaciones) y personas excluidas de las decisiones pero incluidas en las consecuencias. Porque lo que para 'quien decide' es un riesgo, para los afectados es un peligro venido de fuera —peligro que, sin embargo, tiene su origen en la misma sociedad, precisamente en la decisión a la cual se atribuye.

Mientras se requiere y se reclama solidaridad, la orientación se guía por criterios absolutos cuya condicionalidad social no se tematiza. Son criterios de contenido religioso, moral o tribal —étnico; provocan también un efecto

[205] Aunque no bajo este concepto, que sólo hasta el siglo XIX se pone de moda. Véase para eso Guiseppe Orsi *et al.* (eds.), "*Solidarität*", en *Rechtsphilosophische*, fascículo IV, Frankfurt, 1995. En la semántica vétero europea más bien se habla de *philía/amicitia*.

[206] Para la distinción peligro/riesgo véase más detalladamente Niklas Luhmann, "Risiko und Gefahr", en *Soziologische Aufklärung,* tomo V, Opladen, 1990, pp. 131-169; *idem*, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991, esp. pp. 9ss. Véase también Klaus Peter Japp, *Soziologische Risikotheorie: Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion,* Weinheim, 1996, pp. 61ss., así como en otros pasajes.

social discriminatorio aunque distinguiendo bajo la forma conforme/desviado —y excluyendo y apartando lo desviado como infiel, bárbaro, pagano, como "saraceni" o, más tarde, como irracional. Frente a estas figuras no existen ni solidaridad ni obligaciones morales. Esta forma de discriminación se transforma radicalmente cuando se da el paso hacia perspectivas de riesgo. Ahora las divergencias de perspectiva residen en la sociedad. Dividen a la sociedad con respecto al futuro ocupando de manera cambiante, según sea el caso, el lugar de 'quien decide' y el de afectado; y lo que para unos es racional, para los otros es razón convincente para la protesta y la resistencia. Aun ahora se forman nuevas solidaridades, pero ésas adquieren rasgos fundamentalistas. Brotan de la propia conciencia de ser (religiosa o étnicamente) diferente; y eso en una sociedad mundial de la que cada cual se sabe dependiente en cuanto a la comunicación, al suministro y precisamente también a la técnica. Además, el entrelace técnico de la producción en masa, el tráfico, el suministro de energía y de información rompen las fronteras tradicionales de las sociedades regionales. Junto (y en cooperación) con la diferenciación funcional (que disuelve las delimitaciones espaciales), los desarrollos técnicos cuentan entre las condiciones más importantes que han hecho inevitable un 'global system' en forma de sociedad mundial.[207] Es decir (en nuestro contexto): cada vez se podrá contar menos con las solidaridades étnicas o nacionales o de confluencia de intereses en la superación de los problemas que resulten como consecuencia de la técnica. Visto desde la perspectiva de la política, hay potenciales completamente nuevos de amenaza y sanción consistentes en separar a regiones de las ventajas del suministro técnico —o al contrario: en denegarles la participación en desarrollos técnicos controlados ecológicamente o menos riesgosos.

Descripciones benignas hablan de pluralismo o de multiplicidad postmoderna de los discursos. Pero con ello únicamente se tematiza la dimensión social. Sin embargo, no se puede desconocer que las raíces del problema están en la dimensión temporal y especialmente en las diferentes formas de actualización de la incertidumbre del futuro. La técnica posibilita y exige decisiones con las cuales se resuelve sobre un futuro incierto; y no es de esperarse que para ello se logre solidaridad o cuando menos orientaciones comunes de valor.

En el contexto de la teoría de la evolución, a esta comprensión de la técnica le corresponde renunciar a conceptos adaptacionistas. La técnica no

[207] Cf. aun en el sentido de complejos regionales más grandes, James D. Thompson, "Technology, Polity, and Societal Development", en *Administrative Science Quarterly* 19 (1974), pp. 6-21.

permite una adaptación cada vez mejor de la sociedad a su entorno —tal como es. Con el aumento de posibilidades de opción, la técnica sirve para que la propia dinámica del sistema de la sociedad se desenvuelva. Por eso el concepto se mantiene totalmente abierto a la pregunta de cómo las cosas habrán de seguir. Ya no pueden ignorarse —en el ámbito de las altas tecnologías riesgosas— las señales de peligro. Y es, sobre todo, incierto si en vista de la dependencia energética de toda la técnica siempre se hallarán técnicas que garanticen el suficiente suministro de energía.[208] No debe descartarse la posibilidad de que con la evolución continua de la técnica un día la alcance el caos.[209]

Por eso, hoy no llevan a ningún lado los conceptos de técnica que como contraconcepto se refieren a la naturaleza, al espíritu o al ser humano. La pregunta realmente interesante es más bien si las adquisiciones técnicas son irreversibles de acuerdo a la lógica de la evolución y si por ello toda falla sólo puede compensarse mediante técnicas nuevas; o si debe comprenderse a la técnica como acervo de posibilidades al cual siempre puede recurrirse cuando sea necesario. Bajo las actuales condiciones económicas todo lleva a pensar que estas adquisiciones son irreversibles, dada la escasez de los recursos y los costes obviamente altos de un desarrollo en reversa —comparado con las perspectivas y los costes de un desarrollo nuevo, que se pueden calcular mejor. Pero éstos son argumentos económicos sobre los cuales hoy día nadie es capaz de decir si resistirán a una futura evolución del sistema de la sociedad o si se eliminarán cuando la energía para el suministro de la técnica ya no alcance.

En los tiempos de la máquina de vapor el problema no era el vapor sino la máquina. Eso parece cambiar cuando las condiciones del funcionamiento de la técnica se vuelven cada vez más el problema y —con ello— la producción de energía. La cosmología que ahora se requiere ya se había señalado con la ley de la entropía. Para la teoría de la sociedad y para su concepto de evolución el problema correspondiente se encuentra en la reproducción de estructuras improbables.

[208] Esta pregunta ya se discutía en el siglo XIX. Cf. W. Stanley Jevons, *The Coal Question: An Inquiry Concerning the Progress of the Nation, and the Probable Exhaustion of our Coal-mines* (1865), citado según la 3ª edición (1906), reimpresión de Nueva York, 1965, especialmente pp. 158ss.

[209] Los supuestos y los límites de un análisis por parte de la ciencia de la economía se hacen notar en Richard L. Gordon, *An Economic Analysis of World Energy Problems,* Cambridge, Mass., 1981.

Hasta aquí hemos hablado de evolución societal en singular, sin considerar el hecho de que en tiempos remotos ha habido muchas sociedades que evolucionaron juntas al modo de una especie o población y que, en cierto sentido, representaron el *variety pool* para la evolución de la sociedad. De ello debe distinguirse la pregunta de si dentro del sistema de la sociedad puede haber todavía ulteriores evoluciones, es decir, si puede haber casos posteriores de aplicación de cambios estructurales no planificados con ayuda de una diferencia de variación, selección y reestabilización. Si tales evoluciones se dan deben llevarse a cabo en la sociedad y no independientemente de ella. Entonces es necesario establecer la hipótesis de una correspondencia de coevolución y redisponer la teoría de la evolución de toda la sociedad para dar cuenta de esta complicación adicional.[210]

La distinción entre medios de difusión (de la comunicación) y formas de diferenciación (de los sistemas) lleva a dividir esta pregunta en dos subpreguntas distintas. El tema de esta sección es: si la segregación de la comunicación escrita da lugar a una evolución autónoma de la semántica fijada por escrito, transmisible —y, por eso mismo, variable.[211] Designamos todo esto como "evolución de las ideas".[212] En la próxima sección afrontaremos la pregunta de si también en el nivel de los sistemas parciales de la sociedad puede darse una evolución autónoma. Ante ambas preguntas el estado actual de conocimiento es más bien insuficiente.

La separación de una evolución particular de las ideas —dejando de lado las condiciones históricas concretas que la hacen posible— se remite a la diferencia entre operación y observación. Puesto que toda observación sólo se puede realizar en la forma del operar fáctico (aquí: del comunicar), es en este

[210] Estos problemas de coevolución se tratan —con base en el estudio de casos concretos— en Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 4 volúmenes, Frankfurt, 1980, 1981, 1989 y 1995.

[211] *No se trata* —para dejarlo en claro— del significado general de "cultura" para la evolución societal. Sobre eso ya hemos tomado partido anteriormente en la p. 327. Y tampoco se trata del desarrollo por antonomasia de artefactos culturales como las marcaciones —las cuales en la actualidad se designan como estilos. Para esto véase especialmente (utilizando la expresión evolución, pero sin aparato de teoría de la evolución) Margaret W. Conkey, "Style and Information in Cultural Evolution: "Toward a Predictive Model of the Paleolithic", en Charles L. Redman *et al.* (eds.), *Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating*, Nueva York, 1978, pp. 61-85.

[212] En el siglo XIX se hablaba más bien de evolución *cultural* para distinguirla de la evolución de las *poblaciones*. Véase, por ejemplo, Edward B. Tyler, *Primitive Culture*, 2 tomos, Londres, 1871.

nivel donde acontece la clausura operativa del sistema de la sociedad con la posibilidad de formaciones estructurales evolutivamente divergentes. Dichas formaciones estructurales divergentes se activan mediante otras clausuras operativas dentro del sistema-operativamente-clausurado de la sociedad. Esto lo trataremos más detalladamente en el siguiente capítulo desde la perspectiva de la diferenciación sistémica. Por otro lado, la comunicación es sólo posible como operación que observa. Ella depende de que se entienda el sentido de la diferencia entre información y darla-a-conocer y con ello quede preparada para siguientes comunicaciones. Las observaciones también son del todo acontecimientos *reales*, *i.e.*, operaciones. Pueden realizarse sólo dentro de sistemas operativamente clausurados capaces de lograr enlaces. De otro modo, ni siquiera sucederían. Por eso su valor de realidad no reside —tal como toda la tradición interesada en el conocimiento había pensado— en la realidad de sus objetos que son observados y descritos como verdaderos o no verdaderos, como acertados o desacertados. Reside más bien *exclusivamente en la realidad de las operaciones de observación mismas*, es decir, en poner a prueba una resistencia; que no se halla en un mundo externo objetivo, sino *exclusivamente en la misma urdimbre recursiva de las operaciones del propio sistema*. Podría decirse también: en la labor exitosa de eliminar las irritaciones que —en cuanto tales— no contienen todavía informaciones sobre el entorno.

Así como las observaciones son operaciones de carácter específico y en eso consiste su realidad, así las semánticas son estructuras de tipo privativo. Por eso —y como resultado de la diferencia entre operación y observación— deben distinguirse las estructuras respectivas: las estructuras de la diferenciación de los sistemas, y las estructuras semánticas que identifican, retienen, recuerdan o dejan caer en el olvido al sentido digno de ser conservado. En cuanto observaciones, las operaciones que condensan y confirman las semánticas son ciegas para su propio operar. No pueden observarse a sí mismas sin con ello chocar contra la paradoja de la unidad de lo diverso.[213] Por otra parte, un observador sí puede observar y describir el hecho de que las operaciones producen diferencias; lo mismo vale para las diferencias producidas por otras operaciones de observación.[214] En resumen, la correspondencia entre operación y observación es doblemente circular y ambos círculos se mantienen separados a través de latencias. Por un lado, las observaciones son operaciones que

[213] Cf. Heinz von Foerster, "Das Gleichnis vom blinden Fleck: Über das Sehen im allgemeinen", en Gerhard Johann Lischka (ed.), *Der entfesselte Blick: Symposion, Workshops, Ausstellung*, Berna, 1993, pp. 14-47.

[214] *Vid.* para esto Niklas Luhmann, "Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (eds.), *Das Auge des Beobachters — Beiträge zum Konstruktivismus: Festschrift Heinz von Foerster*, Munich, 1991, pp. 61-74.

reproducen de manera autopoiética a los sistemas operativos, pero no son capaces de observarse a sí mismas. Por otro, *todas* las operaciones pueden observarse mediante observaciones dirigidas hacia ellas; de otro modo no sabríamos nada acerca de ellas.

Este doble círculo produce efectos en la morfogénesis, en la construcción evolutiva, en la diversificación y en el desmontaje de las estructuras. En el nivel operativo surgen diferenciaciones de sistemas que continúan hacia dentro (enriqueciéndolo con complejidad) el proceso de diferenciación del sistema de la sociedad. En el nivel semántico surgen estructuras que dirigen la observación y la descripción de esos resultados evolutivos, es decir, las proveen con distinciones. La semántica requiere de latencias. Su propia autodescripción debe distinguir lo que describe sin con ello poder incluir —en la descripción— la unidad de lo distinguido. Esto trae como efecto las divergencias entre la evolución de la diferenciación sistémica y la descripción de sus resultados. Los quiebres estructurales (reproducidos por la evolución de nuevas formas de diferenciación sistémica) no pueden observarse ni describirse en el cambio mismo, porque no puede captarse a la vez cómo se distingue lo nuevo. La semántica concede un cierto plazo a la innovación estructural hasta que se ha confirmado lo suficiente como para poder imponerse como un orden con derecho propio. Además de eso hay numerosas incongruencias de tiempo entre la evolución estructural de los sistemas y la evolución semántica —entre otras, también de la manera en la cual se aprenden y se ponen a prueba en la semántica inventos de ideas antes de plasmarse en el contexto de los procesos de diferenciación.[215]

Esta línea de consideraciones lleva a la pregunta de si también en el campo de las estructuras semánticas puede hablarse de evolución y cuáles han sido las condiciones de la historia de la sociedad que han liberado la dinámica propia de la evolución de las ideas.

Si se toma como punto de partida, que en el contexto del sistema social autopoiético de la sociedad, la comunicación sirve para reproducir comunicación, hay que contar con situaciones en las que la manera de hacerlo hasta hoy ya no resulta suficiente. Las estructuras se reproducen como tradiciones, pero las condiciones actuales dejan ver que las descripciones de estructuras definidas por la tradición ya no cuadran. Surge la experiencia de la discrepancia: las posibilidades de reproducción actual ya no soportan lo que debe reproducirse.[216]

[215] Presenté un ejemplo de esto en Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität,* Frankfurt, 1982.

[216] Un buen estudio de caso al respecto es el que realizó Aldo Schiavone, *Nascita della Giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana*, Bari, 1976.

Los quiebres temporales llevan a una diferenciación objetual. Con motivo de tales sucesos, se hacen visibles las diferencias entre estructura social y semántica. La semántica cae con ello bajo presión de adaptación —aunque también hace posible la fijación anticipada de ideas que tan sólo hasta más tarde se atribuirán a las funciones sociales.[217]

Esto sólo puede acontecer cuando se encuentran ya a disposición suficientes capacidades de memoria, es decir, cuando la sociedad dispone ya en suficiente medida de escritura. En la evolución de las ideas, la invención y difusión de la escritura marcan el punto de partida de una evolución autónoma, y la imprenta marca la cesura que provoca profundos cambios semánticos. Antes de la introducción de la escritura, el sentido se instituye de manera tan concreta, que no existe la forma específica estable (justo la fijada por escrito) con respecto a la cual pueda desarrollarse una forma particular de variación. Las estructuras semánticas se transforman mediante la adaptación de su empleo a las situaciones y mediante el olvido. En la medida en que ya existen ideas fijadas por escrito, éstas únicamente pueden influir perturbando instituciones, rituales o situaciones interpretadas, que estaban ajustadas a la comunicación sin escritura.[218] Después del invento de la escritura el primado de la tradición oral (particularmente en la enseñanza) se mantiene todavía por miles de años, pero la escritura misma interpone exigencias tan nuevas a la explicación del patrimonio cultural (entendible sólo a partir del texto) que genera nuevas palabras, nuevos conceptos, nuevas ideas sobre las ideas —es decir, filosofía. A pesar del primado de la tradición oral —y aunque no se comprende (sobre todo de manera conceptual) que efectivamente escribir y leer son comunicación—, este invento rompe el poder exclusivo de la comunicación oral. Los efectos pueden sobre todo notarse en el mundo de las ideas religiosas.[219] En un principio, sin embargo, se encuentran todavía importantes

[217] Véase el capítulo sobre "'seed-bed' societies" en Talcott Parsons, *op. cit.* (1966), pp. 95ss.

[218] Una magnífica muestra de este problema se encuentra en la "densa descripción" de un ritual de sepultura y de las molestias condicionadas por la idea, en Clifford Geetz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, citado según la traducción alemana, Frankfurt, 1983, pp. 96ss. Otro ejemplo: el aprieto (en el *Ion* de Platón) en el cual el filósofo mete al rapsoda, quien trata todavía de representar una cultura chamánica patética, poseída, ensimismada. Extrañamente éste es un filósofo que se muestra escéptico ante la cultura escrita. Véase para esto también Heinz Schlaffer, *Poesie und Wissen: Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philosophischen Erkenntnis*, Frankfurt, 1990.

[219] Sobre esto Walter J. Ong, s.j, ha publicado investigaciones importantes. Véase *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven, 1967. De él mismo: "Communications Media and the State of Theology", en

limitaciones de empleo de la escritura, incluso en el estrato superior y en la ciudad. Estas limitaciones se deben, en parte, al hecho de quedar restringida la escritura a roles especiales[220] y, en parte también, restringida a lenguajes eruditos que ya no son comunes (sánscrito, y en el Medioevo, el latín) que parecen inevitables si quiere alcanzarse un modo de expresión adecuado; lo cual los hace aparecer mezclados en una unidad con la forma misma de las ideas. En algunas sociedades se establecen para eso elites culturales con una relación problemática (asegurada las más de las veces religiosamente) con el orden de adscripción del *status* dominante.[221] Sólo en la medida en que estas restricciones socioestructurales en el uso de la escritura se eliminan, se llega a pretensiones crecientes en la plausibilidad de las ideas, y así a una más intensa coevolución entre patrimonio escrito y diferenciaciones de los sistemas.

Las posibilidades que se habían perfilado (y que por causa de las restricciones se habían inhibido) se liberan de improviso con la imprenta. Se adquieren antes que nada capacidades suplementarias de control y de almacenamiento. Ahora puede reconocerse en mayor medida de cuánto saber se dispone. Sólo por algunos decenios existe la preocupación de confiar a la imprenta todos los antiguos instrumentos de auxilio de la memoria (lugares comunes, citas, modos de decir...), o sea, todo lo que se ha transmitido como tópico;[222] aunque pronto se cae en la cuenta de que la imprenta hace de todo eso algo superfluo y carente de sentido. Esto también significa, sin embargo, que la moral —que había encontrado aquí precisamente su anclaje y la condición de posibilidad de empleo de la retórica— debe reformularse nuevamente sobre la base de principios. Cuanto más se publica, más crecen las dudas en la teología acerca de la antigua técnica de las *questiones*, *i.e.*, la posibilidad —en una antítesis de opinión y contra-opinión— de poder afirmar con autoridad una solución justificable. También se incrementan las posibilidades de

---

Cross Currents 19 (1969), pp. 462-480; *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca, 1977; así como *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, 1982. Cf. también *supra* cap. 2, V.

[220] Talcott Parsons habla de "craft literacy" —*op. cit.* (1996). pp. 51s—. Para el rol social de los "escribas" en Mesopotamia véase Gerdien Jonker, *op. cit.*; ellos toman poco a poco el cuidado de la memoria social y con ello regulan la relación entre recordar y olvidar.

[221] Eisenstadt ha insistido en ello eso de muy diversas maneras. Véase por ejemplo Shmuel Noah Eisenstadt, "Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspective, en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 11-22 (16s.).

[222] Cf. Joan Marie Lechner, *The Renaissance Concepts of the Commonplaces*, Nueva York, 1962, reimpresión de Westport, Conn., 1974; Ong, *op. cit.* (1967), pp. 79ss.

comparación.[223] Se vuelve posible poner diversos libros uno junto al otro y leerlos casi simultáneamente. Surge así una nueva falta de transparencia junto con la necesidad de una intervención metódica.[224] Alrededor de 1600 comienza a hacer carrera la palabra "sistema" —primero como título de libro que anuncia la intención de compilarlo conforme a un ordenamiento de la materia.[225] Como sucede siempre que se incrementa la capacidad de control, antes que nada se refuerza el poder del pasado sobre el presente; y en efecto, "contrarotulare" significa confrontar textos fijados en el pasado con informaciones surgidas en el presente. Pero precisamente esto permite reconocer lo nuevo y degustarlo. La distinción de lo nuevo frente a lo viejo (*moderni/antiqui*) se separa del contexto de los panegíricos (donde tuvo su origen)[226] y queda referida a la historia, es decir, se temporaliza.[227]

Precisamente, que el patrimonio de las ideas se fije por escrito y que a través del libro impreso se vuelva alcanzable para los lectores anónimos, le confiere todo el peso de la tradición y obtiene el poder de lo que (se supone) es notorio de por sí; por otra parte, sin embargo, otorga el estímulo para formular y expresar otras opiniones sobre el mismo asunto o sobre el mismo problema. En el impreso se descubren y actualizan potencialidades latentes para otras opiniones; y esto sobre todo cuando situaciones que se han vuelto agudas (en particular políticamente agudas) aconsejan el uso instrumental de

[223] La duda se reconoce desde antes de la aparición de la imprenta por ejemplo en Guillermo de Ockham. En el siglo XVI cristalizan en la forma literaria de las paradojas, es decir: de la unidad irresuelta de opinión y contra-opinión. Para la historia previa del gusto de paradojizar en el Renacimiento véase A.E. Malloch, "The Tecnique and Function of the Renaissance Paradox", en *Studies in Philology* 53 (1956), pp. 191-203.

[224] Sobre este telón de fondo de la dialéctica de Petrus Ramus —que en su tiempo causó gran impresión, cf. Walter J. Ong, s.j., *Ramus: Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Mass., 1958. Sobre el plano del contenido se trata de un método de secuencialización de las distinciones binarias; método que hoy sería oportuno volver a revisar atentamente.

[225] Véanse especialmente los tratados sobre diversas materias de Bartholomäus Keckermann, que se pueden encontrar en las ediciones completas *Opera Omnia*, Gante, 1614.

[226] Cf. Robert Black, "Ancients and Moderns: Rhetoric and History in Accolti's *Dialogue* on the Preminence of Men of His Own Time", en *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), pp. 3-32. De manera más difusa, también Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Munich, 1974.

[227] Sobre este cambio tan discutido, cf. Richard F. Jones, *Ancients et Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeeth-Century England* (1936), 2ª edición, St. Louis, 1961; Herschel Baker, *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeeth-Century*, Cambridge, Mass., 1952, reimpresión de Gloucester, Mass., 1969, especialmente pp. 79ss.

las innovaciones.[228] Así, por ejemplo, en la crítica política del uso parlamentario de la soberanía por parte del Parlamento de Londres se encontró el motivo suficiente para introducir en la discusión la palabra 'unconstitutional' —cosa que produjo consecuencias imprevisibles en la distinción que se hizo entonces necesaria entre 'illegal' y 'unconstitutional', en la división de los poderes, en los 'civil rights', en la jurisdicción constitucional (*judicial review*), y en otras distinciones más.[229] En todo esto, sin embargo, debió suponerse un entendimiento desviado —respecto al uso lingüístico que por otras razones ya había hecho el Derecho romano— de *constitution*.

Estas alusiones pretenden sobre todo llamar la atención una vez más sobre el significado que tienen las cesuras ocasionadas por la escritura y por la imprenta.[230] Para una teoría de la evolución de las ideas (de distinta manera que para las investigaciones más detalladas de la historia de las ideas), estas cesuras son significativas porque están relacionadas con la separabilidad de las funciones evolutivas y, por tanto, con las condiciones de posibilidad de una evolución autónoma de las ideas. Debe aclararse todavía si una separación de variación, selección y reestabilización puede en absoluto realizarse en especial para la evolución de las ideas, y —en este caso— qué formas toman cada uno de los mecanismos evolutivos.

La variación encuentra su apoyo en el material establecido por escrito y en las libertades dadas en el hecho de que ni el escribir ni el leer están expuestos al estrecho control de un sistema de interacción. La escritura hace posible una crítica referida al objeto, casi inofensiva. Además al escribir (como al leer) se dispone de más tiempo que en la exigencia de actuar impuesta por la interacción. En relación con el texto se alcanza también un excedente de actividad que más adelante se descarga más bien en una comunicación crítica que en una comunicación meramente receptiva. Sin embargo, esta posibilidad tan alta de desviación se desvanece rápidamente porque son muy pocos (entre los que leen) los que reaccionan por escrito —o menos

[228] Es el argumento característico de Quentin Skinner y su escuela. De él, véase metodológicamente "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53; "Motives Intentions and the Interpretation of Texts", en *New Literary History* 3 (1972), pp. 393-408; también James Farr, "Conceptual Change and Constitutional Innovation", en Terence Ball y J.G.A. Pocock (eds.), *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas, 1988, pp. 13-34; también "Understanding Conceptual Change Politically", en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Ingl., 1989, pp. 24-49.

[229] Cf. Niklas Luhmann, "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft", en *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990), pp. 176-220.

[230] Cf. más detalladamente *supra* en el cap. 2, V y VI.

aún que recurren a la imprenta.[231] Con mayor razón, la expectativa de ser críticos se dirige a quienes tienen esta vocación. La Ilustración se sostiene por *gens de lettres*.

Es necesario considerar, además, que en la comunicación escrita cambian las condiciones del acoplamiento estructural entre los procesos de conciencia y los de comunicación. Puesto que el entorno puede irritar a la comunicación únicamente a través de la conciencia, un cambio así adquiere un gran significado. Se vuelve selectivo porque en la escritura y en la lectura la mayor parte de los sistemas de conciencia se desactivan por sí solos. No saben ir más allá, se cansan, renuncian. También aquí lo que queda no es otra cosa que especialistas capaces de lograr transposiciones de un texto a otro como anexos (por así decirlo) del proceso de comunicación —aunque estos especialistas deben esforzarse hasta la fatiga en el plano del contenido y del estilo para seguir siendo reconocibles como individuos.[232]

Sobre estos problemas ordinariamente se habla bajo el esquema de "texto e interpretación". En particular, a partir del nacimiento de las nuevas filologías "gramaticales" (aunque ya no en el sentido antiguo) en el siglo XVIII, la relación entre texto e interpretación se vuelve objeto de una cuidadosa reflexión secundaria. Las pretensiones científicas referidas a ello se llaman "hermenéutica". De esto no podemos ocuparnos aquí con la profundidad de análisis que exige la materia. Sin embargo, para el problema de la variación en el ámbito evolutivo de las ideas, es importante —sobre esto hay acuerdo— que texto e interpretación se estabilicen mutuamente. A partir de Gadamer además se lanza la hipótesis de que lo decisivo es la circularidad inmanente y no un sujeto externo. Por tanto, como en los demás casos de variación evolutiva, también aquí se atiende en medida considerable a la estabilidad de las variaciones que desvían. Aunque para que estas variantes en general puedan tenerse presentes deben satisfacer el postulado de unidad de texto e interpretación, deben poder evidenciarse como interpretaciones del

[231] Además es extraño que esto haya sido descuidado tanto tiempo y con cuánta regularidad (precisamente en el primer siglo después de la invención de la imprenta), que el libro o su autor dirija la palabra al lector o lo anime a expresarse. Todavía en el siglo XVIII y en relación con el concepto de "opinión pública", esta expectativa se sigue memorizando: una prueba decisiva de la radicalidad de la transformación que se sustrae a la vista y que se oculta porque continúan subsistiendo expectativas que pueden tener validez únicamente para la comunicación oral en situaciones de interacción.

[232] Buenas posibilidades de prueba son las que ofrece la participación en el sistema anónimo de árbitros de las revistas modernas (es decir: norteamericanas). Algunas veces —aunque muy raras— un árbitro puede adivinar quién es el autor de la aportación que se le ha enviado. Y casi siempre lo que ayuda es algún conocimiento fortuito.

texto. Al mismo tiempo, la figura del círculo hermenéutico hace comprender que de esa manera no se ha decidido todavía definitivamente si y cuáles ideas se afirman. En esto puede reconocerse una prueba de que también aquí se ha impuesto una diferenciación de las funciones evolutivas de variación, selección y reestabilización.

Mientras la variación del acervo de las ideas sucede en gran medida de manera endógena produciendo textos a partir de textos, la selección evolutiva depende de criterios de *plausibilidad* o bien —de manera más reforzada— de *evidencia*.[233] A primera vista parece plausible y hasta evidente que en el contexto de la evolución de las ideas plausibilidad y evidencia tengan importancia. Sin embargo —y justo estimulados por esta autología notable— debemos preguntar de antemano por qué esto es así.

La plausibilidad se consigue utilizando esquemas usuales —o "scripts", en el sentido de la psicología cognitiva actual.[234] Se trata de descripciones de algo en calidad de algo, pero también de atribuciones causales que vinculan ciertos efectos con ciertas causas y con ello alientan los juicios morales, las conminaciones a actuar, las valoraciones. Los esquemas son la forma en la cual la comunicación cristaliza los juicios y condensa la memoria. Pero dado que los esquemas no determinan su empleo en la comunicación (o por lo menos no determinan su aplicación esquemática), este concepto no explica todavía cómo es que la plausibilidad se logra en determinadas situaciones históricas y cómo —en dado caso— es reelaborada.

Antes de la era de los medios de masas (que hoy día se encargan de este problema) se habían desarrollado para ello propuestas conceptuales en las formas de pensar del escepticismo y la retórica —que a su vez servían de argumento para la evidencia de la descripción ontológica del mundo. Al escepticismo se le consideraba algo sin salida, algo que fracasa ante su propia autología. La retórica era la única descripción del proceso comunicativo cuya autorreflexión se permitía.[235] Ella puede presentarse como retórica y ponerse a prueba en la sociedad respectiva. Así, no es casualidad entonces que a partir de la introducción de la imprenta, el juego de las paradojas, el escepticismo y la retórica, hayan llegado a un nuevo florecimiento, que se extiende desde el

[233] Sólo existen investigaciones históricas del concepto de "evidencia", aunque sobra decir que aquí han jugado un papel la metafórica de la luz y del ver y con ello la epistemología tradicional. Véase W. Halbfaß, *Evidenz* en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo II, Basel-Stuttgart, 1972, columnas 829-834.

[234] Véase *supra* pp. 81s.

[235] He aquí, por cierto, una de las razones por las que el deconstructivismo moderno de la lingüística textual de un Paul de Man se presenta a sí mismo como "retórica", pues eso quiere decir: dispuesto a la autología.

siglo XVI hasta bien avanzado el siglo XVII y pierde tan sólo su prestigio con el comienzo de la autoexperiencia de la sociedad moderna en el siglo XVIII. Pero, ¿qué ha tomado su lugar?

No se percibe una sucesión semántica directa —lo que habla de lo tajante del rompimiento estructural. En lugar de ello se encuentra un sinnúmero de propuestas de inseguridad: filosofía de la contingencia, relativismo, historicismo, uso ideológico de las distinciones, así como, últimamente, propuestas tan disparatadas como las del "postmodernismo" o "deconstructivismo" —todo ello parece comprobar que ya no puede seguirse de la manera anterior pero tampoco de otra manera. Sin embargo, es posible reemplazar estos informes mediante la distinción y el despliegue de la paradoja, y a través del análisis de las condiciones históricas (= histórico societales) de la plausibilidad y la evidencia.

Los esquemas cognitivos requieren ajustarse a lo que se da por hecho implícitamente en el entorno interno y externo del sistema de la sociedad. Así, en las sociedades de la nobleza no puede dudarse que el noble "vive mejor" y que por eso "es mejor" que el campesino. Eso lo ve cualquier niño. Los límites de la destreza técnica y profesional, las diferencias en las clases de las cosas, el cielo arriba, la tierra abajo —todo esto se desempeña como marco en el cual se prueban las plausibilidades y se segregan las extravagancias. Las ideas resultan plausibles cuando convencen de inmediato y no requieren mayor fundamento en el proceso de comunicación. Lo que hoy en día es el caso de los "valores" en turno. Se puede hablar de evidencia cuando algo convence excluyendo alternativas. Es importante notar que confirmaciones puntuales de este tipo no obligan de ninguna manera a la aceptación de comunicaciones más complejas. A principios del siglo XIX se podía aceptar el nuevo pauperismo generado por la industrialización como una ley natural condicionada por el progreso, o bien combatirlo como consecuencia de la dominación arbitraria; pero no era posible ponerlo en duda como hecho. Algo parecido puede corroborarse en la discusión actual sobre los problemas ecológicos.

En la medida en que el tiempo corre más rápido y se acumulan los cambios estructurales, son suficientes tan sólo las evidencias de la *situación*. El proceso contra Galileo o los motivos de la guerra de Independencia norteamericana, el terremoto de Lisboa —que para Voltaire representa la bienvenida ocasión para acordarse de la teodicea; a la selección le basta el apoyo ofrecido por los hechos que son evidentes en el momento. Sin embargo, no puede con ese sustento tomar también la función de la reestabilización.

Como consecuencia de ese test de plausibilidad, las selecciones —en la evolución de las ideas— dependen claramente del entorno y, en esta medida, obedecen a condiciones que no pueden controlar ni por escrito ni con

argumentos. Por esta misma razón la evolución de las ideas siempre lleva únicamente a semánticas históricas. Se vuelve dependiente —tal como lo mostraremos en el capítulo 5— de estructuras sociales predeterminadas por la forma dominante de diferenciación sistémica correspondiente. Las plausibilidades difunden una especie de índice de realidad y quien no se acomode a ellas tendrá poco éxito. Las innovaciones deben introducirse de acuerdo con ellas y no en su contra. De cualquier manera, la imprenta eleva la complejidad de lo posible tan rápida y extensamente, que las innovaciones pueden seleccionar a su vez sus plausibilidades. Se da además un alto grado de autosatisfacción. Se cita y con ello se da la impresión de que otros se han encargado ya de la plausibilidad.

Sobre todo en los siglos XVII y XVIII la literatura vibra con respecto a este problema —a pesar de que pretende ofrecer cosas novedosas. La nueva moral —formulada aforística y fragmentariamente— está dirigida con claridad a lo que agrada en los salones. Lo mismo pasa con la manía de los "portraits" y los "caracteres".[236] Por un tiempo el "common sense" llega a ser criterio del saber,[237] y "evidencia" se convierte en palabra de moda sobre todo para los fisiócratas. De acuerdo con ello se pretende establecer la ridiculez como criterio de separación entre comunicaciones plausibles y no-plausibles.[238] Como es fácil de predecir, todo esto busca reaseguro tácito en la comunicación oral. Y no es sino hasta con el desarrollo paralelo de una nueva cientificidad y el Romanticismo que esta discusión termina. "Fragmento" tiene para los románticos un sentido completamente nuevo y de principio, es decir, el de una protesta contra visiones del mundo totalizadoras. Y entonces es precisamente el Romanticismo el que cultiva la plausibilidad de lo no-plausible. Con ello la

[236] Para esa temática del estilo ya discutida en su tiempo véase Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*, Ginebra, 1982, pp. 235ss.; Niklas Luhmann, "Ethik als Reflexionstheorie der Moral", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo III, Frankfort, 1989, pp. 358-447 (390ss).

[237] Véase por ejemplo Claude Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens,* París, 1724; Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*; así como *Essays on the Intellectual Powers of Man*, citado según *Philosophical Works*, 8ª edición, Edimburgo, 1895, reimpreso en Hildesheim, 1967, tomo II, pp. 742-803. Además, con labia elegante, Marquis d'Argens, *La Philosophie du bon-sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances Humaines*, 3 tomos, citados según la reimpresión de La Haya, 1768.

[238] Véase Jean Baptiste Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur le ridicule, et les moyens de l'éviter,* 4ª edición, París, 1699. Anthony, Earl of Shaftesbury, *An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709), citado según *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* tomo I, 2ª edición, Londres, 1714, reimpresión de Farnborough, 1968, pp. 57-150.

disponibilidad de las plausibilidades se remite a la escritura, a la imprenta y finalmente a los medios de masas. La comunicación oral junto con la clase alta pierde su función de ser instancia de control.

Las transformaciones estructurales semánticas logran la plausibilidad y hasta la evidencia sólo cuando queda lo suficientemente claro qué cambio de los conceptos reacciona a qué otros cambios. La innovación requiere no sólo estar consciente de las diferencias temporales, sino también de las objetuales.[239] Sólo cuando se cumple esta condición pueden marcarse las discontinuidades. En el transcurso de cambios estructurales rápidos y profundos (como aquellos que acontecen en el paso de la diferenciación estratificada a la funcional) es difícil —si no imposible— la autoobservación y la autodescripción requerida para ello. La discontinuidad entonces no se marca. En su lugar se siguen utilizando viejos nombres como, por ejemplo, el concepto de "Estado" —tal vez con aditamentos como "Estado constitucional" o "Estados modernos"; ampliaciones que dejan intacta la sustancia. De esta manera se llega a enriquecimientos de sentido que finalmente vuelven al concepto indefinible. La evolución de las ideas no puede seguirle el paso a la evolución estructural y soporta, en su lugar, más bien las incongruencias y, en relación con éstas, la falta de nitidez en la referencia de los conceptos.

La estabilidad de las ideas se expresa primeramente normando las correspondientes expectativas de comunicación y conducta. Mediante tales normas puede sostenerse que algo es correcto; aun cuando en un caso determinado no lo sea o viole la norma. Parece que Dios y el diablo están de acuerdo en que los seres humanos no se las pueden arreglar de otro modo.[240] Hasta lo que exige la naturaleza se sustenta normativamente, es decir, sin dejar perturbarse por los casos anómalos. La estadística —que logra lo mismo de otro modo y hace posible así abandonar el concepto normativo de naturaleza— no empieza sino hasta el siglo XVII en una sociedad en la cual aumenta la necesidad de trabajar con plausibilidades producidas artificialmente.

Como en la evolución general de la sociedad, también en la evolución de las ideas no es posible, en un inicio, separar los puntos de vista de la selección de las representaciones de estabilidad. El interés por la consistencia de los enunciados no se desarrolla sino hasta con la expansión de la escritura —aunque esto produce efectos en dos sentidos: estabilizando, y, en las in-

[239] Que esto ya no se recuerda en las tardías descripciones histórico lineales sino que ellas deben reconstruirlas para sí, lo prueban con numerosas investigaciones singulares Henk de Berg y Matthias Prangel (eds.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur —und Kunstwissenschaft*, Opladen, 1993.

[240] Véase el epílogo en Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (1961), Berkeley, Cal., 1970.

consistencias, también desestabilizando.[241] El movimiento de reacción a eso (el escepticismo), que se debe asimismo a la escritura,[242] sólo puede expresar desacuerdo pero no puede cambiar el hecho. Sólo hasta después de la imprenta y sólo en el siglo XVII las cosas se ponen en movimiento. Ya aludimos al invento de la estadística. Ésta hace evidente que en lo incierto pueden existir formas de certeza que escapan a la vieja contraposición entre dogma y escepticismo.[243] Consecuentemente —arrinconando a la religión— los conceptos de dogma, dogmática, dogmatismo, dogmaticismo (nótese en la serie cómo va creciendo el rechazo) adquieren connotaciones negativas.[244] Paralelamente se relativiza el concepto recién encontrado de orden del sistema —al cual se le atribuye el sentido de una proyección meramente subjetiva.[245] Puede decir-

[241] El Derecho civil romano que se transmite bajo el título de "Digestos" es notable en los dos sentidos. Se funda en decisiones casuísticas tipificadas, que pueden coexistir muy bien juntas, pero concluye frecuentemente la decisión casuística con sentencias señaladas o con generalidades de fundamentación que deben enseñarse y transmitirse en el sistema educativo oral de la Edad Media. De allí surge un nuevo tipo de preocupación por la consistencia que ocupa a los legistas y decretistas y que en primer término no tienen nada que ver con los cambios simultáneos en la praxis jurídica. Véase el material ofrecido por Rudolf Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich, 1967.

[242] Cf. Jack Goody, "Literacy, Criticism, and the Growth of Knowledge", en Joseph Ben-David y Terry N. Clark (eds.), *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago, 1977, pp. 226-243 (234).

[243] Esto sucede teniendo como fondo una reconsideración del antiguo escepticismo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Cf. Richard H. Popkin. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 2ª edición, Nueva York, 1964; Henry G. van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought*, 2a edición, La Haya, 1970. Aportaciones importantes se encuentran también en Benjamin Nelson, *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt, 1977. Sobre la disolución de la distinción entre dogma y escepticismo, en particular en Hartley, Henry Home (Lord Kames), Condillac y Condorcet, véase Popkin, *op. cit.*, p. 153.

[244] Se da una contribución importante en el cambio del concepto opuesto. Bacon ya no distingue entre dogma y escepticismo (debido a que esto lleva a la afirmación del dogma), pero sí entre dogma y experiencia (y esto lleva al rechazo del dogma): "Those who have handled sciences have been either men of experiment or men of dogmas" (véase *Novum Organum* XCV, cit. de Francis Bacon, *Works*, vol. 4, Londres 1860, p. 92).

[245] Cf. Mario G. Losano, *Sistema e struttura nel diritto*, vol. 1, Turín, 1968, pp. 97ss.; Friedrich Kambartel, "'System' und 'Begründung' als wissenschaftliche und philosophische Ordnungsbegriffe bei und vor Kant", en Jürgen Blühdorn y Joachim Ritter (eds.), *Philosophie und Rechtswissenschaft: Zum Problem ihrer Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt, 1969, pp. 99-113. Sólo desde esta perspectiva se comprende que el concepto de sistema se restablezca en el contexto de una concepción nueva de la ciencia como construcción de una multiplicidad a partir de un único punto de vista. Esto sucede antes que nada en la obra de Johann Heinrich Lambert (véase la nueva edición de Geo Siegwart:

se entonces con Shaftesbury: "The most ingenious way of becoming foolish is by a system".[246] En particular las ideas que deben su selección a las plausibilidades vinculadas a secas al contexto situacional se canalizan hacia las nuevas formas de estabilización de los sistemas móviles. Sobreviven al día, o no sobreviven. De cualquier manera ya no pueden fundamentar su selección en un orden estable del mundo. Entonces es obvio que lo válido en cada caso se pone a prueba con ocasión de las innovaciones. Como en la evolución general de la sociedad, también la evolución de las ideas tiende al colapso aun cuando variación, selección y estabilización se dejan todavía separar; ya que —precisamente por esto— la diferencia entre estabilización y variación comienza a atenuarse.

Parece que a finales del siglo XVIII alcanza también su ocaso la anterior forma de evolución de las ideas con variación referida a la escritura, selección plausible o evidente y estabilidad normativa o dogmáticamente indudable. La Revolución francesa planta una señal visible por todas partes; y aun cuando provoca pocas transformaciones en la estructura de la sociedad, sus efectos sobre el mundo de las ideas de los tiempos posteriores no pueden sobrevalorarse.[247] En Könisberg y en Berlín se busca una vez más dar nueva protección al mundo de las ideas mediante un concepto filosófico de ciencia. Sin embargo, el liderazgo lo asumen fácticamente los esfuerzos de reflexión de los sistemas funcionales.[248] La economía y la política, la ciencia y el derecho permiten escribir —aun en retrospectiva histórica— cada uno su propia historia de las ideas. Hasta qué punto esa historia de los sistemas funcionales extiende a su vez una evolución autónoma de las ideas al interior de los sistemas funcionales, es un problema que requiere estudio especial. En todo caso, en el conjunto de la sociedad apenas si puede hablarse de evolución general de las ideas.

Siempre es posible hacer afirmaciones generales sobre las tendencias. Quizás pueda hablarse con Bernard Barber de tendencias hacia una mayor abstracción, hacia una sistematización más fuerte y hacia una mayor vastedad

---

Johann Heinrich Lambert, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Hamburgo, 1988) y después, con mayor influencia, en la obra de Kant.

[246] *Op. cit.*, p. 290.

[247] El punto tan debatido de si la Revolución francesa cambió algo (y qué es lo que cambió) pudiera beneficiarse mucho de la distinción estructura-de-la sociedad/semántica y de las correspondientes evoluciones (véase, por ejemplo, B.R. Reichardt y E. Schmitt, "Die Französische Revolution, Umbruch oder Kontinuität", en *Zeitschrift für historische Forschung* 7 (1980), pp. 257-320).

[248] Sobre el origen de estas teorías de la reflexión volveremos *infra* en el capítulo 5, IX.

del conjunto de las ideas.[249] Aunque lo que sí puede reconocerse con toda claridad es el hecho de que ahora las ideas y los conceptos plausibles deben alcanzar éxito dentro de un mayor desorden en el entorno del sistema de la sociedad y en los entornos internos (a la sociedad) de sus sistemas funcionales parciales. En la búsqueda de lo estable y necesario se descubren siempre nuevas contingencias, hasta llegar incluso a la contingencia de las mismas leyes de la naturaleza. En muchos ámbitos —particularmente en el arte y en la literatura— un individualismo que duda de sí mismo tiene valor de síntoma —si no es que de esencia— de la modernidad; consecuentemente se pretende que las ideas se formulen de modo amigable a los individuos: sin dogmatismos, buscando el consenso, dispuestas al aprendizaje. Ya no es posible hacer coincidir problemas-de-referencia con problemas-de-código —es decir, la distinción autorreferencia/heterorreferencia con las distinciones verdadero/falso, bueno/malo, lícito/ilícito (jurídicamente); esto se hizo evidente en el fracaso del positivismo lógico y también en el de la filosofía analítica al intentar que los grupos de conceptos (referencia, sentido, verdad) quedaran integrados. A esto podría corresponder la hipótesis de que en sociedades que se van haciendo cada vez más complejas, los puntos de convergencia que mantienen juntas a las ideas van alejándose crecientemente hacia atrás;[250] o bien deben, como alternativa, quedar inmersos en la diferenciación societal, es decir, deben a su vez diferenciarse. Si al mismo tiempo se siguen los dos caminos, entonces —en contraposición con la literatura más antigua— puede realizarse al mismo tiempo mayor universalidad (sobre todo si se incluye a la historia) y mayor especificación.

Desde hace poco, aquellas corrientes con las cuales la evolución de las ideas reacciona a sí misma —Toynbee y después Lyotard— ha adquirido un título que no dice nada: postmodernismo, lo cual puede significar la renuncia a las exigencias totalizadoras de la unidad para pasar a conceptos radicalmente diferencialistas. Podría confirmarse con eso que el fin de la dialéctica tampoco puede detenerse con una dialéctica negativa que proclama el fin del progreso como "principio" del progreso.[251] Puede ser que a esta lógica de superación propia del progreso, y a la vanguardia que lo reflexiona y desautoriza, le siga

[249] Así en "Toward a New View of the Sociology of Knowledge", en Lewis A. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, Nueva York, 1975, pp. 103-116.

[250] Así, poniéndose en relación con el concepto de "distal knowledge" desarrollado por Egon Brunswik, Donald T. Campbell, "Natural Selection as an Epistemological Model", en Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *op. cit.*, pp. 51-85.

[251] Véase para eso David Roberts, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, Lincoln, Nebraska 1991.

por lo pronto una lógica de retroceso. Al pasado se le desmantela de su situacionalidad histórica (quitándole su carácter de estar superado, su carácter de figura en el tiempo) para emplearlo de manera juguetona en la música de Stravinsky o Schnittke, en la filosofía social de los antiliberales que se dejan orientar por la antigüedad —Carl Schmitt, Leo Strauss, Alasdair MacIntyre—,[252] o más recientemente en algo así como la *civil society* con especial consideración por las mujeres. Los filósofos reaccionan con Aristóteles al desastre de todas las éticas modernas (de Kant, Bentham o Scheler). Podría sospecharse que eso es una moda cuya plenitud quizás ya pasó a mejor vida. Pero igual podría ser que en la permanente deconstrucción y reconstrucción de formas se desarrolle un sentido por los límites de las posibilidades combinatorias —por la entera construcción de los contextos. Y esto precisamente remitiría de nuevo a la evolución. Y entonces quién podría decir cómo debe suceder esto y qué es lo que vendrá después...

A diferencia de la distinción más antigua entre evolución de las poblaciones (aplicable tanto a seres humanos como a animales) y evolución cultural (únicamente artefactos humanos), no cedemos a la tentación de diferenciar nuevamente fases y épocas en la evolución de las ideas; por lo menos no en el sentido de una secuencia de épocas culturales o tipos históricos producidos por sí mismos. Si posteriormente se vuelve posible reconstruir divisiones históricas de este tipo, es en razón exclusivamente de la evolución socioestructural —o más precisamente, en razón de la dominancia de ciertos tipos de diferenciación. Todavía veremos[253] que estos tipos de diferenciación pueden coordinarse con determinadas formas semánticas. Esto, sin embargo, no justifica la inferencia de que una evolución cultural autónoma paralela a la evolución socioestructural produzca una secuencia propia de tipos. La evolución de las ideas depende en su mecanismo selectivo de la "plausibilidad", y esta plausibilidad sólo la puede obtener observando a la sociedad. La evolución de las ideas puede ganar potencial crítico o innovador partiendo de la lógica de sus propias determinaciones y con ello llevar a "preadaptive advances". O bien puede seguir a sus propias tradiciones aun cuando, desde hace mucho, sean obsoletas —por ejemplo la idea (que se sostiene tenazmente en la "sociedad burguesa" con esperanzas de ascenso) de que se vive en una sociedad estratificada con transiciones lineales entre "abajo" y "arriba". Son precisamente

[252] Para eso véase principalmente Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., 1993. Ciertamente la facilidad con que pueden tratarse esas figuras todavía no es prueba de que también el liberalismo pueda deconstruirse —en tanto sólo se prescinda de querer "superarlo".

[253] Véase *infra* capítulo 5.

estos desplazamientos en el tiempo los decisivos para una teoría algo realista de la evolución "sociocultural". Eso no significa que la semántica desde sí misma sea lo bastante fuerte como para producir divisiones de época —como, por así decirlo, "historia de las ideas", o las ideas como causas. Ella únicamente observa —con distinciones propias, constructiva y reconstructivamente e incluyendo conceptos de época como "moderno", o con divisiones como Antigüedad/ Edad Media/Modernidad— lo que se produce en la *autopoiesis* de la sociedad.

XI. Evolución de los sistemas parciales

Nos enfrentamos a problemas completamente distintos cuando hacemos la pregunta de si es posible una evolución interna a la sociedad autónoma (con diferenciación entre variación, selección y reestabilización) aun en el plano de los sistemas parciales de la sociedad. También aquí el resultado al que llegaremos es históricamente diferenciado y va en dirección opuesta al juicio sobre la evolución de las ideas. Las evoluciones de los sistemas parciales comienzan únicamente con la diferenciación funcional del sistema de la sociedad, porque sólo con esta forma de diferenciación se alcanza —en el plano de los sistemas parciales— esa combinación de clausura operacional y elevada complejidad propia —la cual ofrece apoyo suficiente a la diferenciación de las funciones evolutivas.[254]

Sólo en muy pocos casos (pero al menos los hay) se ha intentado aplicar la conceptuación de la teoría de la evolución a los sistemas funcionales de la sociedad moderna. En el plano de la historia de la ciencia estos intentos se activan por el desplome de las viejas representaciones teóricas y, en particular, como efecto de las dudas surgidas sobre la inmanente racionalidad del objeto de estudio. El ejemplo más evidente nos lo ofrece la teoría evolutiva del conocimiento en el sistema funcional de la ciencia. Aquí, al final del siglo XIX, se desarrolla —junto con el pragmatismo de la misma época— una alternativa al neokantismo y a las teorías lógico-metodológicas apoyadas en las posibilidades de la deducción.[255] Parece haber sido sobremanera atractivo el hecho de

[254] Cabe notar, por precaución, que este asunto debería examinarse también en relación con las sociedades estratificadas, a fin de valorar la posibilidad de una evolución autónoma del sistema parcial de la nobleza. No me atrevo en esta pregunta a dar un juicio por falta de indagaciones suficientes y —distinto al caso de algunos sistemas funcionales— tampoco puedo remitirme a investigaciones en curso.

[255] Cf. por ejemplo, Georg Simmel, "Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie", en *op. cit.*, pp. 34-35. Dentro de este contexto se insertan tam-

que la legitimación de la "casualidad" ofrece la ocasión de incluir las innovaciones y de liberarse del corsé de una metodología orientada más al control que a los descubrimientos. En consecuencia, la atención se dirigía exclusivamente a la función de la variación. También la teoría evolutiva —con su esquema de variación y selección— ofrecía la posibilidad de romper el círculo fundante que amenaza a todas las teorías del conocimiento, sin tener que recurrir a una instancia indudablemente segura de sí misma, es decir, a la razón.

La teoría evolutiva del conocimiento después de haber seguido por decenios los vaivenes del "darwinismo" y luchar ella misma por la supervivencia, hoy día es una de las pocas perspectivas teóricas sobrevivientes en este ámbito. A decir verdad, su elaboración va desde teorías del conocimiento de inspiración biológica (que no abordaremos) pasando por teorías como las de Popper o Kuhn, las cuales no utilizan el esquema de variación/selección, hasta los casos no muy desarrollados de teoría general aplicada de la evolución.[256] En este momento el cuello de botella se encuentra tanto en la insuficiente elaboración de una teoría general de la evolución, así como también en los problemas no resueltos del "constructivismo" y —como podemos decirlo en calidad de sociólogos— en la relación no aclarada entre ciencia y sociedad.[257]

También en el sistema de la economía —desde hace unos cuarenta años—[258] se han hecho tentativas de utilizar instrumentos de teoría de la

---

bién muchas consideraciones diseminadas por Charles S. Peirce, por ejemplo, en *Die Architektonik von Theorien*, citado según *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt, 1976, pp. 266-287.

[256] Cf. entre los más recientes, por ejemplo, Stephen Toulmin, "The Evolutionary Development of Natural Science", en *American Scientist* 57 (1967), pp. 456-471; y *Human Understanding*, vol. 1, Princeton, 1972; James A. Blachowitz, "Systems Theory and Evolutionary Models of the Development of Science", en *Philosophy of Science* 38 (1971), pp. 178-199; Donald T. Campbell, "Evolutionary Epistemology", en Paul Arthur Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 1, La Salle, Ill., 1974, pp. 412-463; así como "Unjustified Variation and Selective Retention in Scientific Discovery", en Francisco José Ayala y Theodosius Donzhansky (eds.), *op. cit.*, pp. 133-161. Para una vista de conjunto véase también Gerard Radnitzky y W.W. Bartlett (eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Ill., 1987.

[257] Aquí de manera más completa, Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990. Sobre la evolución, pp. 549-615 — en castellano: *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1996, cap. VIII.

[258] Una vieja discusión sobre los fundamentos (estructura taxonómica, concepto hedonístico de la acción) que llevan a las ciencias de la economía a rechazar la teoría de la evolución, se encuentra en Thorstein Veblen, "Why is Economics not an Evolutionary Science?", en *The Quarterly Journal of Economics* 13 (1898), pp. 373-397. El verdadero

evolución. También aquí puede reconocerse con facilidad que el estímulo lo da el derrumbe de una vieja teoría, *i.e.*, la teoría de la determinación de los precios a través del mercado en condiciones de competencia (casi) perfecta.[259] Ya esta referencia explica que no se parte del sistema mismo de la economía sino de cada una de las empresas y de sus decisiones; por eso se utilizan principios de teoría de la población. Si las decisiones económicas no se establecen sustancialmente a partir de los resultados obtenidos en el mercado sino que son adoptadas en las empresas (en condiciones de escasa información e incertidumbre), entonces se impone tratar las decisiones como variaciones azarosas[260] y adjudicar a la selección el éxito de la empresa, *i.e.*, a la población que sobrevive a la "natural selection" a través del mercado.[261] Entretanto, sin embargo, se advierte que poner dentro de las empresas las estrategias de adaptación y la selección a través del mercado, no conforma una alternativa teórica sensata; las dos funcionan siempre juntas. Esta idea se ha impuesto tanto en la "population ecology" como en el más cerrado concepto del darwinismo tardío de la evolución económica.[262] Aunque esto enfrenta a problemas de "structural drift" que no pueden tratarse con suficiencia mediante perspectivas tradicionales de investigación —ocupadas con el ingreso y salida de las empresas en la población.

La discusión más reciente en las ciencias económicas —que ha dado un fuerte impulso a consideraciones de la teoría de la evolución— ha desembo-

---

fundamento debe haber sido éste: el hecho de que se tenía todavía suficiente confianza en el mercado como condición de posibilidad de las decisiones racionales.

[259] Cf. esencialmente Armen A. Alchian, "Uncertainty, Evolution, and Economic Theory," en *Journal of Political Economy* 58 (1950), pp. 211-221, reimpeso en *Economic Forces at Work*, Indianápolis, 1977, pp. 15-35; además Edith T. Penrose, "Biological Analogies in the Theory of the Firm", en *American Economic Review* 42 (1952), pp. 804-819; Joseph Spengler, "Social Evolution and the Theory of Economic Development", en Herbert Barringer, George I. Blanksten y Raymond W. Mack (eds.), *Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, Cambridge, Mass., 1965, pp. 243-272.

[260] El desarrollo predominante de la teoría, *al contrario*, se orienta a una reducción de las pretensiones de racionalidad. Véase —como guía— Herbert A. Simon, *Models of Man. Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Nueva York, 1957.

[261] De manera profunda, se han ocupado de esta versión de la teoría, Richard Nelson y Sidney Winter. Véase a manera de resumen, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, Mass., 1982.

[262] Véanse las contribuciones en Jitendra V. Sing (ed.), *Organizational Evolution: New Directions*, Newbury Park, Cal., 1990. Para los desarrollos dentro de la "population ecology", véase también Michael T. Hannan y John Freeman, *op. cit.*; Joel Baum y Jitendra Sing (eds.), *op. cit.*

cado en una crítica a la "ortodoxia" clásica.[263] Se critica la fijación dominante del nexo entre modelos de equilibrio y estrategias de maximización —todo lo cual sólo lleva a concebir el decidir económico como reacción, pero no como innovación. De eso resulta una estrecha relación entre teoría de la evolución e investigaciones sobre el cambio tecnológico, el cual no se había podido tratar satisfactoriamente en la teoría neoclásica tradicional. De este modo se llega a una nueva versión de la antigua crítica de las premisas habituales del comportamiento racional. Además hay quejas sobre la pérdida de la dimensión histórica. Aunque por otro lado, hasta ahora, no se ha logrado una posición contraria unitaria sobre todo cuando mayoritariamente[264] se rechaza apoyarse en ideas teóricas del neodarwinismo biológico. Es de dudar que una discusión entre intereses teóricos puramente reactivos o primariamente proactivos (creativos) pueda llegar a ser fructífera —pues ambos confirman, en último término, la imposibilidad de pronosticar la evolución. Lo que, sin embargo, convence de manera especial es que la diversificación de intereses es presupuesto de las transacciones, es decir, presupuesto de la forma de operar de la economía —y esto es precisamente lo que debe esperarse como resultado de la evolución.

Casi no se encuentran enfoques de investigación que utilicen la teoría de la evolución para otros sistemas funcionales. Cuando mucho podría mencionarse el derecho,[265] y también aquí se encuentra el motivo en el fracaso de las anteriores teorías deductivas ya sea de origen jusnaturalista, o analíticas, o las marcadas por la "jurídica de los conceptos". También para el sistema político de la sociedad moderna hace falta un análisis desarrollado conforme

[263] Véase por ejemplo Norman Clark y Calestous Juma, *Long-Run Economics: An Evolutionary Approach to Economic Growth,* Londres, 1987; Ulrich Witt (ed.), *Explaining Process and Change: Approaches to Evolutionary Economics,* Ann Arbor, 1992; Geoffrey M. Hodgson, *Economics and Evolution: Bringing Life Back into Economics,* Ann Arbor, 1993; Loet Leydesdorff y Peter van den Besselaar (eds.), *Evolutionary Economics and Chaos Theory: New Directions in Technology Studies,* Londres, 1994; Richard W. England (ed.), *op. cit.*; Giovanni Dosi y Richard R. Nelson, "An Introduction to Evolutionary Theories in Economics", en *Journal of Evolutionary Economics* 4 (1994), pp. 153-172.

[264] Para retomar a Lamarck véase *Revue internationale de systémique*, tomo VII, folleto 5 (1995).

[265] Véase el poco conocido trabajo de Huntington Cairns, *The Theory of Legal Science*, Chapel Hill, N.C. 1941, especialmente, pp. 29ss.; además Niklas Luhmann, "Evolution des Rechts", en *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt, 1981, pp. 11-34; Ernst-Joachim Lampe, *Genetische Rechtstheorie: Recht, Evolution und Geschichte*, Freiburg, 1987 (sobre bases antropológicas); Gunther Teubner, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt, 1989, pp. 61ss. (con indicaciones sobre la literatura más reciente que, sin embargo, utiliza el concepto de evolución de muy diferentes maneras).

a la teoría de la evolución,[266] no obstante que el desarrollo que lleva al Estado de bienestar (y en su interior) pudiera ofrecer para esto buenas posibilidades de estudio.

Ante un estado así de la investigación resulta difícil hacer un balance. Por eso debemos limitarnos a algunas cuestiones que surgen al ocuparse seriamente de estudiar la coevolución del sistema de la sociedad y de los sistemas funcionales en él diferenciados. En esta tentativa anticiparemos algunos análisis sobre la diferenciación sistémica, que habremos de desarrollar sobre todo en el próximo capítulo.

El punto de partida teórico debe situarse en el problema del intrincamiento societal de los sistemas autopoiéticos —operativamente clausurados—, o sea, en la pregunta de cómo es posible que un sistema social pueda apostar en otro su propia reproducción autopoiética con base en la clausura operativa. Sólo en la medida en que esto es posible y cuando sobre esta base surge suficiente complejidad propia en los sistemas parciales, puede encontrar sustento una diferenciación de variación, selección y reestabilización. Suponemos que también aquí el mecanismo de la variación radica, primeramente, en observar la comunicación como negación (provocativa) y que sólo con la diferenciación funcional puesta en marcha, se sistematiza mediante códigos binarios —sobre todo en la codificación de operaciones específicas de las funciones con la ayuda de distinciones como: verdad/no-verdad; tener/no-tener-propiedad; validado/invalidado-por el derecho; dominadores/dominados; consonante/disonante-estéticamente (bello/feo).

Estos códigos especiales se encargan del proceso de diferenciación y facilitan a la vez el paso —específico del código— de un lado al otro. Justo eso hace que se vuelva rutina cotidiana tener en la mira el caso opuesto; pero justo eso hace también que no pueda pronosticarse y que dependa de los programas propios de los sistemas si se escoge un valor del código o el otro —por ejemplo, verdad/no verdad para designar las propias operaciones.

Desde el punto de vista formal, la codificación binaria de ninguna manera significa la exclusión de las consideraciones externas. La estructura binaria de los valores del código está colocada de manera ortogonal con respecto a la distinción autorreferencia/heterorreferencia —y, por lo tanto, no

[266] Véase la breve y empantanada reconstrucción tardo marxista de las conclusiones “sobre el surgimiento del Estado” realizada por Philippe van Parijs en *Evolutionary Explanation in Social Science: An Emerging Paradigm*, Londres, 1981, pp. 174ss. Puede a lo más servir para corroborar la ocasión típica del surgimiento: el fracaso de todas las teorías antecedentes tan llenas de pretensión. Véase ahora —apoyándose en una teoría de la sociedad— Hannes Wimmer, *Evolution der Politik: Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, Viena, 1996.

prejuzga los criterios con los que se coordinan los valores del código. De otra manera ninguna sociedad podría permitirse el riesgo de reaccionar a ciertas situaciones problemáticas con codificaciones binarias. Pero en la medida en que los códigos inauguran la demanda por criterios, puede verse (y podrá verse) que dichos criterios deben todavía encontrarse. Aun si se trata tan sólo de decoración de objetos cotidianos, queda todavía explorar qué es lo bello y qué no lo es. Aun cuando en contextos tribales (o religiosos) se dan situaciones de un poder superior y se debe hacer justicia al contexto de su condicionamiento societal, con ello no queda determinado cómo se ejerce ese poder. O incluso cuando se trata de proyectar normas que se remiten a lo consagrado por la costumbre, se abre un ámbito de decisión en cuanto surgen interpretaciones controvertidas. La estricta codificación (que excluye terceros valores) produce contingencias abiertas que hacen surgir la demanda de sentido y se vuelven sensibles a la evolución precisamente en este punto. Si aquí interviene una variación probablemente se tomaría en cuenta para la selección. La adopción de criterios externos de selección se experimenta cada vez más como algo metodológicamente inadecuado —un cambio (ora continuo, ora abrupto) que depende del alcance societal de los criterios y de los 'valores propios' ya probados del ámbito de la evolución particular y con cuya ayuda se retrasa, o se impulsa.

Parece, pues, que los códigos binarios constituyen aquellas bisagras con las cuales se abren las puertas a evoluciones de sistemas parciales en la sociedad —cuando se suman condiciones favorables; y aquí —como ya lo hemos indicado—[267] la escritura debió haber jugado un papel fundamental. Las estructuras binarias tienen la ventaja de la rapidez, ofrecen la posibilidad más expedita de construir complejidad y, a la vez, la forma más sencilla de ordenar las prestaciones de la memoria. Éstas se actualizan fácilmente puesto que el lenguaje ya está codificado en forma binaria. Por un lado, las situaciones de decisión binaria se presentan con suficiente frecuencia y tienen asaz relevancia práctica en la vida como para no depender de que ya existan los respectivos sistemas funcionales en forma autopoiéticamente clausurada. Por otro, tienen como consecuencia una necesidad de criterios suficientemente específicos para que puedan levantarse evoluciones particulares —cuando la referencia recursiva se ajusta a criterios del mismo tipo. El que los criterios artísticos no sean aptos (ni aun en el caso de la poesía) para decidir preguntas sobre la verdad, es cosa que se ve a más tardar en la época de la temprana modernidad. El que problemas de derecho no pueden decidirse en la forma de grabados de jarrones, ni que el retrato artístico de escenas de tribunales de

[267] Véase *supra* capítulo 2, V.

justicia es argumento de derecho, debió saberse desde antes.[268] La propiedad se tiene todavía por mucho tiempo como instrumento de poder, mientras que el poder político funcionario consolidado por el Estado territorial, ya desde la Edad Media tardía no es capaz de dominar efectivamente los acontecimientos del mercado económico. Hacia 1200 se produce una inflación en Inglaterra que influye en los desarrollos del derecho y, sobre todo, que lleva al rompimiento de las complejas estructuras feudales de la tenencia de la tierra en favor de relaciones claras de propiedad —aptas para la responsabilidad y el crédito.[269] Pero la inflación en sí no es problema que puedan decidir los tribunales. La evolución de la economía y el derecho toman por caminos separados porque se distinguen los códigos y los programas que se han formado en ellos.

Mientras los sistemas —en el nivel de los códigos, es decir, en el mecanismo de la variación ya que eso define su diferencia en relación con otros sistemas—, se determinan por los 'valores propios', en el nivel de los programas tienen capacidad de adaptación. Teorías y leyes jurídicas o contratos, programas de inversión o de consumo, agendas políticas son más o menos sensibles al entorno social. Aun aquí los sistemas se mantienen determinados estructuralmente y clausurados porque únicamente ellos mismos pueden fijar sus programas y ejecutarlos. Sin embargo, en la selección de los programas que sirven para seleccionar las operaciones, pueden ser irritados e influidos por el entorno. Con frecuencia para expresar esto se habla de "intereses". Aquí, como siempre, la estabilidad reside por último en la *autopoiesis* misma. No se trata, por lo tanto, de estabilidad estática sino dinámica. La capacidad de cambiar estructuras (programas, sobre todo) —muchas veces contra la resistencia de las propias organizaciones—, es aquí la puerta de entrada para la reestabilización de las innovaciones; y con ello se repite en este nivel aquel cortocircuito que ya habíamos advertido en relación con el sistema de la sociedad funcionalmente diferenciada: los dispositivos de la estabilización son a tal grado dinámicos que a la vez sirven a la función de la variación

[268] Aunque justamente este ejemplo enseña que no debe presuponerse que la separación de las codificaciones de los medios sea sin duda un logro evolutivamente firme. Habría que pensar sobre todo en los efectos de los modernos medios de comunicación de masas (especialmente la televisión) sobre la jurisprudencia de las cortes de justicia. Junto con algunos procesos anteriores (*Rodney King beating trial*) hace pensar sobre todo el proceso espectacular contra O.J. Simpson; cuyos efectos sobre el tribunal de jurados —en la práctica norteamericana— difícilmente pueden sobrevaluarse.

[269] Véase Robert C. Palmer, "The Origins of Property in England", en *Law and History Review* 3 (1985), pp. 1-50; y "The Economic and Cultural Impact of the Origin of Property 1180-1220", en *Law and History Review* 3 (1985), pp. 375-396.

evolutiva. Y precisamente ése parece ser el resultado de la coevolución entre evolución de la sociedad y evoluciones de los sistemas parciales: la sociedad no es capaz —porque no tiene en la sociedad un órgano para ello— de oponerse a la velocidad que le imponen los sistemas funcionales.

La codificación y programación propias de los sistemas funcionales es resultado y, a la vez, requisito de su evolución. Dicha relación circular es típica e inevitable en los planteamientos de la teoría de la evolución —aunque no satisface como explicación histórica. Aquí debe además reconocerse que la evolución depende de situaciones pasajeras que pueden aprovecharse en el *take-off* —aun cuando más tarde se olviden o pierdan su importancia de servir de sustento.

Los detalles podrían únicamente aclararse mediante investigaciones históricas más puntuales. Aquí tendremos que conformarnos con dar algunos ejemplos. En el paso hacia el teatro moderno —en la segunda mitad del siglo XVI— pudo ser decisiva la imprenta, el estado de información del público lector (que se amplía por intermedio de la imprenta), así como la propaganda religiosa, política y humanista, *i.e.*, aquellos cambios cada vez más irreversibles en la relación de individuos que ya no sólo participan en la corte y la política de los estados territoriales. En todo caso, el teatro simula esta circunstancia fijando ahora en la arquitectura una separación entre escenario y patio de los espectadores, así como temas políticos y personajes en el escenario que quedan a la deriva de su propio destino. Para la dinámica propia de las artes plásticas —que empieza con el Renacimiento— se señala como detonador importante la revaloración social de los artistas a través de los contactos con la corte.[270] El sistema norteamericano de medios de masas comienza su carrera histórica bajo la forma de hojas de avisos con "news" adicionales y, por eso mismo, ideológicamente neutrales;[271] entonces debe haber existido antes un mercado sin intereses político-societales que lo desviaran. Las universidades europeas —en la temprana Edad Moderna— aprovechan el cambio del sistema de empleadores determinado por la religión hacia uno político de Estados territoriales que puede garantizar mayores grados de libertad en la formación de especialistas;[272] y —de nueva cuenta en el siglo XIX—, el cambio

[270] Así por lo menos Klaus Disselbeck, "Die Ausdifferenzierung der Kunst als Problem der Ästhetik", en Henk de Berg y Matthias Prangel (eds.), *op. cit.*, pp. 137-158. En un contexto más amplio véase también Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995, sobre todo p. 256ss; en español: *El arte de la sociedad*, México, Herder, 2005, pp. 264ss.

[271] Véase Michael Schudson, *Discovering the News: A Social History of American Newspapers,* Nueva York, 1978.

[272] Cf. Rudolf Stichweh, *op. cit.* (1991).

hacia "la unidad de investigación y enseñanza" —es decir, el cambio hacia la ciencia. El sistema del derecho —ya en los siglos XI/XII— alcanza una independencia notable del sistema feudal (que todavía domina a la política) y además de las premisas dogmáticas de la religión, ya que se utiliza como instrumento para diferenciar a la religión (derecho canónico) y a la política (derecho local, derecho de la ciudad, derechos feudales), y para construir una organización de dominio territorialmente amplia tanto del poder de la Iglesia como de los nuevos Estados territoriales en formación (Inglaterra, Sicilia). Para eso debe satisfacer las demandas de precisión y mutabilidad ahí requeridas.[273]

El hecho de que la evolución es capaz de reclutar oportunidades, las mismas que luego pueden caer en el olvido cuando un nuevo formato de *autopoiesis* y de autoorganización se ha asegurado, rompe con la circularidad explicativa de la teoría de la evolución y conduce a un análisis histórico. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que existe un automatismo que aprovecha todas las oportunidades, ni tampoco que sea posible regresar a una secuencia meramente narrativa. Para formular, pues, el problema se necesita una teoría de los sistemas autorreferenciales y de las evoluciones que autoevolucionan.

En la medida en que las evoluciones de los sistemas parciales se echan a andar fundamentadas en funciones y codificaciones particulares —provocando dentro de los sistemas cambios evolutivos que ya no se coordinan por la relación de los sistemas entre sí— se modifican las condiciones frente a las cuales reacciona la evolución del sistema de la sociedad. El hecho de que la evolución sea cada vez más resultado de las evoluciones de los sistemas parciales debe traer consecuencias considerables. Seguramente esto no significa que ya no pueda hablarse de evolución de la sociedad porque, con todo, los sistemas parciales realizan a su vez la reproducción divergente de la sociedad. Además —visto desde la perspectiva de la referencia sistémica de la sociedad— se trata como siempre de lenguaje, de medios simbólicos generalizados, de la relación sistema/entorno. Lo que, no obstante, puede observarse son cambios en la autodescripción semántica de la sociedad.[274] Desde fines del siglo XIX ya no se confía en suponer el progreso. A pesar de que la evolución misma —pese a toda la controversia sobre el "darwinismo social"— todavía entretanto se describe con características que connotan un sentido positivo (por ejemplo, la supervivencia del mejor adaptado); pero, precisamente esto, sólo puede ya afirmarse ideológica y controversialmente. Detrás de la creciente inseguridad sobre el futuro ya se delinea el presentimiento de

[273] Cf. Harold J. Berman, *op. cit.*

[274] Aquí tenemos que anticipar un tema que viene a colación ampliamente hasta el capítulo 5.

que una evolución de las evoluciones mismas resultará en condiciones completamente imprevisibles.

En la segunda mitad del siglo xx, la sociedad total ya tan sólo puede caracterizarse a través de los problemas específicos que, en este nivel sistémico, surgen en el entorno externo de la sociedad: las condiciones ecológicas de la reestabilización en curso, y los individuos cada vez más intransigentes y enajenados. Ahora ya no se espera de la evolución una adaptación cada vez mejor. Los hechos sugieren lo opuesto. Por eso la pregunta debe ser cómo la sociedad puede mantener el estado presupuesto de adaptación que necesita para continuar su propia *autopoiesis* bajo condiciones de alta complejidad e improbabilidad. Las evoluciones de los sistemas parciales no pueden dar respuesta a estas preguntas. Más bien hacen probable que la ciencia produzca cada vez más saber, que lleva aparejada más inseguridad aún; que la economía produzca cada vez más capital listo para invertirse, sin que pueda invertirse; que en la política —en el curso de la democratización y la universalización de los temas— aumente la proporción de las decisiones de no decidir; que el derecho se empotre en un marco en el cual se negocia y se "pondera" de nuevo cómo debe determinarse y si debe (o no) aplicarse. En todos estos casos aumentan a la vez las aceleraciones y los aplazamientos, además de que entran en fricción —de suerte que las sincronizaciones se vuelven cada vez más difíciles. Para una generación joven con largas esperanzas de vida las perspectivas se vuelven borrosas.

En todo caso debe abandonarse la idea que inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial predominaba en la investigación sobre la modernización, es decir, la idea de que las tendencias de la modernización en los diversos sistemas funcionales, digamos: democracia política, economía monetaria dirigida por el mercado, estado de derecho, investigación científica sin impedimentos dogmáticos, medios de masas sin censura, escolaridad de toda la población conforme a sus capacidades individuales, etcétera, desencadenarían un impulso de desarrollo en el que los logros de los sistemas funcionales particulares se apoyarían y afirmarían mutuamente. Más bien, lo opuesto es probable. En relación con Norgaard[275] ya habíamos hablado de "coevolution of unsustainability". Podría decirse también que la evolución sólo puede afirmarse a sí misma.

Todo ello refuerza la impresión de que únicamente se puede continuar en evolución, aunque la pregunta es ¿cómo y hacia dónde? Pero si la pregunta no puede responderse —ni siquiera en un esquema tan simple como mejor/peor— entonces la inseguridad que resulta de allí se convierte en un factor que de la misma imprevisible manera repercute en la evolución —y esto

[275] *Vid. supra* nota 41.

seguramente de manera muy diversa dependiendo de cuál evolución de los sistemas parciales se trate.

XII. Evolución e historia

La teoría de la evolución describe sistemas que se reproducen —a cada momento— en muchas operaciones singulares y en ello utilizan estructuras o no las utilizan, las cambian o no las cambian. Todo eso sucede en un presente y en un mundo simultáneamente dado y, por ende, no influenciable. Un sistema así por lo pronto no necesita historia para su reproducción operativa. Al escribir yo este libro he llegado al punto donde únicamente necesito encontrar la frase: aquí está...

La teoría de la evolución —junto con la teoría de sistemas— presupone que innumerables operaciones (enumerarlas sería otra operación) suceden de manera simultánea y, al producir otras operaciones, reproducen al sistema. Los intereses especiales de la teoría de la evolución se dirigen hacia la reproducción divergente como condición del cambio estructural. Esto no tiene nada que ver en primer lugar con la historiografía; eso explica que en la historia de la ciencia evolucionismo e historicismo hayan estado enemistados.[276] Las diferencias de perspectivas deben con todo reconocerse, pero la disputa es innecesaria. El modo de trabajar del historiador se caracteriza en primer lugar porque busca en el pasado conocimientos *nuevos* —en lugar tan sólo de mantener el recuerdo a través del cultivo ritual del contacto. Une narración con explicación causal bajo la condición de hacer justicia a las fuentes accesibles. Con ello ninguna teoría de la evolución de la sociedad puede (ni quiere) siquiera competir. Para la manera sociológica de ver las cosas (y en especial para los análisis de la teoría de sistemas) las explicaciones causales son tan difíciles, que no se recomiendan en el plano de las afirmaciones teóricas generales; y para las narraciones le hace falta al sociólogo el talento de la improvisación. Esto es válido sobre todo porque el sistema de la sociedad debe entenderse como sistema autorreferencial (como máquina no-trivial en el sentido de Heinz von Foerster),[277] en donde no sólo ocurren cambios, sino también se observan, es decir, se comunica que ocurren. Y esto además

[276] Deslindarse ha sido, sobre todo, un interés de la teoría de la historia. Véase tan sólo Robin G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, 1946, con un concepto neokantiano, subjetivista de la historia. Para una revisión panorámica véase también Ingold, *op. cit*., pp. 74ss.

[277] Véase de él especialmente "Principien der Selbstorganisation im sozialen und betriebswirtschaftlichen Bereich", en *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt, 1993, pp. 233-268 (247ss).

con la consecuencia de que se forman intenciones (por inadecuadas que sean) que tratan de impedir o de fomentar el cambio.[278] Consiguientemente, la teoría de la evolución de la sociedad no puede ser una teoría que se proponga explicar causalmente el transcurso de la historia —ni siquiera el de ciertos acontecimientos. Su objetivo sólo es facilitar un esquema teórico para las investigaciones históricas que —bajo condiciones favorables— pueda conducir a delimitar las razones que posiblemente tengan relevancia causal. Para tales transiciones deberían desarrollarse hipótesis teniendo en la mira determinados aspectos históricos. Dichas hipótesis no pueden deducirse de la teoría de la evolución ni tampoco pueden —debidamente generalizadas— "verificarla". El esquema de distinciones (variación/ selección/ reestabilización) de la teoría evolutiva está construido circularmente. Sin embargo, los análisis históricos deben partir de determinadas situaciones y —para fines de una explicación teórico-evolutiva— deben elaborar cómo en estas situaciones concurren las oportunidades y las limitaciones.

Para ilustrar esta situación con un ejemplo: en la literatura histórica y de ciencias sociales que se encarga del curso particular de Europa desde la Edad Media —es decir, del surgimiento de la sociedad moderna— entran en pugna teorías de factores concentradas en distinguir la religión, o la economía, o la formación del Estado o el derecho. Obviamente —mirando en retrospectiva a la Edad Media— se impone el esquema de la diferenciación de los sistemas funcionales. Cuando se insiste en un factor primario se reconoce la relevancia de los otros y se los coordina con aquél. Wallerstein, por ejemplo, toma en cuenta la segmentación en Estados del mundo europeo como consecuencia de la división internacional del trabajo en la economía.[279] Weber deriva el primado de la orientación religiosa de la demanda de legitimación de las motivaciones económicas liberadas.[280] Autores más recientes devuelven el primado a la política y ponen el factor decisivo en impedir la formación de un imperio, y en el orden de control político de la violencia en los Estados territoriales segmentarios.[281] Con razones igualmente válidas se nombra también la temprana

[278] Véase para eso también Dirk Baecker, "Nichttriviale Transformation" , en *Soziale Systeme (1)*, cuaderno 1, Bielefeld, 1995.

[279] Así Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1974.

[280] Véase Max Weber, "Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1904), pp. 1-54, y 21 (1905), pp. 1-110, para citar tan sólo el texto de partida de una discusión inmensa.

[281] Cf. por ejemplo John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West,* Berkeley, 1986; Michael Mann, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, Oxford, 1988.

diferenciación de una cultura sistematizada de derecho como idiosincrasia específicamente europea que produce efectos de desviación.[282] Mientras haya estas teorías sobre el primado habrá controversias. En el sentido metodológico hay que notar que aunque puedan tomarse de las fuentes muchos buenos argumentos, no puede deducirse de ellas la hipótesis de un factor particularmente decisivo. Y en sentido teórico habría que preguntarse si en definitiva tiene sentido remitir el cambio hacia la diferenciación por funciones (si es que se trata de eso) al predominio —que siempre será históricamente relativo— de uno de los sistemas funcionales.

Una teoría de la evolución societal renuncia a explicaciones causales —o bien las limita a segmentos minúsculos de la evolución total de la sociedad. Reemplaza el esquema causal por el supuesto de condiciones evolutivas circulares.[283] En cualquier situación histórica la sociedad se presenta a sí misma como máquina histórica no-trivial que emplea la variación, selección y reestabilización de acuerdo con el estado de cosas dado en el momento. De lo que se trata es que esos mecanismos evolutivos puedan mantenerse separados, y eso requiere de una mínima complejidad del sistema. Como resultado surge con ello una tendencia hacia el refuerzo de la desviación en la cual —manteniendo nuestros ejemplos— las organizaciones de Estados territoriales tempranos (como los Estados normandos de Inglaterra y Sicilia o las Repúblicas italianas) pueden hacer uso de instrumentos legales, los cuales, a su vez, son utilizados por la Iglesia en la lucha contra las ambiciones teocráticas de los emperadores; instrumentos legales que deben su estímulo esencial al hallazgo fortuito de los textos romanos y su glosa para fines de enseñanza. El desarrollo de la economía monetaria (por ejemplo, el sistema crediticio) usa los mismos instrumentos —instrumentos que, además, en el curso de la primera inflación monetaria en Inglaterra (hacia 1200) liberan el concepto de propiedad de sus fundamentos de derecho feudal.[284] Mucho depende aquí de una jurisdicción de estado territorial, que no únicamente funciona en las ciudades (por ejemplo, respecto de los créditos asegurados por la propiedad de la tierra) y, con ello, de la consolidación del control político sobre un territorio —sin que a su vez éste tenga una efectividad tan amplia como para poder regular también al comercio. Parece, entonces, ser típico de esas formas tempranas de diferenciación funcional el que adquisiciones evolutivas de naturaleza muy específica se desarrollen en el ámbito de atracción de funciones particulares y que produz-

[282] Así Berman, *op. cit.* (1991).

[283] No estamos hablando a propósito, de "efectos mutuos" porque eso mezclaría las dos figuras teóricas y obligaría, además, a abstraerse del tiempo.

[284] Pruebas *supra* en la nota 269.

can un efecto casual en otras posibilidades evolutivas —que pueden ser aprovechadas en la situación histórica.

La teoría de la evolución, en otras palabras, hace hincapié en la tendencia más bien improbable de aprovechar las oportunidades para efectuar cambios estructurales —los cuales (vistos desde una perspectiva global) transforman, mediante su incorporación en sistemas, ocasiones causales improbables en probabilidades de preservación e impulso de sus posibilidades. En todo caso, ninguna historiografía podrá prescindir del concepto de cambios estructurales. Tendrá, pues, que consultar a la teoría de la evolución; y la pregunta es entonces si la capacidad de análisis de la teoría de la evolución realmente impulsa la demanda de fuentes de investigación histórica, y si su tendencia a hacer preguntas empíricamente incontestables no causa más bien que la historia no logre —con esta variante— una exposición con sentido, coherente, que explique lo posterior con lo anterior. De cualquier forma los historiadores ya se han apartado de la idea de una "historia universal".

La historia surge cuando acontecimientos importantes de la sociedad se observan desde la perspectiva de la diferencia antes/después —es decir, como acontecimientos, o más exactamente, como cesuras. Además presupone que la diferencia (que así se ve en el tiempo) no puede descomponerse simplemente por des-identificación, en el sentido de que la sociedad de antes es otra que la de después. Así, las guerras médicas hacen conscientes a los griegos de su identidad de antes y después —identidad que reúne en verdad a un gran número de ciudades. Esto documenta el comienzo de la historiografía occidental. Más y más acontecimientos, que hacen historia, pueden también ser cambios estructurales en el sistema —por ejemplo, las grandes reformas político-económicas en la temprana Grecia y en Roma, o la proclamación de una reforma religiosa que —después en retrospectiva histórica por tratarse de resistencia— se vuelve revelación de una nueva religión. En cada caso, la diferencia antes/después hace posible que pueda celebrarse la unidad de lo diferente. Hasta las "Revoluciones" de la Edad Moderna pueden de esta manera hacer historia como triunfo del ser humano o de las ideas.

En el mundo antiguo existía la posibilidad de asegurar esta unidad de la diferencia (antes/después) en el horizonte del tiempo mismo con la ayuda de la distinción tiempo-perecedero/eternidad.[285] Con 'eternidad' puede designarse

[285] De ninguna manera todas las altas culturas desarrollaron esta diferenciación del tiempo tan importante para Europa. Además, vale la pena recordar que la palabra griega *aión* significaba originalmente algo como fuerza vital. *Vid*. Enzo Degani, *AION da Omero ad Aristotele*, Padua, 1961. En el Renacimiento reaparece este sentido. "Chi ha tempo ha vita" se lee en Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato,* Venecia, 1589, citado según la edición de Bolonia, 1930, p. 62; aunque aquí se refiere a la necesidad de ganar tiempo

la posición contemporánea a todos los tiempos, desde la cual Dios observa a los humanos y a su historia. Y el surgimiento de la diferencia (es decir, el surgimiento del tiempo como uno de los lados de la diferencia) se explica por el abandono de Dios, por el pecado original.[286] En el tiempo sin tiempo —es decir, en la eternidad— arraiga entonces el verdadero sentido de la historia y, a la vez, la certeza de que todo transcurre como Dios lo quiere.

En el paso a la sociedad moderna se rompe este aseguramiento del sentido de los acontecimientos en una eternidad sin tiempo. En el siglo XVII se encuentra en su lugar la idea de "conservatio" como resultado natural de los procesos naturales. Con otros ojos (con los de Milton en el Paradise Lost) llega a considerarse que el sentido de la historia debe explicársele al ser humano (es decir, a Adán el lector) dentro de la historia misma, porque Adán no ha podido observar el comienzo ni podrá observar tampoco el fin; sin embargo, desde ahora debe estar orientado. El siglo XVIII reacciona a eso con un nuevo pensamiento sobre el tiempo-histórico y la historia haciendo reentrar a la historia en la historia misma, que debe escribirse de nuevo en cada tiempo.[287] Ahora el espacio de la historia resulta demasiado pequeño para lo que quiere hacerse en el presente y para lo que debe hacerse para sobrevivir en el futuro. El siglo XIX se ve confrontado con el mismo problema y en parte lo resuelve con la idea de procesos históricos únicos o, mejor, con la idea de "leyes individuales" de la historia[288] sirviéndose en parte de la teoría de la evolución. A finales de nuestro siglo no se ha superado este estado de cosas.

Volveremos más detalladamente a estas preguntas en el contexto de la discusión sobre la autodescripción de la sociedad moderna, en el capítulo 5. Por el momento debe ser suficiente hacer referencia a los problemas que surgen cuando se pretende utilizar la teoría de la evolución como teoría de la historia. Con la expectativa de poder interpretar con sentido la unidad de la diferencia se exige demasiado científicamente a la teoría de la evolución. Sus verdaderos aportes se hallan en la especificación teórica del problema del

---

para una disposición inteligente sobre las circunstancias. El que algo permanezca idéntico en el cambio de los acontecimientos y de las circunstancias entonces no tiene forzosamente la connotación religiosa de "aeternitas".

[286] Nótese la dimensión cosmológica y no sólo moral de este primer acontecimiento, de esta diferencia (antes/después) hacedora de historia. Lo cual explica, además, que tiene que ser pecado *hereditario* —por incomprensible que esto más tarde fuera para la Edad Moderna que pensaba en términos de una moral individualista —véanse para eso las *Letters From the Earth* de Mark Twain.

[287] Cf. Reinhart Koselleck, "Geschichte", en *Geschichtliche Grundbegriffe,* tomo II, Stuttgart, 1975, pp. 593-717.

[288] Cf., por ejemplo, Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz,* citado según la edición de Michael Landmann, Frankfurt, 1968.

cambio estructural. No ofrece ni siquiera una teoría del proceso histórico, ni mucho menos la declaración de un rumbo con contenido —por ejemplo, en el sentido de conceptos de progreso o de declinación. No da informes sobre el futuro ni en un sentido que tranquilice, ni en uno que perturbe. Si, a pesar de ello, se atreve a hacer un aporte a la autodescripción de la sociedad moderna (y allí culminarán los análisis del capítulo 5), eso habrá de suceder únicamente en una estrecha alianza entre teoría de sistemas y teoría de la comunicación. Sólo una combinación teórica de esta naturaleza puede desarrollar preguntas históricamente fructíferas. Sólo de esta manera es posible satisfacer las demandas de un instrumental de análisis lo suficientemente complejo y la de exactitud conceptual. Y sólo así puede darse una contribución *específicamente científica* a la autodescripción de la sociedad moderna que pueda ponerse a prueba en la ciencia misma, es decir, someterse a procesos de investigación.

Teoría de la evolución o no: cualquier teoría-de-la-historia lleva a una organización nueva del requerimiento de datos. Esta demanda de datos es, en primer plano, independiente de la situación de las fuentes porque resulta de la teoría. Lo cual tal vez puede llevar a los historiadores a la desesperación o a renunciar a la teoría. Para la sociología de la historia-de-la-sociedad el problema se plantea de otra manera. Ella no intenta una historiografía, ni tampoco la producción de coherencia suficiente en el conjunto de acontecimientos. Su problema se halla en que ninguna teoría de la sociedad puede excluir o descuidar la dimensión temporal del sistema de la sociedad. Sabe que todos los sistemas que efectúan una "reentry" de la distinción sistema/entorno dentro del sistema, requieren de una "memory function" que les permita reconocer el presente como resultado de una historia inalterable. Por ello no busca la coherencia de los acontecimientos sino la consistencia dentro del aparato teórico de la teoría de la sociedad. Sobre esta problemática hemos dado un ejemplo en la discusión de los nexos entre teoría de la evolución y teoría de sistemas. La consecuencia es un déficit considerable de datos con la correspondiente dificultad de comprobación. Aunque con esto también se abre en gran medida la posibilidad de interpretar las fuentes nuevamente.

XIII. Memoria

La teoría de la evolución empleada anteriormente está concebida como si fuera posible observar a la sociedad desde afuera. La razón de esto pudiera encontrarse en que ha surgido del ámbito de investigación de la biología. Pero aun los sociólogos muchas veces presentan las exigencias científicas de su disciplina como si pudieran observar a la sociedad desde el exterior, concediendo, a lo

mucho, que debieran prestar atención al consenso "Inter-subjetivo" y al hecho de que (y cómo) la comunicación de sus observaciones repercute en la sociedad. Los historiadores reconocen en principio que toda historiografía sucede dentro del curso y de la continuación de la historia; aunque su concepto de autorreferencia sigue siendo la historia y no la sociedad. Por eso se conforman con trabajar con presentaciones provisorias de la historia, las cuales —sin partir del fin de la historia— lo hacen desde el estado del saber actual. Una sociología de la teoría de la sociedad debe revisar estos presupuestos —es decir, debe observarlos nuevamente. En el capítulo quinto hablaremos detalladamente de cómo (y sobre qué) la sociedad se observa y se describe a sí misma. Por el momento se trata únicamente de la pregunta de cómo la sociedad reintroduce su evolución en la evolución, es decir, cuál es el papel que juega en las transformaciones evolutivas el hecho de que la transformación se observa y se comenta.

En varias ocasiones hemos insistido en que la teoría de la evolución no puede acreditar las secuencias causales, aunque no excluye el que se presenten observadores que estimen poder establecer nexos entre causas y efectos. Ahora se agrega, además, que la teoría de la evolución no puede sostener esa otra forma frecuente de exposición histórica de continuidad: que las innovaciones se imponen explícitamente contra las estructuras existentes y, con ello, activan un proceso histórico. Eso supondría la existencia de un observador que puede señalar ciertas distinciones de otras, por ejemplo, al hablar de un estrato social en ascenso que se distingue por sí mismo hacia abajo y hacia arriba. No se niega que se den distinciones respecto al tiempo, por ejemplo la de viejo/nuevo o la de antes/después. Pero antes que otra cosa debe esclarecerse por qué ciertas distinciones se prefieren y otras no. Para eso necesitamos una teoría que sea capaz de superar el simple observar y explicar las continuidades y las discontinuidades, que pueda partir de las influencias duraderas o de las rupturas marcadas, y que pueda plantearse la pregunta de cómo es posible hacer tales distinciones en un sistema en plena evolución, y de qué depende que las distinciones se efectúen de un modo determinado y no de otro.

Esto, en primer lugar, presupone que el sistema sea capaz de distinguirse a sí mismo. Entonces, cuando la complejidad del sistema de la sociedad permite que las distinciones utilizadas por el sistema reingresen en lo ya por ellas diferenciado,[289] el sistema se vuelve intransparente para sí mismo. Ya no puede observarse adecuadamente a sí mismo con las operaciones que generan y cambian su propio estado. Esto es especialmente dramático en la dimensión

[289] "Re-entry" en el sentido de George Spencer Brown, *op. cit.*, pp. 56s.

del tiempo precisamente porque ahora la complejidad debe 'temporalizarse' aún más, es decir, construirse y reducirse sucesivamente. Esto es tan sólo otra formulación de la tesis ya sabida de que ningún sistema es capaz de controlar su propia evolución. *En su lugar*, el sistema utiliza en sus operaciones actuales (siempre referidas a un presente) un dispositivo adicional que —siguiendo a Spencer Brown—[290] podríamos llamar memoria. En cualquier caso, un sistema que quiere constatar causas históricas para su estado actual o que piensa caracterizarse como diferente en comparación con estados anteriores (por ejemplo, como moderno) requiere de una memoria para poder procesar las distinciones.[291] Pero, ¿qué es una memoria?

Aquí no debe hablarse de memoria en el sentido de un posible regreso al pasado, ni tampoco en el sentido de un almacén de datos o informaciones a los cuales puede recurrirse cuando surge la demanda.[292] Más bien se trata de una función que se utiliza de manera incesante —aunque siempre en el presente— que verifica la consistencia de todas las operaciones que suceden en vista de lo que el sistema construye como realidad. En nuestro ámbito temático estas operaciones son comunicaciones —y no cambios de estados neurobiológicos del cerebro ni tampoco de lo que una conciencia particular se hace consciente. Por eso, la función de la memoria consiste en garantizar los límites de las posibles pruebas de consistencia y en liberar a la vez capacidad de procesar información con el fin de que el sistema se abra a nuevas irritaciones. La función principal de la memoria reside, pues, en olvidar, en evitar que el sistema se bloquee a sí mismo a causa de una coagulación de los resultados de observaciones anteriores.[293]

[290] *Ibid.*, p. 61. En breve nos referiremos a consideraciones complementarias para la función de la memoria de Heinz von Foerster.

[291] Para la causalidad véase, por ejemplo, Francis Heylighen, "Causality as Distinction Conversation: A Theory of Predictability, Reversibility, and Time Order", en *Cybernetics and Systems* 20 (1989), pp. 361-384. Además queremos recordar que también el demonio de Maxwell, que convierte entropía en neguentropía, debe tener memoria ya que tiene que recordar cómo ha catalogado cuando sigue catalogando.

[292] Parece que esta crítica a las teorías-de-almacén se está imponiendo también en el plano de la investigación de la memoria neurobiológica y psicológica. Véanse para eso varias contribuciones en Siegfried J. Schmidt (ed.), *Gedächtnis: Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt, 1991. En cambio, la investigación de las ciencias sociales y culturales parece estar asida al concepto de almacén, a pesar de Halbwachs. Véase tan sólo Aleida Assmann y Jan Assmann, "Das Gestern im Heute: Medien und soziales Gedächtnis", en Klaus Merten *et al.* (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen, 1994, pp. 114-140.

[293] Véase Heinz von Foerster, *Das Gedächtnis: Eine quantenphysikalische Untersuchung*, Wien, 1948. Véase también Gerdien Jonker, *op. cit.*, p. 36: "The collective picture

Olvidar no debe concebirse como una especie de pérdida de acceso al pasado porque eso presupondría en principio la reversibilidad del tiempo. La función positiva del olvidar se sigue del efecto a la vez irreversible y acumulativo que tiene el tiempo.[294] El nexo de estas dos características del tiempo debe conservarse y romperse, y ésa es precisamente la función de la memoria; o dicho con más exactitud, la doble función de recordar y olvidar. Sin olvido no habría aprendizaje ni evolución. Esta doble función se realiza en la permanente reimpregnación (los psicólogos hablan con frecuencia de "reinforcement"): por un lado, con la repetición de la comunicación, el empleo de las palabras y el uso de las referencias surge la impresión compacta del 'estar familiarizado con'; por otro lado — precisamente mediante esto— se deja en el olvido cómo fue antes, cuando determinadas impresiones, exigencias e irritaciones se presentaron como nuevas, sorprendentes, no familiares. La repetición produce ella misma el recordar *y* el olvidar. En todo esto tienen que ver las condiciones del operar mismo —el cual en todo momento es actual; es decir, no se trata de un jugueteo de aquí para allá en el tiempo. De esta manera en el ajedrez puede partirse de la posición actual de las figuras en el tablero sin tener que recordar cómo se ha llegado a tal posición, y por eso también pueden encontrarse problemas de ajedrez en los periódicos sin indicaciones sobre la historia del partido. El juego se volvería demasiado complejo si para seguir jugando fuera necesario recordar la historia del partido —aunque puede resultar provechoso recordar la secuencia de los últimos movimientos del adversario para adivinar mejor su estrategia. El ejemplo muestra que por lo normal basta el presente como representación del pasado, aunque éste es un caso límite altamente estilizado en donde puede reconocerse el grado en que el olvidar posibilita el manejo de complejidad. Aunque ya en los juegos lingüísticos más sencillos eso es diferente. En una conversación en curso no es posible llegar y participar en ella sin introducirse en la historia de la interacción o poder adivinarla. Una charla no puede estarse olvidando a cada rato a sí misma; pero esto tiene consecuencias para la complejidad y, acaso pueda decirse, para la relativa falta de reglas del sistema.

En general basta cuando el presente se admite como un pasado coagulado bajo la condición de que haya suficientes identidades (en nuestros ejemplos: los posibles movimientos de las distintas figuras, los posibles empleos

---

of the past can take shape only through a collective forgetting". El olvidar colectivo tampoco puede, dicho sea de paso, incluso en menor medida que el recuerdo colectivo, explicarse en referencia a la psicología del individuo.

[294] Véase para esto Bernard Ancori, "Temps historique et évolution économique", en *Revue internationale de systémique* 7 (1993), pp. 593-612 (602 ss).

de las palabras) que garanticen que un pasado olvidado —existente tan sólo en el presente— pueda enlazarse con el futuro. Las identidades son rendimientos especiales que alivian a la memoria. Sólo en casos excepcionales las identidades se condensan de tal forma que quedan a disposición para el uso repetido. Sólo en casos excepcionales surgen en el operar recursivo de un sistema "objetos" como "valores propios" específicos del sistema a lo largo de los cuales el sistema puede observar la estabilidad y el cambio.[295] Sólo en casos excepcionales se inhibe entonces el olvidar. Y, de nuevo, sólo excepcionalmente se aplica a los recuerdos un índice de tiempo mediante el cual se evita que demasiado material heterogéneo (como atributo constante de los objetos) produzca demasiadas inconsistencias. Sólo en casos excepcionales, pues, los 'valores propios del sistema' se descomponen mediante marcaciones de tiempo —como la de pasado/futuro (o mediante fechas)— de forma que emergen objetos temporales, unidades limitadas por el tiempo, episodios, etcétera, cuya relevancia actual puede de nuevo filtrarse.

El presente no es otra cosa que la distinción pasado/futuro. No es una etapa temporal independiente, sino tan sólo aquel tiempo de operación necesario para observar las distinciones —sea cual fuere su perspectiva fáctica— en los horizontes de tiempo de pasado y futuro. Si la memoria sólo puede ejercitar su función en el operar actual (es decir, únicamente en el presente), eso quiere decir que tiene que ver con la distinción pasado/futuro; que administra dicha distinción, y que de ninguna manera opera unilateralmente con referencia al pasado.[296] Por eso puede decirse también: la memoria controla la resistencia de las operaciones del sistema contra las operaciones del sistema. Con sus pruebas de consistencia fija lo que al sistema le aparece como "realidad" (en el sentido de "res") después de haber procesado esa resistencia interna autoorganizada. Lo cual a su vez quiere decir: controlar desde qué realidad el sistema mira hacia el futuro. ¿Puede imaginarse esto de manera más precisa?

Damos un paso adelante con la tesis de que la función de transferencia de la memoria se refiere a *distinciones*; dicho de manera más exacta: se refiere a designaciones de algo como distinto a lo otro. La memoria opera entonces con aquello que ha sido exitosamente designado y tiende a olvidar el otro lado de la distinción. Aunque es capaz también de marcar distinciones como formas (la de bien y mal —por ejemplo) y entonces se inclina a olvidar de qué

[295] Véase Heinz von Foerster, "Gegenstände: greifbare Symbole für (Eigen-) Verhalten", en *op. cit.* (1993), pp. 103-115.

[296] Véase también en el ya citado *Wissen und Gewissen* de Heinz von Foerster, "Was ist Gedächtnis, dass es Rückschau und Vorschau ermöglicht", pp. 299-336.

es de lo que se había distinguido esa distinción. Esta peculiaridad del discriminar dentro del esquema olvido/recuerdo está —y no en último término— condicionada por el lenguaje y —en esa medida— constituye una particularidad de los sistemas sociales. La estructura sujeto/predicado de nuestro idioma no excluye el poder mencionar en todos los componentes de la frase —pese a que lo carga de enormes complicaciones— ante qué se distinguen. Ya la conciencia perceptual recuerda con preferencia las cosas o los acontecimientos, y con menor claridad los alrededores donde éstos se alojaban cuando se percibieron; o cuando lo que se recuerda son arreglos complejos para los cuales hacen falta los enlaces ulteriores. Eso ha resultado ser exitoso sobre todo porque las cosas que se recuerdan conscientemente o los temas a los que la comunicación puede recurrir, pueden sacarse de sus contextos por medio de la identificación y confirmarse para sí como dignos de ser repetidos; mientras que las situaciones concretas nunca se repiten. Y todo ello a pesar de que sin distinción no puede haber ni designación, ni acentuación, ni observación.

Aclarar este trasfondo de las distinciones con cuya ayuda un sistema observa, vuelve comprensible cómo la memoria que allí coopera distingue y enlaza pasado y futuro. Mientras en el ámbito de lo pasado la distinción misma queda sin marcarse (lo cual —como lo hemos dicho— también vale para la distinción de las distinciones), en el ámbito que se desempeña como futuro se utiliza la distinción para posibilitar una oscilación, un cruce de la frontera interior.[297] Si hasta ahora —por ejemplo— en los asuntos fuera de la circunscripción doméstica (asuntos "políticos") siempre se ha hablado explícitamente o implícitamente sólo de hombres, puede diseñarse un futuro, en el que se recuerde, que hombres y mujeres se distinguen, y que, dentro de esta distinción se da la posibilidad de cruzar la frontera y volver de regreso, es decir, es posible un oscilar. Entonces, en el presente la memoria se desempeña como el recuerdo de la distinción o como el reemplazo de la distinción hombre/*unmarked* por la de hombre/mujer; o como el alejamiento de esta distinción del contexto de la distinción *polis/oikos* (léase "comunidad de hembras" en Platón) para ganar un pasado que ponga a disposición, para el futuro, un margen para oscilaciones.

[297] Spencer Brown trata la "oscillator function" únicamente en referencia con la diferenciación marked/unmarked en el contexto de ecuaciones de segundo orden (*op. cit.*, pp. 60s.). Para una teoría semántica de la memoria debemos extender el concepto del oscilar a *toda* distinción que se utilice para observar; también a aquellas situadas entre dos ítemes marcados como serían por ejemplo las de nobleza/pueblo, o castillos/iglesias, o catedrales/iglesias urbanas; en donde las distinciones doblemente marcadas presuponen a su vez un espacio-no-marcado, ya que observar sólo es posible dentro del mundo el cual siempre permanece sin marcar.

La memoria no es el sistema —puesto que éste debe estar ya en marcha para poder recordar algo; consecuentemente el pasado recordado tampoco es el pasado del sistema. Un observador externo siempre puede al respecto construir otro pasado distinto, o tratar como ficción el pasado recordado por el sistema. Estudiosos de la lógica y de la lingüística se verán tentados (como observadores externos) a distinguir aquí "niveles" y a establecer un precepto de la "no-confundibilidad", lo cual en este caso tiene —más que en otros— cierta plausibilidad, ya que la memoria misma por su rendimiento de olvidar se distingue del nivel de operaciones del sistema.

Necesitamos una teoría general de la memoria —adecuada también para fines matemáticos, neurobiológicos y psicológicos— para poder plantear la pregunta de cómo funciona la memoria de la sociedad y la de sus sistemas parciales. Aquí no se trata de la llamada "memoria colectiva", que se presenta tan sólo cuando los sistemas de conciencia recuerdan más o menos los mismos hechos cuando están expuestos a las mismas condiciones sociales.[298] La memoria social no es de ninguna manera lo que las comunicaciones dejan como rastro en los sistemas de conciencia individuales.[299] Se trata más bien de un logro propio de las operaciones comunicativas, de un logro de su propia imprescindible recursividad. Sólo por el hecho de que toda comunicación actualiza cierto sentido, se reproduce una memoria social; aquí se presupone que la comunicación puede hacer algo con el sentido, que en cierta forma ya lo conoce y que —al mismo tiempo— el uso repetido de las mismas referencias causa que esto también pueda ser así en casos futuros.[300] Este constante reimpregnar de sentido comunicativamente útil (con su olvido correspondiente) presupone una cooperación de sistemas de conciencia, pero es independiente de lo que recuerdan individuos particulares y de cómo refrescan su propia memoria cuando cooperan en la comunicación. En otras palabras, se pone a disposición de los individuos juntar temas idénticos con recuerdos muy diversos y con ello influir en la comunicación social casi de manera azarosa.

[298] Para eso es famosa la distinción memoria-individual/memoria-colectiva en Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire,* París, 1925, 2ª edición 1952; así como *La mémoire collective,* París, 1950.

[299] Así por ejemplo James Fentress y Chris Wickham, *Social Memory,* Oxford, 1992. Claro que no negamos que eso también existe, pero tenemos que recordar que de antemano no concebimos a la comunicación —tal como lo hacen Fentress y Wickham— como transmisión sino como reproducción autopoiética de tipo propio.

[300] "Todo enunciado debe tener *ya* un sentido; la afirmación no lo puede proporcionar porque precisamente ella afirma el sentido. Lo mismo es válido para la negación, etc." (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus 4.064*, citado según: *Schriften*, tomo I, Frankfurt, 1969, p. 31).

De no existir sistemas de memoria conscientes (sistemas que a su vez dependen de rendimientos de memoria reproducidos neurofisiológicamente) la memoria social no funcionaría; pero la memoria social no se establece por los rendimientos de memoria de los sistemas conscientes —dado que éstos son demasiado diversos y no pueden ser traídos a un común denominador en la comunicación. Puede suponerse que el margen de variación de la evolución social está limitado cuando los individuos disponen de una memoria colectiva muy marcada y la comunicación puede suponer recuerdos parecidos en todos los participantes. Pero esto no explica justamente cómo es posible la variación evolutiva como tal y cómo la comunicación social separa el recuerdo (pasado) y la oscilación (futuro).

Toda sociedad está destinada a su propia memoria autoproducida —la cual interviene en todas las operaciones; porque ninguna sociedad puede hacer depender la marcha de sus propias operaciones de tener que aclarar primero (¿y cómo sino mediante comunicación?) qué es lo que los participantes dan por conocido, por familiar, por hecho del pasado en el plano neurofisiológico y psíquico. Las sociedades sin escritura se atienen a "objetos" o a "cuasi-objetos".[301] Aquí no debe pensarse ni en temas de comunicación sobre los cuales explícitamente se habla, ni en la mera materialidad de los hechos del mundo exterior. Se trata más bien de determinaciones del sentido y de la forma correcta de los objetos (casas, herramientas, lugares y caminos o nombres de objetos naturales, y también de seres humanos) sobre los cuales la comunicación puede hacer referencia sin que se levanten dudas sobre lo aludido y de cómo hay que tratarlo. La función de la memoria está marcada por el presupuesto de que existen formas 'correctas' y nombres 'correctos', y que el saber los nombres da poder sobre los objetos. Los ornamentos pueden reforzar esta distinción y establecer un puente para dirigir la atención psíquica. Además hay "cuasi-objetos" (ritos, fiestas o mitos narrables, es decir, escenificaciones) cuya función consiste especialmente en proveer con memoria a las operaciones del sistema de una manera no previsible a detalle. Las tradiciones narrativas de sociedades sin escritura (hoy exhaustivamente estudiadas) no tienen por objeto transferir saber, sino armonizar al hablante y al oyente sobre algo que ya se sabe y que se reactualiza como recuerdo. Los rendimientos de memoria (necesarios para esto) de los rapsodas están a su vez ligados a la forma de la comunicación, al ritmo, música, formalismos, frases prefabricadas y preadaptadas al ritmo, escenificaciones, etcétera —y no podrían hacerse siquiera conscientes independientemente de la comunicación.

[301] En el sentido de Michel Serres, *Genèse*, París, 1982, pp. 146ss., allí a diferencia de los temas de un contrato social que obligan al consenso.

Este tipo de memoria ha existido entonces desde mucho antes del invento de la escritura.[302] La memoria de las sociedades tempranas es sobre todo topográfica.[303] Mientras el problema consiste en proveer de escenarios (sitios sagrados, templos de culto) para el actuar repetible, es suficiente la memoria topográfica. Presenta los lugares (entre ellos los edificios) dispuestos para facilitar y separar las interacciones.[304] En eso consiste la estructura presupuesta (que se da por conocida) que regula los encuentros —y los evita. Y con ello a la vez se proporciona la delimitación de un ámbito propio de "civilización" establecido frente a un entorno desconocido y por tanto 'salvaje', y donde el suceso no-objetivado puede olvidarse. Dado que esta familiaridad funciona de manera inadvertida (como la memoria en sí) queda como problema exclusivo el deseo personal de no ser olvidado; en Mesopotamia se dirigirá primero a los dioses y luego a los descendientes.[305] La escritura sólo complementa la memoria ligada a los objetos con una memoria más móvil capaz de renovarse permanentemente, aunque al escribirse requiere también de decisiones entre recordar y olvidar para lo cual posteriormente deben desarrollarse criterios y controles.

Ni las sociedades ágrafas ni las letradas han podido comprender plenamente su dependencia de una memoria autoproducida, aunque ha habido un culto altamente desarrollado de la memoria con sus técnicas correspondientes de recordar/aprender. Apenas con la sociedad moderna surge un concepto lo suficientemente general de cultura que contribuye a distinguir la memoria social de otras funciones sociales.[306] Talcott Parsons —sin disponer de una teoría suficiente sobre la memoria— tuvo una intuición orientadora al respecto. Dentro de su teoría del sistema general de la acción se tiene prevista una función de "latent pattern maintenance", donde "latency" significa que los patrones ordenadores deben también mantenerse y transmitirse aunque de momento no se usen. Lograr eso es —según Parsons— tarea del subsistema cultural en el sistema de la acción. De acuerdo con ello debe existir cultura desde el comienzo de la formación de la sociedad hu-

[302] Para eso Mary Douglas, *How Institutions Think,* Syracuse, N.Y., 1986, pp. 69ss.; Jan Assmann, *Lesende und nichtlesende Gesellschaften,* en *Almanach (des Deutschen Hochschulverbandes)*, tomo VII, (1994), pp. 7-12. Véase también arriba pp. 270s.

[303] Así también para hoy Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire,* 3 tomos (con tomos parciales), París, 1984.

[304] Véase para la Mesopotamia arcaica, Jonker, *op. cit.* (1995).

[305] *Ibid.*, pp. 95s.; para Egipto Jan Assmann, *Ägypten: Eine Sinngeschichte,* Darmstadt, 1996.

[306] Hoy día también los análisis históricos del rendimiento de la memoria trabajan con este concepto. Véase especialmente Jan Assmann, *op. cit.* (1992).

mana y el problema es tan sólo cómo en el transcurso de la evolución se llega a la diferenciación (con distintas aportaciones) del sistema de la cultura y del sistema social como para hacer posible el actuar.[307] Pero el concepto de cultura no explica con suficiente claridad cómo se realiza esta función-puente. Justo para ello hay que recurrir a una teoría de la memoria, y, entonces, queda por resolver qué se gana adicionalmente al designar a la memoria social como cultura.

Por eso cambiamos el enfoque del problema y preguntamos por qué la sociedad inventa un concepto de cultura para designar su memoria. El concepto de cultura es un concepto histórico[308] y la sociedad moderna debería rememorar (y tener presente) cuándo (y por qué) ha introducido este concepto. Y es de suponerse: para reestructurar su memoria y adaptarla a las exigencias de la sociedad moderna, altamente compleja y autodinámica.

Porque de "cultura" como ámbito independiente —a diferencia de "natura"— no se habla antes de la segunda mitad del siglo XVIII;[309] y esto como reacción a comparaciones cada vez más universalistas, históricas y regionales que incluyen los casos extremos de los "salvajes" y las épocas prebíblicas, y que disponen el material bajo la perspectiva de la "cultura" necesaria para los seres humanos. Hasta hoy no se ha podido lograr una clara delimitación del ámbito fenoménico que con eso se pretende —por ejemplo, semióticamente en relación con el "signo" en general, o sociológicamente en relación con la "acción".[310] Lo cual podría ser un indicio de que cultura en efecto no es otra cosa que la memoria de la sociedad, o sea, el filtro de olvidar/recordar y el ocupar el pasado para determinar el marco de variación del futuro. Esto podría también explicar el que la cultura no se concibe a sí misma como la mejor de todas las posibilidades, sino como la guía de las posibilidades de comparación —aunque impidiendo con eso a la vez que la mirada se dirija a otras posibilidades. En otras palabras, la cultura impide reflexionar qué pu-

[307] De eso ya hemos tratado en la sección sobre la evolución de las ideas haciendo referencia a la escritura como condición de esta escisión.

[308] Más detalladamente en Niklas Luhmann, "Kultur als historischer Begriff", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* tomo IV, Frankfurt, 1995, pp. 31-54.

[309] Se pueden reconocer excepciones para el siglo XVII. El diccionario histórico de filosofía (*Historisches Wörterbuch der Philosophie,* tomo IV, Basel, 1976, columnas 1309s.) menciona 'cultura' en Pufendorf. Otro ejemplo sería Baltasar Gracián, *El discreto XVIII*, citado según la edición de Buenos Aires, 1960, pp. 156ss —en el capítulo "De la cultura y aliño".

[310] La sugerencia de Parsons de considerar a la cultura como condición constitutiva para la acción se refiere al *concepto* de la acción y sirve para elaborar una teoría que metodológicamente sólo tiene pretensiones analíticas.

diera hacerse en lugar de lo acostumbrado. El invento de un concepto especial de cultura puede deberse a una situación en la cual la sociedad se ha vuelto tan compleja que debe olvidar y recordar más y que debe reflexionar sobre ese hecho; por lo mismo necesita un mecanismo de clasificación que esté en condiciones de hacer frente a esta exigencia.

Eso mismo se puede deducir también del concepto de "capital cultural" introducido por Bourdieu.[311] Ya que capital no es más que pasado acumulado que puede tratarse como recurso disponible sin tener que recordar los procesos mismos de aprendizaje y adquisición. Sin embargo, el concepto de capital oculta las posibilidades de comparación, para las que se había llegado originalmente al concepto de cultura, y las reemplaza con la comparación social de los valores de prestigio de los bienes simbólicos. En esta medida, el concepto de capital cultural resalta tan sólo un pequeño segmento de lo que la memoria formada culturalmente significa para la sociedad.

La influencia de la memoria en los cambios estructurales pasa en gran parte desapercibida; la memoria no se menciona como su causa. Así, el centralismo político naciente de la Mesopotamia temprana se remite en principio a que las proezas de los reyes deben relatarse y transmitirse;[312] aunque por supuesto la selectividad de estos relatos no se considera como la causa por la cual el rey domina. Más bien el problema de la memoria se piensa preferentemente como pérdida de recuerdos. Al principio son sobre todo las personas las que quieren evitar que se les olvide. Posteriormente se agrega que no se desea dejar caer en el olvido el saber y el poder disponibles respecto de las cosas. Ya en la antigua doctrina de la "memoria" el problema central era cómo evitar el olvido, por lo menos el de las verdades. El así llamado Renacimiento y sus cuidadosas enseñanzas de la memoria descubre que *en este mundo* (!) —respecto de las artes y de las ciencias— alguna vez las cosas fueron mejores y que debiera de nuevo alcanzarse ese nivel. La prueba de la posibilidad residía en el pasado.[313] Pero este concepto dependiente de la tradición se rompe debido a la sobreexigencia. Con Vico empieza una nueva

[311] Véase primero Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement,* París, 1970. La subsiguiente discusión americana se ocupa por desgracia casi únicamente de los correlatos institucionales. Véase por ejemplo Paul DiMaggio, "Social Structure, Institutions, and Cultural Goods: The Case of the United Status", en P. Bourdieu y James S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society,* Boulder-Nueva York, 1991, pp. 133-155.

[312] Véase Jonker, *op. cit.* (1995), pp. 105ss.

[313] La doctrina (o teoría) misma de la memoria correspondiente era en gran medida el retornar de ideas antiguas; es decir, ella misma recordaba una técnica del recordar que ya había sido conocida. Véase Frances A.Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1966.

formulación del problema y desemboca en un nuevo concepto de cultura hacia finales del siglo XVIII.[314]

Se imagina, bajo este concepto nuevo, una esfera particular de objetos que puede aprehenderse científicamente —aun cuando sea únicamente por las "ciencias del espíritu". La discusión sobre el tema prosigue todavía. Pero si se parte de que se desencadena por el interés de las comparaciones "interesantes", entonces se ve claramente que aquí entra en juego una nueva técnica de distinción. Para eso se necesitan correspondencias de tres cifras, si no es que lógicas trivalentes; es decir, un punto de referencia que a pesar de diferencias extremadamente grandes pueda reconocer todavía lo semejante; y eso ya no en el esquema de las semejanzas naturales de géneros y especies, sino en el de las equivalencias funcionales. Ahora hay, por ejemplo, una función de la religión que puede realizarse de muy diversas maneras. Y existe una sintomatología cultural[315] que lee los fenómenos culturales como síntomas de algo diferente. La amplitud del radio de comparación estimula la cultura de la sospecha donde la sociología puede enlazarse.[316] La tradición ya no es más lo evidente de aquello que la memoria presenta, sino una forma de observación de la cultura.[317]

Con esta nueva semántica de "cultura" aparece un pensar nuevo, sostenido en diferencias —reformulado ahora bajo la forma de las comparaciones. Las sociedades más antiguas fundaban también sus instituciones en el juicio de igual/desigual y con ello las aseguran cognitivamente.[318] Esto sucedía de muy diferente manera según fuesen las costumbres de las sociedades respectivas —y sin tener un concepto de cultura. El concepto de cultura logra que la orientación hacia la conformidad cambie su aguja hacia la comparabilidad y, con ello, que se movilice. Lo cual (al menos por lo pronto) permite partir de

[314] Cf. Patrick H. Hutton, "The Art of Memory Reconceived: From Rhetoric to Psicoanálisis", en *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), pp.371-392.

[315] Esta formulación en Matei Calinescu, "From the One to the Many: Pluralism in Today's Thought", en Ingeborg Hoesterey (ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Bloomington, 1991, pp. 156-174 (157).

[316] Véase para esto Niklas Luhmann, "Was ist der Fall, was steckt dahinter? Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie", en *Zeitschrift für Soziologie* 22 (1993), pp. 245-260; en castellano: *idem*, *Introducción a la teoría de sistemas* —Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 351-383.

[317] Esto se discute en referencia a Karl Mannheim. Véase su trabajo de 'habilitación' publicado mucho más tarde: *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens,* Frankfurt, 1984. También Aleida y Jan Assmann —en su estudio ya citado— sugieren reemplazar el concepto de tradición por el concepto (más flexible analíticamente) de memoria social.

[318] Mary Douglas opina incluso que "similarity is an institution" (*op. cit.*, p. 55).

una pluralidad de sociedades que pueden compararse en su diversidad regional e histórica. Este comparar tiene efectos de gran alcance: arruina, a la larga, el supuesto de que en los juicios de igual/desigual haya de por sí bases naturales residentes en la esencia de las cosas —por ejemplo, en las investigaciones empíricas de la etnología, pero también en las investigaciones de la escuela de Durkheim sobre las clasificaciones. Formalmente, este interés por comparar se sobrecarga con la determinación anticipada de los puntos de referencia del cotejo en la pregunta por las condiciones sociales de esta decisión. Primero, es claro que se tiene la suficiente confianza en sí mismo como para localizar las comparaciones regionalmente (centrada en Europa, cuando no se parte de una cierta nación) o históricamente según un concepto particular del espíritu de la época o de la modernidad. O se trabaja la abundancia de material de manera estrictamente "científica" (etnológica, de las ciencias de la historia, de las del espíritu) y en ello hay que contar con que el estatuto científico de estos esfuerzos debe distinguirse de las ciencias de la naturaleza establecidas. Aquí se alojan problemas de argumentación que no se dan (o se dan de otra forma) si se utiliza el modo de la teoría de sistemas y si se concibe a la sociedad misma como diferencia.

La técnica de distinguir de la cultura (referida y desarrollada a partir de las comparaciones) tiene consecuencias considerables para el modo en que la sociedad reacciona a su propia evolución. Las comparaciones culturales inhiben el olvidar en una escala antes nunca conocida. Ya no se rescatan sólo las verdades de la resaca del olvido, sino —casi puede decirse— cualquier cosa. En ellas se ve más que antes lo igual, pero esto ahora casi no ofrece certidumbre de orientación. Con ello la memoria pierde la función de ofrecer puntos de referencia. Pierde la función de probar la consistencia de las operaciones en curso (comunicaciones) de la sociedad. Esta tarea tiene que remitirse a las memorias especiales de los sistemas encargados de una función; memorias que ya no pueden ser integradas entre sí.[319] Con ello la construcción de la realidad de toda la sociedad queda indeterminada.[320] Como todavía veremos eso se transfiere a un sistema funcional, al de los medios de masas. Lo que ahora se puede ofrecer como fórmula total de las construcciones de la realidad es que una fórmula así ya no es posible.[321] Hegel —como se sabe— no tuvo herederos.

[319] Véase por ejemplo Dirk Baecker, "Das Gedächtnis der Wirtschaft", en *Theorie als Passion*, Frankfurt, 1987, pp. 519-546; Niklas Luhmann, Das Gedächtnis der Politik, *Zeitschrift für Politik 42*, 1995; *idem, Zeit und Gedächtnis*, manuscrito, 1995.

[320] *Vid. infra* capítulo 5, IXss.

[321] Así —como ya se sabe y tanto se discute— Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir*, París, 1979.

Pero eso de ninguna manera significa que se rompa todo nexo entre pasado y futuro; eso implicaría que los dos horizontes de tiempo ya no pudieran distinguirse —serían uno para el otro “unmarked space”.[322] Algo así parece imaginar la leyenda de “fin de la historia”, aunque entra en contradicción flagrante con lo que la sociedad presupone y reproduce cotidianamente en sus comunicaciones. En este punto la teoría de la memoria social esbozada anteriormente podría brindar mejores sugerencias.

Parece que nuestra cultura opera de tal modo que hace entrar distinciones en el pasado, distinciones que luego han de servir de marco en el cual el futuro pueda oscilar. Éstas designan formas que determinan lo que —visto desde la perspectiva de lo determinado— sería la “otra posibilidad”. La concreción de las distinciones utilizadas permanece en cada caso como algo variable; pero para poder variarlas hay que distinguir las distinciones, hay que marcarlas como formas y con ello abandonarlas a las mismas condiciones del oscilar dentro de distinciones implícita o explícitamente presupuestas. Tal parece que ya no hay una “primary distinction” obligatoria[323] —ni la del Ser y no-Ser, ni la de los valores lógicos de la verdad, ni la de la ciencia, ni la de la moral.[324] *Eso sin embargo no significa que se pueda proceder sin distinciones*. La consecuencia es apenas: es necesario observar quién emplea qué distinciones, para proyectar su pasado en su futuro.

Mientras suponemos que la evolución sucede como sucede, y esto en una forma que deja al azar el acoplamiento de pasado con futuro en las formas de variación/selección/ reestabilización, la memoria operativa del sistema se ocupa precisamente de acoplar el pasado con el futuro; aunque primero debe distinguir esos dos horizontes para poder acoplarlos. La evolución no conoce comienzos. La memoria (y eventualmente la *teoría* de la evolución cuando sirve de memoria al sistema) encuentra tal vez orden y satisfacción en la construcción de comienzos —por ejemplo, Homero. Las cesuras sirven como distinciones que hacen posible considerar lo anterior como insignificativo. La

[322] De esta forma, como se sabe, San Agustín; aunque sólo para los horizontes *lejanos* del tiempo que tanto en el pasado como en el futuro desaparecen “in occulto”. Véanse *Confesiones XI, 17/18*, donde el “Ser” de los horizontes temporales inactuales remite —con algunas dudas persistentes— a que “ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit, cum ex praesenti fit praeteritum”, mientras puede (tácitamente) pensarse lo oculto del devenir y del desaparecer del tiempo (*tempus*) como una especie de lugarteniente de la eternidad en el tiempo. Citas según la edición en latín y en alemán, Munich, 1955, p. 636.

[323] Véase para eso Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, p. 88.

[324] Volveremos a esta caducidad de los presupuestos de la metafísica vétero europea en *infra* cap. 5, IV-VIII.

memoria es ella misma producto de la evolución, aunque no es capaz de recordarlo. En lo que ha sucedido ella construye una diferencia temporal autoconstruida con la cual más o menos concuerda. Las formas en las cuales esto sucede (las distinciones con las que la memoria trabaja) evolucionan con la evolución y luego tienen efectos sobre ella. Sin embargo, no producen una imagen de la evolución, no la representan; por eso tampoco pueden controlarla. El futuro permanece indeterminado e imprevisible. Aunque la memoria puede por lo menos proponer el futuro como ámbito de posibles oscilaciones, y con ello hacer que las operaciones del sistema dependan de las distinciones que en cada caso se utilizan para designar uno de los lados (pero el otro no); y de esta manera indicar el límite que respectivamente puede cruzarse.

La evolución es y sigue siendo imprevisible. La memoria no puede cambiar nada de eso. Sólo puede ajustarse a ella con diversas formas —de acuerdo a los coeficientes de irritación y aceleración que resultan del proceso evolutivo. La cultura que se instala a sí misma en sí misma (no aprensible ya de manera ontológica) parece ser la forma que la memoria de la sociedad ha inventado y adquirido para ajustar las construcciones de la historia (y las perspectivas de futuro de la sociedad) a las condiciones derivadas del paso hacia el primado de la diferenciación funcional y con la amenaza de colapso de la distinción estabilidad/variación. De tal suerte que se justifica (y es además argumentable) mantener un uso lingüístico ya introducido y denominar a la evolución de la sociedad como "evolución sociocultural".

4 DIFERENCIACIÓN

I. Diferenciación de los sistemas

Desde su establecimiento, la sociología se ha ocupado de la diferenciación.[1] A este concepto vale la pena dedicarle una cierta escrupulosidad. Se utiliza para designar (o bien para producir) la unidad de lo diferente. Las sociedades más antiguas observan por supuesto las diferencias, distinguen a los citadinos de los habitantes del campo, a los campesinos de los nobles, a los miembros de una familia de los de otra. Sin embargo, les basta con dirigir la mirada a las cualidades distintas de los seres y a sus formas de vivir —así como también al uso de las cosas— para formar así las expectativas correspondientes. Con el concepto de diferenciación se hace posible una aprehensión más abstracta; y se supone que este paso hacia la abstracción fue desencadenado por la tendencia del siglo XIX de comprender unidades y diferencias como resultado de procesos —ya sea de desarrollos evolutivos o de un actuar intencionado como, por ejemplo, en el caso de las "naciones" cuya unidad se alcanza políticamente.

Hacia finales del siglo XIX, el concepto de diferenciación le permite a la sociología cambiar de las teorías del progreso a la elaboración de análisis estructurales; aun cuando adopta, de la ciencia de la economía, la valoración positiva acerca de la fertilidad de la división del trabajo. La teoría parsoniana del sistema general de la acción está también construida sobre este concepto —el cual ofrece una fórmula central tanto para los análisis del desarrollo (diferenciación creciente), como para la explicación del individualismo moderno, como resultado de la diferenciación de roles. A partir de este concepto

[1] Como monografías clásicas, véase Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890; Emile Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1893. Para algunos fragmentos de la historia de las ideas, cf. Niklas Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985. Para aportaciones más recientes véase entre otros Renate Mayntz *et al*., *Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt, 1988; Jeffrey C. Alexander y Paul Colomy (eds.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, Nueva York, 1990.

Georg Simmel llega al análisis del dinero, Durkheim madura sus reflexiones sobre las transformaciones de las formas de solidaridad moral, y Max Weber desarrolla su concepto de racionalización de los distintos órdenes de vida como el de la religión, la economía, la política, la erótica. La supremacía del concepto de diferenciación se acredita precisamente en el hecho de que no sólo no excluye, sino que vuelve practicables algunas teorías distintas como las del desarrollo, de la individualidad, o de criterios de valor. Puede pues resumirse: la diferenciación es necesaria para mantener la cohesión bajo condiciones de crecimiento.

Al amparo del principio de diferenciación, la sociedad moderna pudo admirarse y criticarse. Pudo comprenderse como resultado irreversible de la historia y mirar al futuro con mucho escepticismo. La "forma" altamente desarrollada (como se encuentra en Simmel o en Weber) es uno de los correlatos de la diferenciación, así como el surgimiento de la individualidad (que se halla en todos los clásicos) es otro. Al mismo tiempo no puede alcanzarse forma sin la producción de pérdidas preocupantes de sentido; la forma es siempre delimitación y renuncia. Y la individualidad no da al individuo lo que éste quisiera ser, sino que produce la experiencia de la enajenación. Con la peculiaridad individual crece también la conciencia de lo que *no* se le ha dado, y desde fines del siglo XIX las consecuencias derivadas de dicha conciencia se depositan en diversas teorías: las de un sí mismo plural, las del conflicto entre identidad personal y social, y las de una socialización contradictoria.

Esta sobre-determinación, relacionada con las posibilidades de enlace, se paga naturalmente con la indeterminación del concepto mismo.[2] Por eso nosotros demarcamos el concepto al caso especial de la diferenciación de los sistemas. Dificultamos así la conclusión fácil de transferir los problemas estructurales de la diferenciación de la sociedad al comportamiento individual. Esto naturalmente no excluye hablar también —en un sentido muy general— de diferenciación de roles o de gusto diferenciado, de diferenciaciones conceptuales o terminológicas. Todo lo que se distingue —si se refiere al resultado de esta operación— puede indicarse también como diferencia. No obstante, en las investigaciones siguientes, se sostiene la tesis de que otras diferenciaciones se presentan como consecuencia de la diferenciación de los sistemas; es decir, pueden explicarse por la diferenciación sistémica, dado que todos los enlaces operativos (recursivos) de las operaciones producen una diferencia de sistema y entorno.

[2] Véase para esto la crítica de Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York, 1984, sobre todo, capítulos 2 y 3.

Cuando de esta manera se origina un sistema social, hablaremos de diferenciación en referencia a lo que, como consecuencia de la diferenciación, aparece como entorno. Una diferenciación así (y éste es el caso del sistema sociedad) puede acontecer en un ámbito no precisado de posibilidades provistas de sentido —ámbito solamente posible de precisarse por medio de la diferenciación; es decir, puede acontecer en el mundo que no tiene otros límites. No obstante, la diferenciación puede también acontecer al interior de sistemas ya formados. Queremos designar como diferenciación de los sistemas únicamente a este caso o —si se quiere subrayar la distinción de la cual hemos hablado— como diferenciación interna del sistema correspondiente.

La diferenciación sistémica no es, entonces, otra cosa que una construcción recursiva de un sistema, la aplicación de la construcción sistémica a su propio resultado. Con ésta, el sistema dentro del cual se forman otros sistemas se reconstruye a través de una ulterior distinción entre sistema-parcial y entorno. Visto desde el sistema-parcial el resto del sistema-total es ahora entorno. El sistema-total se presenta entonces ante el sistema-parcial como la unidad de la diferencia entre sistema-parcial y entorno del sistema-parcial. En otras palabras, la diferenciación sistémica genera entornos internos en el sistema. Se trata entonces de volver a aplicar, en el sistema, el concepto (utilizado con frecuencia) de "re-entry" de la distinción sistema/entorno en lo ya distinguido a través de ella.[3]

Es importante comprender este proceso con la exactitud necesaria. La diferenciación *no* es *descomposición* de un "todo" en "partes", ni en el sentido de descomposición conceptual (*divisio*) ni en el sentido de división real (*partitio*). El esquema todo/partes tiene su origen en la tradición vétero europea[4] y si se aplicara aquí no se aprehendería el punto decisivo.[5] Diferenciación sistémica no significa descomponer el todo en partes ni, en consecuencia —considerado en este nivel—, que éste consista sólo de partes y de sus "relaciones". Más bien, *cada* sistema-parcial reconstruye al sistema total —al que pertenece y co-realiza— a través de una *diferencia propia* (específica del sistema-parcial) de *sistema/entorno*. A través de la diferenciación del

[3] Adelantándonos a análisis posteriores, aquí debe anotarse que se habla de *operaciones* que separan al sistema del entorno. En la medida en que se trata de *observaciones*, una correspondiente *re-entry* conduce a la distinción (interna al sistema) de autorreferencia/heterorreferencia.

[4] Sobre esto volveremos más ampliamente en el capítulo 5.

[5] Esto, como se sabe, ya lo había resuelto Jacques Derrida sugiriendo un concepto (*différance*) referido al tiempo. También, para nuestros siguientes análisis no se trata de descomposición de una unidad originaria, sino de la emergencia de lo distinto en un estado del mundo presupuesto sin marca.

sistema —en cierta medida—, éste se multiplica en sí mismo mediante distinciones siempre nuevas de sistemas y entornos. El proceso de diferenciación puede activarse espontáneamente, es resultado de la evolución y puede utilizar las ocasiones para inducir transformaciones estructurales. No presupone ninguna coordinación a través del sistema total, como lo sugiere el esquema del todo y sus partes. Y tampoco presupone la distribución en los sistemas-parciales de todas las operaciones efectuadas en el sistema total, de manera que el sistema total sólo pudiese operar por medio de dichos sistemas. También una sociedad altamente diferenciada conoce mucha interacción "libre". Como consecuencia, entre el sistema de la sociedad y los sistemas de interacción se genera una diferenciación que varía con la forma de diferenciación de la sociedad.[6]

El proceso de diferenciación entonces puede comenzar en cualquier parte y de cualquier modo, y luego puede reforzar la desviación que se produce.[7] Por ejemplo: entre distintos asentamientos se forma un lugar privilegiado en el que se apoyan recíprocamente ventajas de centralización, de tal modo que al final nace una nueva diferencia, la de ciudad y campo. Sólo de esta manera los demás conglomerados se vuelven "pueblos" a diferencia de la ciudad —los cuales paulatinamente se organizan teniendo en cuenta que hay también una ciudad en la que se puede vivir de distinta manera y que, en calidad de entorno, transforma, a su vez, sus propias posibilidades.

En el contexto de la diferenciación del sistema, cada transformación es por tanto una doble —más aún, una múltiple— transformación. Cada transformación de un sistema-parcial es al mismo tiempo una transformación del entorno de los demás sistemas-parciales. Suceda lo que suceda, sucede múltiples veces, dependiendo del sistema de referencia.[8] Así, por ejemplo, una rápida disminución de la necesidad de fuerza de trabajo debida a motivos coyunturales (o de competencia) puede significar en la economía un aumento de racionalidad y de rentabilidad, aunque al mismo tiempo puede originar cadenas causales completamente distintas en el sistema político, en las familias afectadas, en el sistema educativo de escuelas y universidades o también

[6] Véase para esto el apartado XIII de este capítulo.

[7] La cibernética usa para este proceso el concepto de "*feedback* positivo". Véase Magoroh Maruyama, "The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Casual Processes", en *General Systems* 8 (1963), pp. 233-241.

[8] Frecuentemente, los biólogos que utilizan formulaciones teóricas descuidan esta circunstancia y también el hecho de que todo lo que sucede, sucede de manera simultánea. De otra manera no podría explicarse por qué John Maynard Smith escribe: "Evolution is a historical process; it is a unique sequence of events" (cf. *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, Ingl., 1982, p. 8).

en el sistema de la ciencia en cuanto constituye un nuevo tema de estudio: "el futuro del trabajo"; todo esto basado en una transformación efectuada en el *entorno* de estos sistemas. Y esto, ¡aun cuando para todos los sistemas se trata del *mismo* acontecimiento! De aquí resulta un enorme dinamismo, una presión verdaderamente explosiva por tener que reaccionar —frente a la cual cada sistema parcial sólo puede protegerse estableciendo altas barreras de umbrales de indiferencia. Por eso, la diferenciación produce de manera inevitable el incremento simultáneo de dependencias e independencias, bajo especificación y control del propio sistema de las perspectivas según las cuales se vuelve dependiente o independiente. Como resultado se llega, al final, a la formación de sistemas-parciales en calidad de sistemas autopoiéticos operativamente clausurados.[9]

El análisis de la sociedad al pasar del esquema todo/partes al esquema sistema/entorno posibilita un mejor acoplamiento entre teoría de sistemas y teoría de la evolución.[10] Esto permite conocer mejor la morfogénesis de la complejidad. Muestra con mayor precisión *cómo* la unidad puede ser reintroducida en sí misma mediante distinciones; y deja completamente abierta la cuestión de cuántas posibilidades existen y de si (y de qué manera) podrían coordinarse.

También desde otros muchos puntos de vista (comparada con la tradición que piensa en términos de totalidad y partes) la teoría de sistemas presenta una riqueza estructural lógicamente mayor. Por ejemplo, puede (y debe) distinguir entre relaciones sistema/entorno y relaciones sistema-a-sistema; la tradición conoce sólo esta última posibilidad. Únicamente mediante la distinción sistema/entorno, el sistema comprende la unidad del mundo (o la unidad del sistema omniabarcador) mediante una distinción referida en cada caso a sí misma. Con las relaciones sistema-a-sistema (por ejemplo, las de la familia con la escuela), el sistema comprende únicamente fragmentos del mundo o de la sociedad. Pero precisamente esta fragmentación permite observar respectivamente al otro sistema como sistema-en-un-entorno-propio, y esto permite reconstruir al mundo (o a la sociedad) desde la perspectiva del

[9] Véase, en la perspectiva de esta teoría, para la relación entre transformaciones que se producen en el sistema de la economía y transformaciones que se producen en el sistema del derecho —las cuales se dinamizan recíprocamente—, Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tubinga, 1989, en particular pp. 43ss.).

[10] La tradición que funcionó utilizando el esquema todo/partes no conoció de hecho una teoría de la evolución; para la representación de la dimensión temporal del devenir societal, dicha tradición utiliza ideas como la de creación o como la de emanación de la multiplicidad desde la unidad.

observar observaciones —observación de segundo orden. En el entorno de los otros sistemas se vuelve a presentar también el sistema que los observa. El sistema total que abre estas perspectivas se constriñe, por así decirlo, a sí mismo a la reflexión.[11]

En las relaciones sistema-a-sistema —permitidas por el orden de la diferenciación societal—, sólo pueden darse acoplamientos estructurales que no suprimen la *autopoiesis* de los sistemas parciales. Esto es válido, por ejemplo, para la relación entre los poblados en las sociedades segmentarias, para la relación de las castas (o los estamentos por linaje) en los órdenes jerárquicos, y —en formas mucho más complejas y menos fáciles de abarcar— para la relación entre los sistemas funcionales de la sociedad moderna. Lo que se desempeña como *acoplamiento estructural* en la relación de los sistemas parciales entre sí, es también a la vez una *estructura* del sistema omniabarcador de la sociedad. Esto justifica caracterizar los sistemas sociales a partir sobre todo de la forma de su diferenciación, ya que ésta es la forma de estructuración que en cada caso determina (y limita) qué acoplamientos estructurales son posibles en la relación de los sistemas parciales entre sí.

El cambio del esquema todo/parte y su desplazamiento al esquema sistema/entorno modifica, por último, el lugar del concepto de "integración". En el pensamiento vétero europeo no existe para ello ningún concepto particular porque la integración de las partes está prevista como *ordinata concordia* en la totalidad del todo, y con respecto a cada uno de los fenómenos se expresa como su naturaleza o su esencia.[12] La sociología clásica reformula el problema en términos de una relación casi regular entre diferenciación e integración. La diferenciación no debe llevarse al extremo de la total indiferencia. "Quelques rapports de parenté", piensa Durkheim,[13] se derivan simplemente del hecho de que se trata de la diferenciación de un sistema. Y Parsons agrega: "Since these differences are conceived to have emerged by a process of change

[11] Parece que un análisis de este tipo se efectuó por primera vez en la filosofía moral del siglo XVIII. Sin embargo, aquí se trataba de personas y la orientación del análisis radicaba en la relativización de la distinción entre egoísmo y altruismo, por ejemplo, mediante el concepto de simpatía en la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith.

[12] Edward Reynolds habla de "the generall care of the Creator; whereby he hath fastened on all creatures, not only his private desire to satisfie the demands of their owne nature, but has also stamp'd upon them a generall charitie and feeling of Communion, as they are sociable parts of the Universe or common Body; wherein cannot be admitted (by reason of the necessarie mutuall connexion betweene the parts thereof) any confusion or divulsion without immediate danger to all the members" (véase *A Treatise of Passions and Faculties of the Soule of Man*, Londres, 1640, reimpresión de Gainesville, Florida, 1971, p. 76).

[13] *De la division du travail social* (1893), 2ª edición, París, 1973, p. XX.

in a system... the presumption is that the differentiated parts are comparable in the sense of being *systematically* related to each other, both because they still belong within the same system and, through their interrelations, to their antecedents".[14] Aquí, sin embargo, el concepto de integración se mantiene indefinido[15] y —como ya se ha criticado— está usado ambiguamente;[16] con frecuencia, en sus condiciones empíricas se deslizan premisas de consenso sin mayor reflexión.[17]

La consecuencia es que el concepto de integración se sigue usando para formular perspectivas de unidad (o hasta expectativas de solidaridad) y para reclamar las actitudes correspondientes ¡al estilo vétero europeo! El proceso histórico se describe como proceso de emanación: de la homogeneidad surge la heterogeneidad, y la heterogeneidad sustituye a la homogeneidad porque ésta requiere al mismo tiempo diferenciación e integración.[18] Bajo estas condiciones se dice con frecuencia que la *movilidad* se añade a la función de integrar, y la "movilización" es una de las recetas más concluyentes de la política modernizadora para los países en desarrollo —en tanto las consecuencias caóticas de los movimientos migratorios y las urbanizaciones no digan otra cosa.

Al volverse más complejas las sociedades, cualquier concepto normativo que exija integración (o que la apruebe) halla creciente resistencia. De mantenerlo, se está obligado a expresar formulaciones que se autoimplican: paradójicas o tautológicas.[19] La comunicación del imperativo correspondiente

[14] Talcott Parsons, "Comparative Studies and Evolutionary Change", en Ivan Vallier (ed.), *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications*, Berkeley, 1971, pp. 97-139 (101s.), reimpreso en Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Nueva York, 1977, pp. 279-320.

[15] Véase como propuesta de definición Walter L. Bühl, *Okologische Knappheit: Gesellschaftliche und technologische Bedingungen ihrer Bewältigung*, Göttingen, 1981, p. 85: "'Integración' expresa de tal forma el grado de enlazabilidad de las partes diferenciadas o de los componentes, que un componente no puede ser efectivo sin el otro". De manera contraria podría pensarse que la "enlazabilidad funcional" bajo la condición de la diferenciación por funciones, consiste precisamente en que los sistemas particulares no tienen la misma función.

[16] Véase para una mirada actual de conjunto: Helmut Willke, *Systemtheorie*, 3ª edición, Stuttgart, 1991, pp. 167ss.

[17] Crítico de esto precisamente en las pp. 25ss.

[18] Debería notarse también que Gabriel Tarde ha utilizado un método completamente distinto; parte de la diferencia y describe los desarrollos que de allí se derivan como imitación o difusión. Sin embargo, dicho método no ha podido confirmarse. Cf. André Béjin, "Différentiation, complexification, évolution des sociétés", en *Communications* 22 (1974), pp. 109-118.

[19] "La integración social es una relación lograda entre libertad y vínculo", se lee en Bernhard Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt, 1993, p. 92.

(de otro modo, ¿cómo podría hacerse realidad el concepto?) provoca una mayor cantidad de "noes" que de "síes" —por lo que la esperanza de integración, a fin de cuentas, lleva al rechazo de la sociedad en que se vive. Y entonces, ¿cómo se explica esto?

Para evitar interpretaciones tan excesivas, por integración entenderemos únicamente la reducción de los grados de libertad de los sistemas-parciales —reducción que se sigue de los límites externos del sistema sociedad y del entorno interno que con ellos separa dicho sistema.[20] Toda diferenciación de los sistemas autopoiéticos produce indeterminaciones internas las cuales a su vez se pueden todavía incrementar (aunque también limitar) mediante desarrollos estructurales. Según esta sugerencia conceptual, la integración es entonces un aspecto del trato (o del aprovechamiento) de indeterminaciones internas tanto en el plano del sistema total como en el de sus sistemas parciales.

A diferencia del sistema sociedad para sus sistemas-parciales se dan siempre dos entornos: el externo de la sociedad y el interno de la sociedad.[21] Entendida de esta manera, la integración no es concepto cargado de valor ni tampoco es ella 'mejor' que la desintegración. Tampoco se refiere a la "unidad" del sistema diferenciado; sólo por la lógica de los conceptos resulta que si bien puede haber más o menos integración no puede haber más o menos unidad. Integración no es entonces ligamiento a una perspectiva de unidad, ni mucho menos cosa de "obediencia" de los sistemas-parciales a instancias centrales. No consiste en la relación de las 'partes' con el 'todo', sino en la relación móvil y el ajustamiento históricamente móvil de los sistemas parciales entre sí. La limitación de los grados de libertad puede hallarse en condiciones de cooperación, aunque mucho más en el conflicto. El concepto entonces no significa precisamente la diferencia entre cooperación y conflicto sino algo antepuesto a dicha distinción. El problema del conflicto es la integración demasiado fuerte de sus sistemas parciales —sistemas que de esa

[20] En el contexto de la antropología cultural, una formulación muy parecida la utiliza Robert Anderson en "Reduction of Variants as a Measure of Cultural Integration", en Gertrude E. Dole y Robert L. Carneiro (eds.), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White,* Nueva York, 1960, pp. 50-62. Véase también Helmut Willke, "Staat und Gesellschaft", en Klaus Dammann, Dieter Grunow y Klaus P. Japp (eds.), *Die Verwaltung des politischen Systems,* Opladen, 1994, pp. 13-26 (20). La reducción de las opciones creadas por la sociedad misma sería la cuestión de supervivencia de la sociedad moderna.

[21] Esto también lo enfatiza Helmut Willke en "Zum Problem der Integration komplexer Systeme: Ein theoretisches Konzept", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), pp. 228-252.

manera tienen que movilizar cada vez más recursos para la contienda y sustraerlos a otras disposiciones; y el problema de una sociedad compleja viene a ser el de proveer una desintegración suficiente.

Tal limitación puede ser llevada a cabo, porque se conjugan enlaces de operaciones con operaciones (o de operaciones con estructuras), sin requerir para ello consenso alguno.[22] De esa manera se ahorra la atención en los sistemas psíquicos y la coordinación de las intenciones en el sistema social. Tampoco se registra la "limitación" —lo cual es algo que aligera. Por otro lado, con esto se dificulta el cambio de la "tacit collective structure" —como se la ha nombrado. Muchas veces sólo los accidentes o fracasos hacen consciente que se daba por supuesta una coordinación, que no debe haber existido en cada caso.

Si se pregunta por las condiciones de la integración/desintegración se da en última instancia con una relación de tiempo. Ya que todo lo que sucede, si se observa con relación al tiempo, sucede simultáneamente. La consecuencia de esto es en primer lugar que acontecimientos simultáneos no pueden influenciarse ni controlarse mutuamente, pues la causalidad exige una diferencia de tiempo entre las causas y los efectos; es decir, exige trascender los límites temporales de lo simultáneamente actual. Por otro lado, la unidad de un acontecimiento, un accidente, una acción, un eclipse de sol o una tormenta, se seccionan de manera muy diversa dependiendo de los intereses del observador. Para eso no es necesario respetar los límites del sistema. La presentación de un plan presupuestario en el Parlamento puede ser acontecimiento en el sistema político, en el sistema del derecho, en el sistema de los medios de masas y en el sistema económico. De esa manera, integración siempre sucede en el sentido de una limitación recíproca de los grados de libertad de los sistemas. Sin embargo, este efecto de integración se limita a acontecimientos particulares. En cuanto se presta atención a los precedentes y a las consecuencias, es decir, en cuanto se trasciende los límites de tiempo de lo simultáneamente actual y se toman en consideración las recursiones, el campo magnético de los sistemas influye en la identificación; entonces, el acto legislativo de presentar el plan presupuestario es algo distinto a la ocasión que eso brinda a las noticias y a los comentarios de los medios, y algo distinto también a la simbolización política del consenso y del disenso, y, finalmente, algo distinto a lo que perciben las bolsas de valores. En el pulsar de los acontecimientos se integran y se desintegran de momento a momento los sistemas. Si esto se repite y luego se anticipa, puede llegar a influenciar los desarrollos estructurales de

[22] *Vid*. Floyd A. Allport, "A Structuronomic Conception of Behavior: Individual and Collective", en *Journal of Abnormal and Social Psychology* 64 (1962), pp. 3-30.

los sistemas participantes. Maturana en este sentido habla de "structural drift". Aunque la base operativa de la integración/desintegración siempre es el acontecimiento particular, que simultáneamente se identifica para el momento en varios sistemas. Si este complejo mecanismo no se domina, ninguna acción puede planificarse adecuadamente y ninguna comunicación puede lanzarse con éxito —por más unilaterales que sean las aportaciones guiadas por intereses y condicionadas sistémicamente.

La integración, por tanto, es una circunstancia plenamente compatible con la *autopoiesis* de los sistemas parciales. Así, hay innumerables acoplamientos operativos eventuales, que generan una constante producción y disolución de configuraciones del sistema. Los pagos con dinero, por ejemplo, son y siguen siendo siempre operaciones del sistema de la economía en la red recursiva de pagos anteriores y posteriores.[23] Pero, en cierta medida, pueden dejarse en libertad ante el condicionamiento político en la red recursiva de las premisas políticas y de las consecuencias también políticas. De esta manera, los sistemas continuamente se integran y se desintegran, se acoplan sólo momentáneamente para luego quedar en libertad de establecer enlaces con operaciones determinadas por ellos mismos. Tal *temporalización* del problema de integración es la forma que desarrollan las sociedades altamente complejas, para poder procesar simultáneamente dependencias e independencias entre los sistemas parciales.

Por eso, en el nivel operativo la diferenciación societal exige un constante señalamiento de las distinciones. En las sociedades tribales eso se entiende de por sí por el asentamiento espacial al que se pertenece, aunque también se utilizan terminologías de parentesco altamente elaboradas que sirven para deslindarse de los parientes lejanos o de los no parientes. También el *status* especial otorgado a los extraños comunica límites. En las sociedades nobiliarias se pone mucha atención a las características distintivas de la conducción de vida de la nobleza, y las distinciones se eligen de tal modo que siempre se implica también el lado negativo, lo "vulgar", lo "rústico". Y, con mayor razón todavía, en las comunicaciones de la sociedad funcionalmente diferenciada se deben comunicar constantemente puntos de vista de agregación y delimitación; pero esto ya no se efectúa mediante señales perceptibles —o en todo caso de manera muy limitada. Cuando, por ejemplo, como sucede frecuentemente en las cuestiones tecnológicas, la falta de conocimiento científicamente seguro se convierte en riesgo de la inversión de capital, si se quiere decidir adecuadamente se debe suponer comprensión precisamente para esa

[23] Para una exposición más amplia, cf. Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1988.

diferencia. No basta con orientarse a la otredad del otro. La diferencia misma requiere cuidado. La distinción misma debe definir la operación, es decir, ésta y ninguna otra.

De aquí muchas veces se concluye des-diferenciación (o falta de cercanía a la realidad) de la teoría-de-la-diferenciación.[24] Y sí: claro está que la comunicación de una distinción pone de manifiesto la *conexión* de lo distinguido, pero, precisamente, la conexión de lo *distinguido*. La unidad (de la operación) y la diferencia (del esquema de observación) deben actualizarse en un solo trazo. Sólo así puede reproducirse la diferenciación. Correspondientemente las formas de diferenciación societal se distinguen con arreglo a las diferencias que se imponen a las observaciones en tanto quieran mantenerse como operaciones con capacidad de enlace.

Como en varias ocasiones se ha hecho énfasis, el sistema–sociedad sólo puede utilizar las comunicaciones como operaciones internas al sistema; es decir, no puede comunicarse con el entorno externo de la sociedad. Eso, sin embargo, no es válido para las relaciones *internas* de la sociedad moldeadas por la diferenciación. Hay comunicaciones que trasponen los límites internos de dichos sistemas. De ahí resulta una necesidad creciente de organización en el transcurso de la evolución societal; puesto que un sistema sólo puede comunicarse con su entorno como organización, es decir, únicamente en la forma de representación de su propia unidad.[25] Este proceso de proponer la formación de organizaciones se prosigue bajo las condiciones de la diferenciación funcional dentro de los sistemas funcionales; por ejemplo, respecto a compañías que ofrecen sus productos en el mercado o, aún mejor, que en dicho mercado deben procurarse los recursos necesarios; o respecto a toda clase de agrupamientos societales que tratan de representar intereses específicos frente al Estado, una vez que éste ya se ha organizado. Semejante al enlace sociedad/interacción[26] existe también entonces un efecto evolutivo de largo plazo y difícilmente reversible de formas de diferenciación societal en el enlace sociedad/organización.[27] Nos encontramos aquí en el lugar donde la sociología clásica (Michels, Weber) considera a la "burocracia" como condición del orden moderno de la sociedad.

[24] Véase por ejemplo Karin Knorr Cetina, "Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie: Empirische Anfragen an die Systemtheorie", en *Zeitschrift für Soziologie* 21 (1992), pp. 406-419.

[25] Parsons en este caso no hablaría de organización, sino de "collectivity" como un nivel particular en el edificio jerárquico del sistema de la acción social —nivel que presupone la capacidad del actuar colectivo y de un consenso de valores densificado.

[26] Véase p.377., así como capítulo 4, XIII.

[27] Véase para eso capítulo 4, XIV.

Al concluir debe recordarse que la teoría de la diferenciación de los sistemas aquí esbozada —y que todavía habrá de elaborarse más adelante— se refiere a comunicaciones *y no a acciones*. Quien observa acciones encuentra típicamente la pertenencia de éstas a diversos sistemas; esto tan sólo por el hecho de que el actor mismo se desempeña —física y mentalmente— como punto de atribución y porque además una acción puede participar en diferentes sistemas funcionales según sean los motivos y los efectos. Por eso quien parte de acciones tiene dificultad de entender la teoría de la diferenciación de los sistemas y tan sólo puede comprobar "interpenetraciones" —como Richard Münch, por ejemplo.[28] Sólo cuando se cambia de acción a comunicaciones se vuelve necesario definir de manera recursiva las unidades elementales de la formación del sistema relacionándolas con otras operaciones del mismo sistema. Un teórico de la acción se da por satisfecho con sólo constatar una intención, un "sentido mentado" de una acción.

II. Formas de Diferenciación de los Sistemas

Ante la riqueza histórica de las sociedades premodernas y la diversidad de sus configuraciones empíricas, toda clasificación y —con mayor razón— todo intento de formación de épocas fracasa. No se puede negar algo así como una diferencia de tipos, como tampoco se pueden poner en duda secuencias de desarrollo que se sostienen en adquisiciones precedentes y que, a su vez, se ven superadas por adquisiciones ulteriores en la sociedad moderna —como quiera que se la desee entender. El concepto de diferenciación sistémica que hemos presentado en la sección anterior debe permitirnos acceder a este difícil terreno. Por eso hemos subrayado de manera especial la riqueza estructural y de perspectivas de que dispone el concepto y su apertura a las posibilidades evolutivas. Para efectuar, sin embargo, análisis más concretos debemos añadir todavía el concepto de *formas de diferenciación*.

También aquí hablamos de "forma" en el sentido fijado en el primer capítulo. Una forma es una distinción que separa dos ámbitos. El concepto mismo de sistema señala la distinción sistema/entorno. Hablamos de forma-de-diferenciación, cuando se trata de cómo se coordina —en un sistema-total— la relación de los sistemas-parciales entre sí. Entonces primero debemos distinguir de nuevo las relaciones sistema/entorno de las relaciones sistema-a-sistema. En las rela-

[28] Cf., por ejemplo, Richard Münch, *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber,* Frankfurt, 1982; y en muchas otras publicaciones posteriores.

ciones sistema/entorno, los sistemas —es decir el correspondiente lado interior de la forma "sistema"— están colocados frente a un "unmarked space" (Spencer Brown) que no puede alcanzarse ni señalarse desde el sistema —al menos que sea de modo totalmente carente de contenido. La referencia al "entorno" no aporta nada a las operaciones del sistema. El "entorno" no proporciona información alguna; es únicamente correlato vacío de la autorreferencia. Tratándose, en cambio, de relaciones sistema-a-sistema, aparecen en el entorno unidades factibles de señalarse. Tampoco puede el sistema cruzar aquí *operativamente* sus propios límites, ya que entonces el sistema debería operar en el entorno; pero sí puede observar, es decir, señalar qué estados de cosas específicos en el entorno (en este caso: otros sistemas) resultan específicamente relevantes para él. En la relación sistema/entorno, el sistema opera de manera *universalista* —es decir: en forma de un corte sobre el mundo. En las relaciones sistema-a-sistema, el sistema opera de manera *específica*, es decir, en determinados modos de observación contingentes.

El concepto de forma de diferenciación se refiere a este último caso. Entonces *no* se trata de cómo se reconstruye al mundo desde la perspectiva de un sistema; ni de cómo se reconstruye al sistema global desde la perspectiva de un sistema parcial. No designa —si pudiera decirse así— esta retotalización del sistema en sí mismo. Se refiere, sin embargo, a un estado de cosas muy parecido —por eso precisamente es tan importante la precisión en las distinciones.

Hablamos, pues, de *forma de diferenciación de los sistemas* cuando desde un sistema-parcial se puede reconocer lo que es otro sistema-parcial y cuando el sistema-parcial se determina por esta distinción. La forma de la diferenciación, entonces, no significa tan sólo dividir al sistema total, sino más bien se trata de la forma mediante la cual los sistemas-parciales se observan a sí mismos como sistemas-parciales —como este o aquel clan, como nobleza, como sistema económico de la sociedad. La diferencia así formada (distinguida de esta manera) representa a la vez la unidad del sistema omniabarcador de la sociedad, el cual no requiere observarse de forma separada. Pero, ¿cómo el otro lado de la distinción se salva de la arbitrariedad, de "todo aquello que además pueda haber"? ¿Cómo se llega a la posibilidad de determinar a otros sistemas-parciales mediante una distinción que a su vez se amolda a lo todo lo demás que existe en el mundo? Nobleza y pueblo común o política y economía.

Para ver cómo acontece eso es necesario volver a examinar al sistema diferenciado de la sociedad el cual garantiza la unidad de la distinción que separa a los sistemas-parciales, y se realiza a sí mismo en esa anticipación estructural. Las relaciones entre los sistemas-parciales adquieren forma cuando el sistema-total determina cómo se ordenan. No es posible deducir de la teoría de-la-diferenciación-de-los-sistemas el que deba haber tal o cual determina-

ción de la forma; y todavía menos que esté prevista tan sólo una forma para esta función. Aunque sí puede haber, y se encuentran (y, como lo mostraremos, con mucha regularidad), formas que ordenan de una misma manera las relaciones de diferenciación de todos los sistemas-parciales. La totalidad de la relaciones internas sistema/entorno con las cuales la sociedad se multiplica a sí misma sería demasiado compleja para ello. La determinación de la forma de la relación de los sistemas entre sí es una versión simplificada de ello, que sirve luego de estructura al sistema-total y de este modo orienta la comunicación.

Sin poder afirmar y comprobar que en todo sistema societal deba existir una forma de diferenciación dominante, vemos en ello de cualquier modo la estructura de la sociedad más decisiva que, al imponerse, determina las posibilidades de evolución del sistema e influye en la formación de las normas, de las diferenciaciones adicionales, de las autodescripciones del sistema, etc. El significado de tales formas de diferenciación para el proceso evolutivo de la sociedad se remite a dos condiciones enlazadas entre sí. La primera expresa que dentro de las formas predominantes de diferenciación existen oportunidades limitadas de desarrollo. Así, en sociedades segmentarias pueden formarse de nuevo unidades segmentarias más grandes, por ejemplo tribus que se extienden más allá de los hogares y de las familias; o en sociedades diferenciadas en formas estratificadas, más jerarquías de rango dentro de la diferencia básica de nobleza/pueblo común. Sin embargo, tales oportunidades de crecimiento encuentran —casi se diría— límites orgánicos. Una evolución más allá es imposible a no ser que se transite hacia otra forma de diferenciación. Lo que no es posible es que un sistema-parcial al interior de una forma de diferenciación se reemplace por un sistema-parcial de otra forma de diferenciación; porque esto destruiría la forma, es decir, el señalamiento (*Markierung*) de la diferencia. Al interior de órdenes segmentarios, una casa familiar puede adquirir una prominencia especial, incluso prominencia heredada (por ejemplo como familia de un sacerdote o de un jefe), pero no puede ser reemplazada por la nobleza; porque eso requeriría el paso de la exogamia a la endogamia —en otras palabras: requeriría de órdenes de magnitud enteramente distintos. De igual manera, la nobleza tampoco puede reemplazarse por el Estado (o la ciencia) como sistemas parciales de una sociedad funcionalmente diferenciada. La evolución requiere, en dichos puntos de ruptura, de una especie de preparación latente y el surgimiento de órdenes nuevos dentro del viejo —hasta llegar a un grado de madurez suficiente para hacerse notar como formación dominante de la sociedad arrancándole así al orden viejo sus bases de convencimiento. Esto significa —no por último— que las mezclas de varias formas de diferenciación son típicas y hasta necesarias para la evolución; aunque los cambios espectaculares sólo aparecen cuando se sustituyen las formas dominantes.

Se hablará de primado de una forma de diferenciación (y ni siquiera eso constituye una necesidad sistémica) cuando pueda constatarse que una forma regula las posibilidades de realización de otras formas. En este sentido, las sociedades nobiliarias se diferencian principalmente de manera estratificada, pero mantienen una diferenciación segmentaria en Casas o familias para facilitar a la nobleza la endogamia y para distinguir a las familias nobles de otras familias. Hoy día también —bajo la diferenciación funcional— todavía se encuentra la estratificación en la forma de clases sociales e incluso diferencias de centro/periferia; sin embargo, ésas son ahora manifestaciones secundarias de la dinámica propia de los sistemas funcionales.[29]

En lo que lleva recorrido la historia de la sociedad, se han desarrollado muy pocas formas de diferenciación. También aquí se hace evidente la "ley de las posibilidades limitadas";[30] aunque no se han logrado reconstruir dichas posibilidades de manera lógicamente cerrada, por ejemplo, mediante una tabla de variables cruzadas. Si se prescinde del hecho de que las primeras sociedades posiblemente estaban orientadas tan sólo por las diferencias naturales de edad y sexo, y que en lo demás vivían en hordas, es posible mostrar cuatro formas diversas de diferenciación:

1. *Diferenciación segmentaria*, caracterizada por la *igualdad* de los sistemas parciales de la sociedad —sistemas que se distinguen o a partir de la descendencia o a partir de las comunidades habitacionales, o combinando ambos criterios.
2. Diferenciación según *centro* y *periferia*: aquí se admite un caso de *desigualdad* que transpone —al mismo tiempo— el principio de la segmentación y, por tanto, prevé una pluralidad de segmentos (casas familiares) en ambos lados de la nueva forma. El caso no se realiza totalmente —aunque sí en cierta medida se prepara— cuando dentro de una estructura tribal se dan centros que sólo pueden ser ocupados

[29] Cuando se descuida esta pregunta por el primado de las formas de diferenciación, resulta una valoración excesiva de la continuidad histórica de los problemas secuenciales de ciertos tipos; tal como actualmente en los así llamados análisis del sistema mundial con respecto a la diferencia entre centro y periferia. Véase por ejemplo Christopher Chase-Dunn, *Global Formation: Structures of the World-economy*, Oxford, 1989, especialmente pp. 201ss., así como Christopher Chase-Dunn y Thomas D. Hall (eds.), *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds,* Boulder, Cal., 1991, y sobre todo los trabajos de Immanuel Wallerstein.

[30] En el sentido de Alexander Goldenweiser, "The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture", en *Journal of American Folk-Lore* 26 (1913), pp. 259-290.

por familias distinguidas —como en el caso de los “strongholds” de los clanes escoceses.

3. *Diferenciación estratificada*, caracterizada por la *desigualdad de rango* de los sistemas parciales. Esta forma también tiene su estructura fundamental en una distinción de pares, *i.e.*, la distinción entre nobleza y pueblo común. Sin embargo, puesta en esta forma sería relativamente inestable porque se la invertiría con facilidad.[31] Las jerarquías estables como el sistema indio de castas o el orden estamental del tardo Medioevo forman, aunque sea de manera artificial, por lo menos tres planos para producir la impresión de estabilidad.
4. *Diferenciación funcional*, caracterizada tanto por la *desigualdad* como por la *igualdad* de los sistemas parciales. Los sistemas de funciones son iguales en su desigualdad. De aquí su renuncia a asumir cualquier prioridad de la sociedad total en sus relaciones recíprocas. Aquí ni existe una desigualdad única (como en el caso centro/periferia), ni una forma de la sociedad total para relacionar transitivamente todas las desigualdades, evitando relaciones hacia atrás circulares. Precisamente estas relaciones son ahora completamente típicas y normales.

El catálogo de las formas se obtiene gracias a la distinción igual/desigual. Esta distinción es adecuada únicamente para lo comparable, es decir, sólo para sistemas y no para la relación sistema/entorno; porque no tendría sentido definir al entorno como “desigual” con respecto al sistema. Precisamente por esto tenemos que limitar la teoría-de-las-formas-de-diferenciación a las relaciones sistema-a-sistema.

Como puede verse fácilmente, este catálogo no tiene ningún fundamento teórico. En rigor no se puede excluir que en el curso ulterior del proceso evolutivo se llegue a otras formas. No obstante, se puede hacer comprensible la circunstancia de que las sociedades que evolucionan encuentren tan sólo pocas formas estables de diferenciación sistémica y, una vez confirmada la validez de una forma, se inclinen a darle primacía. Esto puede fundamentarse en el hecho de que los procedimientos recursivos (aquí: la aplicación de la formación de sistema al resultado de la formación de sistema) tienden a la generación de “estados propios” (*Eigen*).[32] Pero ni

[31] Puede recordarse aquí el truco de Marx, que utiliza “dos clases” y deja fuera a todos los estratos que no se adaptan a ellas, como es el caso de la pequeña burguesía o el grupo de los funcionarios.

[32] Cf. Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981, en particular la aportación: “Objects: Token for (Eigen-) Behaviors”, pp. 274-285.

siquiera es posible sacar deducciones teóricas o hacer pronósticos de naturaleza empírica ni en cuanto al éxito ni en cuanto al número de estados propios que puedan encontrarse. Debe experimentarse —y eso ha hecho la evolución de la sociedad. Si entre sistemas existen relaciones determinadas, es más probable su ulterior ampliación que el paso a otra forma de diferenciación. Se puede suponer que cerca de asentamientos previos surgirá un nuevo asentamiento y que no sea tan fácil la aparición de una corte o de una oficina de correos. Esta reflexión hace al menos probable —precisamente por estos problemas de enlace y compatibilidad— la tendencia de la evolución a ampliar los modelos ya encontrados, los cuales luego, a partir de sí mismos, regulan las oportunidades para otras formas de diferenciación. Y enseguida, se interpone la pregunta: ¿bajo qué condiciones acepta la sociedad la *reconstrucción de su propia unidad mediante una diferencia interna*? Se puede suponer que para eso son determinantes la utilización continua de la distinción correspondiente en todas las perspectivas del sistema; las posibilidades de reducir la complejidad con ello relacionada, y —en caso de una diferencia nueva, emergente— la suficiencia de estructuras adecuadas para ella, ya previamente desarrolladas.

Además, nuestro catálogo de formas permite también comprender que la evolución de la sociedad no puede elegir arbitrariamente ninguna secuencia y que no es posible excluir desarrollos regresivos —como los que caracterizan el regreso a condiciones tribales de las altas culturas desarrolladas de América Central y de América del Sur después de la conquista española. Sin embargo, el paso inmediato (como salto) desde sociedades segmentarias a sociedades funcionalmente diferenciadas no debe ser posible.[33] En razón de estas condiciones preparatorias surge la impresión de la existencia de una sucesión de épocas, desde las sociedades arcaico tribales, pasando por las altas culturas desarrolladas, hasta la sociedad moderna.[34] Si se mira en retrospectiva a Europa, esta reconstrucción parece plausible; aunque veremos que es necesario efectuar considerables simplificaciones para llegar a una descripción así.

Que los tipos mencionados no forman una secuencia lineal resulta tan sólo por el hecho de que desde el comienzo de las altas culturas se han llevado

[33] Esto puede probarse en las dificultades en las que se meten las sociedad tribales (con o sin diferenciación étnica), cuando la sociedad mundial reclama que formen Estados; ejemplos: Somalia, Afganistán.

[34] Seriaciones parecidas se encuentran también bajo otros nombres, por ejemplo: sociedades primitivas/sociedades tradicionales/sociedades industriales en vista de la organización del trabajo en Stanley H. Udy, Jr., *Work in Traditional and Modern Society*, Englewood Cliffs, N. J., 1970. Véase también Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, 1982.

a cabo varias formas de diferenciación en el mundo y que unas saben de otras. De este modo, los pueblos nómadas al norte de China conocen el imperio chino, y viceversa. Las estructuras tribales del África negra —mucho antes de la colonización— habían estado bajo la influencia islámica. Casi no se encuentran sociedades surgidas de manera totalmente autóctona, con excepción de algunas recién descubiertas. Sin embargo, hay que recurrir a las diversas formas de diferenciación para reconocerlas dentro de sus posibilidades. Por eso nosotros sustituimos la tesis demasiado simple (y por tanto fácilmente refutable) de la-creciente-diferenciación por la del cambio-de-las-formas-de-diferenciación —cambio que en condiciones adecuadas lleva a formas más complejas (que, sobre todo, introducen desigualdades); estas formas son compatibles con una diferenciación más fuerte aunque precisamente por esto desencadenan también des-diferenciaciones estructurales, es decir, no necesariamente alcanzan mayor diferenciación en todos los aspectos. Piénsese, por ejemplo, en el declive sufrido por los roles de parentesco y las terminologías de parentesco en el curso de este desarrollo. Un desarrollo así acrecienta la complejidad del sistema de la sociedad. Hace posible más comunicación y una comunicación más diversificada en la medida en que formas más improbables-de-diferenciación asumen la integración del sistema. Correspondientemente deben estar previamente dadas (o desarrollarse) algunas adquisiciones evolutivas capaces de reducir complejidad más alta: la escritura, el sistema monetario, la organización burocrática —por mencionar sólo algunos ejemplos. Al mismo tiempo crecen las distancias internas con las correspondientes pérdidas de experiencia. Y sí: mientras en las sociedades segmentarias cada cual en su casa se puede hacer una idea de lo que sucede en otra parte, esta posibilidad se pierde en tanto la sociedad se reconstruye a través de las desigualdades internas. De manera correspondiente crece la necesidad interior de información. Con otras palabras, para lograr una complejidad más alta se eliminan delimitaciones estructurales con la consecuencia de que surgen las opacidades, la necesidad de interpretación y autodescripciones del sistema —sin que esto signifique una posible vuelta a lo que antes había sido obvio.

Las formas exigen su tributo: poner atención a las limitaciones estructurales de lo que es compatible bajo su égida. Como condicionamientos de estabilidad hacen a la vez visibles las tendencias desestabilizadoras —por ejemplo, la acumulación de riqueza fuera de las divisiones previstas. Por lo general se desarrolla un aparato normativo para reprimir las desviaciones —las cuales sólo pueden aparecer en la forma de lo extraño, lo anormal, lo no apto para el consenso, lo problemático religiosa o moralmente. Sin embargo, este mecanismo no es confiable para evitarlas. Lo desestabilizador —bajo circunstancias excepcionales— puede llegar a ser tan normal que comienza a

esbozar una nueva forma de estabilidad y otra forma de diferenciación emerge de una anterior. En la teoría de sistemas se llama también catástrofe a tal reemplazo de la forma de estabilidad de un sistema.

Además, con la ayuda de este catálogo de formas se apoya la tesis de que las formas mutadas, de más altas pretensiones, de la diferenciación sistémica llevan a una diferenciación más fuerte del sistema de la sociedad. Una primera diferenciación debió referirse a las distinciones naturalmente dadas de edad y sexo para así empezar a experimentar con otras posibilidades —por ejemplo, con la formación de familias en razón de la necesidad obvia de proveer de padres a los hijos. Ya para las mismas unidades de la diferenciación segmentaria no se encuentra ningún equivalente preciso en el entorno —aun cuando puede darse una ordenación por pueblos, localidades, aldeas, etcétera. En la medida en que la diferenciación interna se desplaza de estructuras de igualdad a estructuras de desigualdad, se incrementa la carga derivada de los problemas de control y de los problemas relativos a las consecuencias que de allí proceden; porque tales problemas surgen dentro del sistema, y la comunicación referida a ellos obliga con mayor razón a la sociedad a distinguirse de su entorno. Un número cada vez mayor de actividades se refiere a otras actividades del mismo sistema, mientras que las dependencias con respecto al entorno se eliminan o se vuelven dependientes de disposiciones internas.[35] Las sociedades estratificadas exaltan su orden específicamente humano, se demarcan frente al mundo de los animales y de los hombres primitivos —aunque el *continuum* de sentido subyacente a la distinción arranca su fundamento del plano cosmológico religioso. La sociedad moderna (funcionalmente diferenciada) debe renunciar aun a esto, con la consecuencia de que ya no puede identificarse ni con las regiones ni con los hombres concretos con mente y cuerpo. El máximo de desigualdad interna y de autonomía de los sistemas parciales determina —al mismo tiempo— el máximo de diversidad entre sistema y entorno. Lo que es convincente ahora es tan sólo el fino lindero —imposible de cruzar operativamente— entre sistema y entorno. Lentamente se empieza a entender que esto no significa la independencia de la sociedad respecto de su entorno o su mayor dominio.

Después de todo esto, las formas de diferenciación son formas de integración de la sociedad. La sociedad no se integra en virtud de un imperativo de unidad ni mucho menos en virtud de la reformulación de su unidad como postulado: la integración se da en la forma de reconstrucción de su unidad

[35] Algunas veces este hecho se describió como creciente "insulation" del sistema de la sociedad. Por ejemplo, Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millenium B.C.*, Londres, 1972, en particular pp. 12ss.

como diferencia. La forma respectivamente dominante de diferenciación regula entonces el modo en que puede verse la unidad de la sociedad en la sociedad y las consecuencias que de allí se derivan sobre las restricciones de los grados de libertad de cada uno de los sistemas parciales. Mientras que con base en el concepto de integración propio de los clásicos la sociedad moderna debiera describirse como desintegrada —dado que en su interior ya no puede ponerse de acuerdo sobre un principio unitario sustancial cualquiera—, el aparato conceptual que aquí se propone lleva al diagnóstico opuesto. La sociedad moderna está hiperintegrada y, por tanto, amenazada. En la *autopoiesis* de los sistemas funcionales ha alcanzado ciertamente una estabilidad sin par —dado que aprueba todo lo que es compatible con esta *autopoiesis*. Al mismo tiempo, sin embargo, puede irritarse a través de sí misma en una medida que no tiene parangón en ninguna sociedad anterior. Un gran número de acoplamientos estructurales y operacionales aportan una recíproca irritación entre los sistemas parciales, y el sistema total ha renunciado a intervenir para regular todo lo que sucede —cosa que arranca su fundamento de la forma de diferenciación funcional.

III. Inclusión y exclusión

David Lockwood —en el contexto de un escepticismo generalizado con respecto a los alcances de la teoría de sistemas— ha propuesto distinguir entre integración sistémica e integración social.[36] En uno de los casos se trata de la cohesión interior de los sistemas diferenciados; en el otro, de la relación entre sistemas psíquicos (individuos) y sistemas sociales. La distinción seguramente es procedente aunque en la forma presentada no ha ido muy lejos. Ha logrado resaltar la distinción —pero no más.

[36] Véase "Social Integration and System Integration", en George K. Zollschan y Walter Hirsch (eds.), *Social Change: Explorations, Diagnoses and Conjectures* (1964), Nueva York, 1976, pp. 370-383. En forma aparentemente independiente, por lo menos sin citarlo, Jürgen Habermas también distingue entre integración social y sistémica (cf. *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo II, Frankfurt, 1981, p.179). Esta distinción en términos de la historia de la teoría se entiende sobre el trasfondo de las confusiones en la teoría general del sistema de la acción de Parsons —quien por un lado denomina a la "integration" como una función especial en el sistema de la acción; aunque por otro debe explicar también la cohesión de los diversos sistemas funcionales y, entre ellos, la cohesión del sistema personal y el sistema social. Aunque Parsons mismo distingue entre integración (como función especial) e interpenetración.

Nosotros hemos transferido el tema de la integración de los sistemas a la distinción de formas-de-diferenciación-de-los-sistemas; formas que en cada caso controlan las mutuas referencias entre los sistemas parciales y sus interdependencias. Reemplazamos el tema de la integración social por la distinción inclusión/exclusión. Con ello seguimos conservando a la "sociedad" como referencia sistémica. No se trata, pues, de acceso a las interacciones o a las organizaciones.[37]

Aquí también es posible enlazarse con una tradición sociológica. Parsons formó un concepto general de inclusión aprovechando los análisis que T.H. Marshall había presentado para el desarrollo de los derechos civiles.[38] Formalmente dice: "This refers to the pattern of action in question, or complex of such patterns, and the individuals and/or groups who act in accord with that pattern coming to be accepted in a status of more or less full membership in a wider solidary social system".[39] Parsons se interesa sobre todo por el proceso evolutivo de sustitución de las inclusiones en unidades cada vez más grandes y complejas —que él entiende como requisito evolutivo necesario de la diferenciación en aumento.[40] Las condiciones de la inclusión varían con la diferenciación de la sociedad. En la sociedad moderna deben preverse más posibilidades que en las sociedades tradicionales y ya no se pueden ordenar en forma jerárquica o lineal. Según esto, al parecer, la creciente complejidad de la sociedad (resultado en Parsons de la revolución política, de la revolución industrial y de la revolución pedagógica) disuelve también los patrones fijos clásicos de las inclusiones y las hace más individualizadas.

Con ello se tiene la impresión de que la sociedad ofrece posibilidades de inclusión a todos los seres humanos y la pregunta es tan sólo cómo se condicionan y qué tan favorables resultan. Lo cual quiere decir: cómo la igualdad (para todos) y la desigualdad resultan mediadas por el reconocimiento y el éxito.[41] De este modo la autoevaluación de la sociedad moderna se sigue del esquema igual/desigual; aunque la elaboración del concepto de inclusión deja

[37] *Vid.* para un análisis de inclusión referido a interacciones (bajo perspectivas completamente distintas): Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt, 1991, pp. 176ss.

[38] *Vid. Class, Citizenship, and Social Development*, Garden City, N. Y., 1964, especialmente el estudio "Citizenship and Social Class", pp. 65-122.

[39] Así Talcott Parsons, "Commentary on Clark", en Andrew Effrat (ed.), *Perspectives in Political Sociology*, Indianápolis (s.a.), pp. 299-308 (306).

[40] Véase *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N. J., 1971, pp. 11, 27, 88s., 92ss.

[41] Especialmente T. Parsons, "Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited", en *op. cit.* (1977), pp. 321-380.

mucho que desear. A Parsons le falta, ante todo —como es típico en su teoría—, considerar con suficiencia el caso negativo de las categorías. Por eso, nosotros formulamos el problema con ayuda de la distinción inclusión/exclusión.

Por consiguiente, la exclusión debe entenderse como forma cuyo lado interior (inclusión) se señala como oportunidad de que las personas se tomen en cuenta socialmente,[42] y cuyo lado exterior se mantiene sin señalar. Por tanto, hay inclusión sólo cuando la exclusión es posible. Únicamente la existencia de personas o grupos no integrables hace visible la cohesión social y hace posible especificar las condiciones para ello.[43] Pero también, en la medida en que las condiciones de inclusión se especifican como formas del orden social es posible denominar el caso opuesto de los excluidos. Este caso —en calidad de estructura contraria— carga de sentido y de fundamento a la forma del orden social. El ejemplo más claro lo constituyen los "intocables" de la jerarquía india de castas. No se trata de una casta particular ni de proletarios que no producen otra cosa que descendientes, ni de una capa inferior dispuesta para la explotación. Los intocables forman más bien —mediante preceptos y rituales de pureza— el correlato simbólico de la construcción del orden de las inclusiones. Por ello, no es necesario que se trate de un grupo grande; son suficientes ciertas cantidades para garantizar que los excluidos están presentes en todas partes y pongan de manifiesto la necesidad de los preceptos de pureza.

Por más diversamente que haya sido institucionalizada la forma inclusión/exclusión en distintos contextos históricos y culturales y que luego se la tenga por algo normal, aquí deben —en todo caso— observarse las premisas generales de nuestra teoría de los sistemas clausurados operativamente. Por eso, inclusión no significa que partes, procesos u operaciones aislados de un sistema ocurran en otro. Lo que más bien quiere indicarse es que el sistema sociedad predispone a las personas asignándoles lugares en cuyo marco pueden actuar de acuerdo a expectativas complementarias. De manera un tanto romántica podría decirse que, como individuos, se sienten en casa.

[42] "Personas" entendidas aquí —como en otras ocasiones— como marcas de identidad a las que uno se refiere en el proceso de la comunicación, a diferencia de los procesos celulares, orgánicos y psíquicos que respectivamente ocurren de hecho en el entorno. Véase Niklas Luhmann, "Die Form 'Person'", en *Soziale Welt* 42 (1991), pp.166-175. No se trata entonces de una incorporación en el sentido de mezclar tipos de *autopoiesis* totalmente heterogéneas, sino tan sólo de una interpenetración en el sentido de referir globalmente a procesos del entorno altamente complejos e incontrolables por aislado (simultáneamente actuales).

[43] Así, por ejemplo, Bronislaw Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, París, 1976. p.11.

Parsons considera la evolución sociocultural como un aumento de "adaptive upgrading", "differentiation", "inclusion" y "value generalization".[44] Sin querer impugnar razones de este tipo colocamos en el lugar de una concepción tan lineal la pregunta de cómo la variable inclusión/exclusión se enlaza con las formas de diferenciación de la sociedad. Visto de esta manera, las formas de diferenciación son reglas de repetición de las diferencias de inclusión/exclusión dentro de la sociedad, aunque a la vez son formas que presuponen el participar en la diferenciación misma y en sus reglas de inclusión —sin la posibilidad, a su vez, de quedar excluido de eso.

En sociedades segmentarias la inclusión es resultado de pertenecer a uno de los segmentos. Hay posibilidades reducidas de movilidad y mínima posibilidad de sobrevivir como individuo fuera de todo ordenamiento social.[45] La inclusión entonces está diferenciada segmentariamente y excluye la exclusión de manera más o menos efectiva. En las sociedades estratificadas la medida de la exclusión se traspasa a los estratos de las capas sociales. El *status* social se encuentra en el estrato al cual se pertenece. Mediante esto, la inclusión se diferencia. El ordenamiento de la inclusión/exclusión, no obstante, sigue sucediendo en el plano de la segmentación: es cosa de las familias, o bien (para los dependientes), de las casas familiares. De alguna manera, en algún lugar —ya sea por nacimiento o por admisión— se pertenece a una casa. La exclusión es posible por indigencia económica o por falta de oportunidades de casarse. Hay innumerables pordioseros. Además —según su situación de estrato— pueden los conventos, las 'profesiones indignas',[46] la marina de guerra o mercante reclutar su personal en el ámbito de la exclusión; y como última clientela están los barcos piratas del mundo de las islas centroamericanas. En la Edad Media y con más razón en la temprana Edad Moderna se trata con toda seguridad de un número de personas bastante considerable.[47] El ámbito de la exclusión se reconoce sobre todo por la ruptura de las expectativas de

[44] *Op. Cit.*, pp. 26ss.

[45] De todos modos hasta en la Islandia inhóspita se reportan posibilidades de larga supervivencia de criminales expulsados como ladrones en las partes montañosas de difícil acceso; probablemente había suficientes borregos.

[46] Véase para esto Werner Danckert, *Unehrliche Leute: Die verfemten Berufe*, Berna, 1963.

[47] Eso indica además las congregaciones de mendicantes casi gremiales en la China. Para Europa véase por ejemplo Christian Paultre, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien régime*, París, 1906, reedición de Ginebra, 1975; Geremek, *op. cit.*; John Pound, *Poverty and Vagrancy in Tudor England*, Londres, 1971; Ernst Schubert, "Mobilität ohne Chance: Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes", en Winfried Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, Munich, 1988, pp. 113-164; así como para las condiciones muy especiales en España, como resultado

reciprocidad. Sólo artificialmente —es decir, mediante obligaciones religiosas y perspectivas de salvación del alma— puede lograrse solidaridad con los excluidos; y en dirección opuesta, los excluidos se motivan para todo tipo de trucos y engaños cuya observación entra en la literatura bajo la forma de la simulación (y la disimulación) y en una desconfianza difundida por la imprenta frente a la mera apariencia.[48] Lo cual, al principio, sólo puede reforzar la impresión de que la gente sin estamento social y sin disciplina, sin amo y sin casa representa una amenaza para la sociedad. Resulta de ahí en la incipiente Edad Moderna un problema político de las ciudades y de los Estados territoriales casi irresoluble. Como se sabe, se trató de reaccionar ante esto con la organización del trabajo. El patrón básico, sin embargo, permanece: la diferenciación-de-los-sistemas en el ámbito de la inclusión abastece de diferencias. Lo que con ello no puede aprehenderse queda como remanente indiferenciado.

No obstante —con todas sus complicaciones—, este orden produce el efecto de que la diferenciación de las familias por estratos controla la situación. La estratificación regula aun el envío explícito —o simplemente impensado— de personas sin familia o sin presupuesto a los sitios de refugio; y una interpretación de índole religiosa, o bien referida a la organización del trabajo, hace que el orden social no se ponga en duda a pesar de sus efectos de exclusión. Mientras que en las sociedades tribales simples se puede —en caso de exclusión— evitar todo contacto expulsándolos o autorizando darles muerte, éste no es el caso en las altas culturas una vez que se ha llegado a la formación de las ciudades y al dominio de la nobleza. La diferencia inclusión/exclusión ahora se reconstruye *al interior de la sociedad*. Para la cohesión social se está sujeto a la vida sedentaria y a la interacción con el fin de formar expectativas seguras; aunque esto requiere exclusiones que dentro de la sociedad no pueden ignorarse y no pueden excluirse totalmente de la comunicación marginal. En parte es en este ámbito de donde se recluta; en parte, el desplazamiento, la vagancia, el peregrinaje tienen funciones sociales y no pueden *eo ipso* tomarse como indicadores de la exclusión. Los artesanos ambulantes no son caso de exclusión sino de crecimiento del mercado de trabajo bajo una alta diferenciación de los oficios y de los gremios. Junto a esto aumenta la categorización aun en el ámbito de la exclusión.

---

de una política de exclusión determinada por la religión: Augustin Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, París, 1983.

[48] *Vid.* especialmente para esto y respecto a las premisas de comprender el teatro de escenario, Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought 1550-1750*, Cambridge, Ingl., 1986, especialmente pp. 57ss.

Asimismo, desde la cristianización del Imperio romano existe —además de las regulaciones de inclusión/exclusión ancladas en el sistema estratificado de casas familiares— un mecanismo legal de exclusión por causas religiosas. En los primeros párrafos del códice justiniano (C 1.1.1.) se define exactamente quién está autorizado para llevar el nombre de cristiano católico. Todos los herejes se toman por dementes o por insensatos y se les declara la ignominia (infamia). Si bien la ley concede a Dios la preferencia en su trato (*divina primum indicta*), pero dado que esto aparentemente no funciona de manera suficientemente fidedigna, se interponen reglamentos secundarios apoyados en los medios de la ley imperial (*post etiam motus nostri*, *quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos*). Luego del desplome del poder imperial, la Iglesia misma —jurídicamente bien organizada— se encarga de las decisiones sobre la "excomunión" con graves consecuencias mundanas. La exclusión religiosa —fácil de evitar en la conducción normal de la vida— pone entonces la condición-marco con la cual se puede manejar "cristianamente" la inclusión/exclusión interna a la sociedad que tiene efectos prácticos.

El paso a la diferenciación funcional aprovecha esta relevancia intrasocial de la distinción inclusión/exclusión junto con las distinciones elaboradas en el ámbito de la vida no-sedentaria; aunque va mucho más allá y desencadena cambios cuya magnitud apenas hoy día se llega a percibir. Como en toda forma de diferenciación, la regulación de la inclusión se deja en manos de los sistemas parciales. Aunque esto ahora significa que los individuos concretos ya no pueden ser ubicados concretamente. Deben poder participar en todos los sistemas funcionales dependiendo de en qué ámbito funcional y bajo qué código se introduce su comunicación. El puro dar sentido a determinadas comunicaciones, el sólo hecho de tratarse de un pago o pretender influenciar una decisión en las dependencias públicas o establecer la pregunta de qué es conforme a derecho y qué no lo es en un determinado caso, todo ello somete a la comunicación a un sistema funcional determinado. Los individuos deben poder participar en todas estas comunicaciones; por eso, de manera correspondiente, sus acoplamientos con los sistemas funcionales cambian de momento a momento. La sociedad, en consecuencia, ya no les ofrece un *status* social mediante el que se defina a un tiempo lo que el individuo particular "es" de acuerdo a su origen y calidad. Hace depender la inclusión de oportunidades de comunicación altamente diferenciadas, las cuales ya no pueden coordinarse entre sí de manera segura ni mucho menos duradera. En principio cada cual debe ser sujeto de derecho y disponer de ingresos suficientes para poder participar en la economía. Cada cual participando en las elecciones políticas debe poder reaccionar a sus experiencias con la política. Cada cual —hasta donde dé— debe cursar al menos los grados elementales en las

escuelas. Cada cual tiene el derecho a un mínimo de beneficios sociales, al servicio de salud, a una sepultura legal. Cada cual puede casarse sin necesidad de autorizaciones. Cada cual puede elegir una confesión religiosa —o renunciar a ella. Y si alguien no aprovecha sus oportunidades de participar en las inclusiones, esto se le atribuye individualmente. De esta manera la sociedad moderna se ahorra —al menos por lo pronto— el percibir el otro lado de la forma (la exclusión) como fenómeno socioestructural.

Cuando a partir de esto se concibe la inclusión sin la exclusión (inclusión 'del' ser humano en 'la' sociedad), se hace necesaria una lógica totalitaria, que reemplaza la vieja lógica de divisiones según los géneros y las especies (tal como griegos y bárbaros).[49]

La lógica totalitaria exige la eliminación del opuesto. Reclama elaboración de uniformidad. Apenas ahora todos los seres humanos devienen seres humanos —dotados de derechos humanos y provistos de oportunidades. Tal lógica totalitaria parece desembocar en una lógica del tiempo. No se pueden ignorar las diferencias en la condiciones de vida, pero sí postergarse como problema temporal. Por una parte se ponen las esperanzas en desarrollos dialécticos con eventuales ayudas revolucionarias; por otra, se pone el esfuerzo en el crecimiento considerando que una mayor cantidad debería facilitar mejores distribuciones, o se refuerza el empeño por la "ayuda al desarrollo" o la "ayuda social" para hacer posible que los rezagados puedan recuperar algo. Dentro de la lógica totalitaria de inclusión, las exclusiones se hacen notar como problemas 'remanentes' —problemas que se categorizan de manera tal que no ponga en duda la lógica totalitaria.[50]

El nuevo orden de las inclusiones lleva a un cambio dramático en la autocomprensión de los individuos. En el viejo mundo la inclusión se concretaba mediante la posición social cuyas condiciones normativas entonces no ofrecían otra posibilidad que la de hacer más o menos justicia a las expectativas. No se estaba involucrado en situaciones donde debiera explicarse quién se es. En la capa social superior bastaba mencionar el nombre; y en las bajas, se le conocía en el lugar donde vivía. Conducir la vida de manera apropiada podía llegar a ser problema, y a este respecto cada cual debía confesarse. Todo esto, sin embargo, no en último lugar, se sabía por la institución pública de la confesión. Por lo menos no había que contar con situaciones en las que la existencia

[49] Véase para eso Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, pp. 69ss.

[50] La carrera semántica de "conceptos de remanencia" (por ejemplo "riesgo remanente") en los últimos tiempos merecería una investigación especial. Se debe a una carencia de reflexión de la diferencia respecto a la cual el remanente es remanente.

misma se basara en la apariencia. La tematización de la apariencia, de la calidad simulada y de la hipocresía (*hypocrisy*) sucede apenas en el siglo XVI —y sobre todo en el XVII— estimulada en la literatura por el teatro, por el mercado que penetra toda la economía y por los mecanismos promotores del centralismo de las cortes. A partir del Quijote, la novela es la que se encarga de reflexionar la situación que de allí se deriva. El individuo conduce su vida según la medida de su lectura; logra inclusión en tanto copia lo leído.[51]

Hoy día son más bien típicas las situaciones en donde debe explicarse quién se es, en donde deben emitirse señales de prueba para ver hasta qué grado otros son capaces de evaluar con quién están tratando. Por eso se necesita "formación" o señales que remiten al patrimonio del cual se dispone. Por eso la "identidad" y la "autorrealización" se vuelven problema. Por eso la literatura distingue entre existencia corporal (y psíquica) e "identidad social". Por eso no puede *saberse* quién se es —sino que debe averiguarse si las proyecciones propias encuentran reconocimiento. Y, por eso, se buscan y se aprecian las relaciones sociales de intimidad donde se es conocido y aceptado por entero con sus aficiones y sus debilidades.

Volveremos en el capítulo 5 a los cambios correspondientes en la semántica que se ocupa de la posición del individuo en la sociedad. Aquí sólo debe observarse que la semántica, la memoria oficial de la sociedad —por así decirlo, tematiza las condiciones de inclusión y presenta las exclusiones a lo sumo como ejemplos de advertencia, aunque sin describirlas con el correspondiente esmero como parte de la realidad societal. Lo cual se advierte aún hoy día en la marcada negligencia por esta distinción de inclusión/exclusión en la teoría sociológica.

En el viejo orden se concibe al ser humano como esencia social, y al "privatus" —consecuentemente— como "inordinatus", es decir, como ámbito de exclusión. Como ser humano (por lo menos como cristiano) se tiene alma y se está provisto de razón —a diferencia de otros seres vivos. Éstos son atributos que sobrepasan todas las diferenciaciones y que lo facultan para reconocer su *status* social como su naturaleza determinada por nacimiento —lo cual permite esperar en el más allá una justicia de compensación. En la primera mitad del siglo XVIII esta semántica se reemplaza por una metafísica —funcionalmente equivalente— de la felicidad.[52] La inclusión societal con ello —a

[51] *Vid.* con respecto a esto Hans-Georg Pott, *Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität*, Munich, 1995.

[52] Cf. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, 1960; o como prueba particular típica el capítulo "Conversation avec un laboureur" en Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être : Ouvrage de sentiment*, Londres-París, 1758, pp. 119ss., que a través de las oportunidades de felicidad

pesar de todas las diferencias en su realización— está asegurada de antemano por la creación y por la naturaleza. Y como esto es así gracias a la naturaleza del ser humano, también es posible hacer los reclamos correspondientes. El individuo no puede poner de excusa no ser capaz de ello.

En el siglo XVIII la función de la semántica de inclusión se retoma por el postulado de los derechos humanos. Se dirigen contra las viejas diferenciaciones y, a la vez, con ello se recapitulan las condiciones de inclusión de todos los sistemas funcionales; un nuevo principio humano "neutral" con respecto a las diferencias se incorpora. Ahora es la igualdad y la libertad —puesto que todas las limitaciones y las desigualdades se determinan únicamente por los códigos y los programas de los sistemas particulares (encargados de una función), y porque para eso ya no existen directivas de la sociedad total.[53] Probablemente también porque ya nadie puede de antemano decirle al otro para qué sirve finalmente su actuar. También aquí la exclusión —el otro lado de la forma— se arrastra sin iluminarse. Si se sigue la ideología de los derechos humanos, el único problema de la modernidad parece residir en que estos derechos no se realizan todavía de manera suficiente y sobre todo no en todos los lugares del globo terrestre. Pero la dureza de las condiciones de vida en los reclusorios y en las casas de trabajo del siglo XVIII (el rápido aumento de la legislación penal y de las penas de muerte), contrastan de manera particular con el estado de ánimo de los ilustradores y los moralistas. Se advierte con claridad que esta combinación de extremos sólo puede ser solución transitoria.

Al mismo tiempo, razones de exclusión y semánticas normativas se desacoplan. Ahora ni las herejías religiosas ni las infracciones legales (ni cualquier otro tipo de desviaciones) llevan a la exclusión de la sociedad. La sociedad se sobrecarga a sí misma con este problema. Los siglos XVIII y XIX conocen todavía soluciones mixtas: se amplía el campo de los actos delictivos,[54] se elabora un diagnóstico para las patologías y se ejecuta o exporta a los delin-

de un trabajador campesino estimula a las capas sociales altas a reflexionar sobre sus propias posibilidades de ser felices. O con una voz de Inglaterra: Alexander Pope, *Essay on Man* (citado según: *The Poems of Alexander Pope*, tomo III, Londres, 1950, Epistel 3, 50-52: "Some are, and must be, greater than the rest more rich, more wise; but who infers from hence that such are happier shocks all common sense".

[53] Para esto también: Niklas Luhmann, "Die Homogenisierung des Anfangs: Zur Ausdifferenzierung der Schulerziehung", en Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr (eds.), *Zwischen Anfang und Ende: Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt, 1990, pp. 73-111.

[54] Particularmente drástico en Inglaterra. *Vid.* para eso David Lieberman, *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century England*, Cambridge, Ingl., 1989.

cuentes.[55] La tendencia es a considerar las desviaciones de las normas —en vista de criterios que requieren más y más legitimación— como problema interno de la sociedad; sobre todo considerarlas como problemas terapéuticos y de control de las consecuencias, y dejar que la exclusión suceda como hecho normativamente injustificable.

Una excepción notable de este no-reflexionar la exclusión se halla en el calvinismo y, en conexión con ello, en la ideología racial de Sudáfrica.[56] Mundialmente estas ideas se consideran obsoletas tanto en sus connotaciones religiosas como políticas, y actualmente se abandonan por la presión de los postulados de los derechos humanos. Pero con ello, el problema de la exclusión en lugar de resolverse más bien se oculta. Seguramente ya no puede *formularse* como diferencia original de justos/condenados, pero difícilmente puede negarse su existencia como problema estructural, precisamente de la sociedad moderna. Cualquiera mirada imparcial a regiones de la sociedad del mundo —que eufemísticamente se designan como países en desarrollo— puede convencernos de ello, y esto aun en condiciones de industrialización avanzada como lo muestra el caso de Brasil.

La idealización del postulado de inclusión total de todos los seres humanos en la sociedad encubre graves problemas. Con la diferenciación funcional del sistema de la sociedad, la regulación de las relaciones de inclusión/exclusión pasa a los sistemas funcionales; ya no existe instancia central alguna (aunque guste a la política verse en esa función) que supervise a este respecto a los sistemas parciales. Si el individuo quiere saber si dispone de dinero, y de cuánto, es algo que se decide en el sistema económico. Qué exigencias jurídicas y con qué éxito se pueden validar, es asunto del sistema del derecho. Qué se toma por obra de arte, se decide en el sistema del arte; y el sistema de la religión establece las condiciones bajo las cuales el individuo puede reasumirse como religioso. De qué dispone el particular como saber científico y en qué formas (por ejemplo, en forma de tabletas), es resultado de los programas y de los éxitos del sistema de la ciencia. Puesto que la participación es posible bajo todas estas condiciones, puede despertarse la ilusión de un estado de inclusión nunca antes logrado. Aunque de facto ésta no es una cuestión de un más o menos o de la discrepancia inevitable entre expectativas y realidad. Más bien, en los márgenes de los sistemas se generan efectos de exclusión que en este

[55] A esta época se refieren los trabajos de Michel Foucault. Véase la traducción alemana de *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt, 1969; *Die Geburt der Klinik*, Munich, 1973; *Überwachen und Strafen*, Frankfurt, 1976.

[56] Véase para eso el análisis de Jan J. Loubser, "Calvinism, Equality, and Inclusion: The Case of Africaner Calvinism", en N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, 1968, pp. 363-383.

nivel conducen a una integración negativa de la sociedad. Ya que la exclusión real de un sistema (sin trabajo, sin ingresos monetarios, sin papeles, sin relaciones íntimas estables, sin acceso a contratos y a una protección jurídica garantizada por la corte, sin posibilidad de distinguir campañas políticas electorales de acontecimientos carnavalescos; con analfabetismo y con suministro insuficiente de medicinas y alimentos) reduce lo que en los otros sistemas puede lograrse, además de definir más o menos a buena parte de la población —la cual por su hábitat se halla separada y por eso mismo vuelta invisible.

Los sociólogos (prendados de sus propias obcecaciones) tienden típicamente a definir este problema —en donde grandes partes de la población (si no es que la mayoría) quedan excluidas de participar en los sistemas funcionales—, como si se tratara de un problema de dominio de clase o de estratificación social. Pero al igual que la semántica de los derechos humanos, esto todavía presenta el problema en forma inofensiva y, en última instancia, conduce a lamentos interminables y sin destinatario. La estratificación tuvo sus propios mecanismos de inclusión y exclusión y pudo —mediante una inclusión diferente aunque muy amplia y aceptada— marginalizar el problema de la exclusión que siempre merodeaba alrededor de desterrados, mendicantes, vagabundos, clérigos sin oficio o soldados desertores. Por el solo hecho cuantitativo, los problemas de exclusión en la actualidad tienen un peso distinto. Tienen también otra estructura. Son consecuencias directas de la diferenciación por funciones del sistema de la sociedad en tanto se basan en formas funcionalmente específicas de refuerzo de la desviación mediante el *feedback* positivo, y también por el hecho de que la dependencia múltiple de los sistemas funcionales refuerza el efecto de exclusión. Quien no tiene dirección tampoco puede inscribirse en las escuelas (India). Quien no sabe leer ni escribir tiene pocas posibilidades en el mercado laboral, y se discute seriamente (Brasil) si no debe ser excluido del derecho político de votar. Quien no encuentra más posibilidad que la de refugiarse en el terreno ocupado ilegalmente de las favelas no cuenta —cuando las cosas se ponen serias— con protección legal, aunque el propietario de este tipo de terrenos tampoco puede imponer sus derechos si su desalojo forzado genera demasiada turbulencia política. Los ejemplos pueden multiplicarse y establecen nexos que atraviesan todos los sistemas funcionales. *La exclusión integra con mucha más fuerza que la inclusión* —integración entendida en el sentido del concepto anteriormente definido: como limitación del grado de libertad de las selecciones. En consecuencia, la sociedad está —exactamente al revés de lo que sucede en el régimen de la estratificación— *más integrada en sus capas inferiores que en las superiores*. Sólo 'abajo' puede prescindir de los grados de libertad. Su orden —por el contrario— se basa en la desintegración, en el desacoplamiento de los sistemas

funcionales. Ésta podría ser también la causa de que la estratificación ya no significa nada para el orden social sino únicamente para formar historias de vida individuales.

El abundante material disponible sugiere la consecuencia de que la variable inclusión/exclusión en algunas regiones del globo terrestre esté a punto de tomar el papel de meta-diferencia para mediatizar los códigos de los sistemas funcionales. Si la distinción válido/inválido (jurídicamente) tiene consecuencia alguna y si se maneja de acuerdo con los programas internos del derecho, depende en primer lugar de una filtración previa de inclusión/exclusión; no sólo en el sentido de que los excluidos están también excluidos del derecho, sino en el sentido de que otros —especialmente la política, la burocracia, la policía y ni qué decir de los militares— decidan a discreción si obedecen o no la ley.[57] Aunque esto no lleva a la eliminación total de la *autopoiesis* del derecho (impensable en las condiciones presentes), sí conduce a una inseguridad considerable de las expectativas y a un continuo orientarse también por otros factores. Algo parecido es válido para el código gobierno/oposición del sistema político sobre el cual no se decide (o no exclusivamente) en las elecciones políticas. Y también para un gran número de fuentes de ingreso independientes del mercado —o para las posibilidades de asegurar el patrimonio en vista de la inflación, que dependen también de la diferencia inclusión/exclusión; con la consecuencia de que aun una política antiinflacionaria bien diseñada muchas veces queda sin efecto porque las actitudes frente a la economía no pueden regularse a través del mercado ni interviniendo sus parámetros.

Mientras que en el ámbito de la inclusión los seres humanos cuentan como personas, en el de la exclusión parecen importar únicamente como cuerpos. Los mecanismos simbióticos de los medios de comunicación pierden su ordenamiento específico. La violencia física —la sexualidad, la satisfacción elemental e impulsiva de las necesidades— se liberan y se vuelven inmediatamente relevantes sin pasar por la civilización de las recursiones simbólicas; expectativas sociales más pretenciosas ya no pueden enlazarse. Se orienta por horizontes de tiempo de corto alcance, por la inmediatez de las situaciones, por la observación de los cuerpos. Esto significa también que se trastornan las expectativas de reciprocidad (que desde siempre han sido válidas en el ámbito de la inclusión y que sirven para expandir el tiempo) hasta

[57] Para eso, con mucho material del Brasil, Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlín, 1992. También Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko*, Tubinga, 1976 —en castellano ver el capítulo 1º—.

llegar a la desintegración de los lazos familiares. Esto puede recordar lejanamente un orden muy antiguo. Pero de hecho es, hoy día, efecto colateral de la sociedad funcionalmente diferenciada, e irrita principalmente porque con ello las pretensiones de competencia universal en toda la sociedad de los sistemas funcionales se ponen al descubierto de manera notoria en sus limitaciones. No es posible esperar la solución de este problema dentro de los sistemas de función particulares —porque, por un lado, la inclusión es sólo concebible en el marco de posible exclusión y, por otro, porque el problema de la amplificación recíproca de las exclusiones no puede atribuirse a un único sistema funcional. Más bien habría que contar con la formación de un nuevo sistema secundario de funciones que se ocupe de los efectos de exclusión de la diferenciación funcional —ya sea en el plano de la ayuda social o en el de la ayuda para el desarrollo.[58] Aunque estos esfuerzos dependen tan fuertemente de los recursos —desde un punto de vista económico, político e inclusive religioso— que puede dudarse si para eso se ha formado ya un subsistema societal o si no se trata más bien de intentos muy dispersos en el plano de las interacciones y de las organizaciones. Lo que claramente se percibe es que ya no se trata de *caritas* o de beneficencia en el sentido de la tradición, sino de intentos de cambios *estructurales* (palabra clave: autoayuda). Quizá estemos contemplando aquí el surgimiento de un sistema funcional.

La improbabilidad evolutiva y la precariedad de una forma de diferenciación de la sociedad se muestra entre otras cosas (así pueden resumirse estas deliberaciones) en cómo se las arregla con la diferencia inclusión/exclusión y cómo aprovecha sus propias formas para estabilizar una inclusión diferente, poco integrada. No por último se trata de cómo poder evitar el retroacoplamiento del ámbito de la exclusión en el ámbito de la inclusión, o cómo poder encauzarla en una tendencia normal evolutiva en el *structural drift* de los sistemas parciales.

IV. Sociedades segmentarias

Disponemos de información insuficiente sobre las sociedades primitivas, arcaicas. Nuestros conocimientos sobre las sociedades tribales (o segmentarias) se derivan esencialmente de los territorios colonizados o de las zonas que, de

[58] Así Dirk Baecker, "Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft", en *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1994), pp. 93-110; Peter Fuchs y Dietrich Schneider, "Das Hauptmann-von Köpenick-Syndrom: Überlegungen zur Zukunft funktionaler Differenzierung", en *Soziale Systeme* I (1995), pp. 203-224.

alguna manera, fueron influenciadas por las altas culturas.[59] Se puede asumir con seguridad que la diferenciación segmentaria no debió haber sido la forma inicial de vida en común entre los seres humanos, y que no predomina sin excepciones en la historia que alcanzamos a divisar. Se trata de una adquisición evolutiva de tipo particular con la cual se afirma el primado de una determinada forma de diferenciación de los sistemas.

La diferenciación segmentaria surge por el hecho de que la sociedad se articula en sistemas parciales —en principio igualitarios— que forman recíprocamente entornos unos de otros. Esto presupone, de alguna manera, la constitución de familias. La familia constituye una unidad *artificial* por encima de las diferencias *naturales* de edad y sexo —incorporando precisamente dichas diferencias. Antes de existir familias existe sociedad; es la familia la que se constituye como forma de diferenciación de la sociedad y no al revés: la sociedad que se compone de familias.

Para que esto sea posible es suficiente —de la manera más simple— un sistema formado en dos planos: las familias que habitan separadamente y la sociedad, que en este caso se designa también como horda. Para la constitución del sistema y para su reproducción bastan simples procesos demográficos. Si por el aumento de población se generan demasiados seres humanos, el sistema se reproduce tanto por secesión como por migración.[60] Estas formas —ante las catástrofes que amenazan la supervivencia— pueden reconstruirse sin dificultad, y esto constituye una especie de garantía de reproducción para sociedades que disponen de capacidades limitadas de resistencia y de dominio de la naturaleza. Unidades más grandes, que ya están construidas en tres planos (familias, poblados, tribus) pueden elegir entre definir sus unidades con base en el parentesco o esencialmente con base en el espacio habitado. Todo intento de reducir la segmentación a uno solo de estos principios puede tomarse como fracaso.[61] Con preferencia se dan las formas mixtas y correspondientemente se

[59] La excepción más importante es Nueva Guinea. Cf. principalmente Fredrik Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo, 1975.

[60] Esto presupone, naturalmente, que las condiciones ecológicas pueden soportar el incremento, es decir, que haya suficiente tierra. Sin embargo, de allí no se sigue que las limitaciones ecológicas sean la única razón del surgimiento de sistemas más grandes con las correspondientes consecuencias: formación de jerarquías, división de roles, ritualizaciones. Debe haber también para ello razones estructurales: por ejemplo, mejor procuramiento de información y distribución del riesgo en las sociedades de caza.

[61] Cf. Isaac Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies* (Londres, 1956), reimpresión de 1963, pp. 2ss. Para las recientes controversias sobre cuestiones de delimitación, cf. Richard B. Lee, “Kung Spatial Organization: An Ecological and Historical Perspective”, en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neighbors*, Cambridge, Mass., 1976, pp. 73-97.

encuentra el culto a los ancestros y el culto a la tierra, así como mayor movilidad espacial de los grupos de parentesco o mayor movilidad de parentesco en la forma, por ejemplo, de adopción o cesión del nombre —según sea el predominio del principio territorial o del principio de ascendencia. Dado que el parentesco (a diferencia de la residencia fáctica) puede manipularse simbólicamente, las combinaciones resultan fáciles; y también —después de un tiempo— los descendientes de inmigrantes pueden integrarse ficticiamente al grupo de la parentela. Lo que allí permanece constante es la diferenciación segmentaria, y el linaje —en la medida en que se aleja de la familia que vive en comunidad— no es más que una construcción simbólica sobre la pertenencia/no-pertenencia a los segmentos de la sociedad.

La diferenciación segmentaria presupone que la posición de los individuos en el orden social está adscrita de manera fija y no puede alterarse por el logro.[62] Ésta es la base de la multiplicación de las unidades sociales, que sin duda alguna pueden siempre asignarse a individuos. No obstante, existen también —en este marco— diferencias de prestigio individual y hasta cambio de pertenencia a un clan o a una familia mediante adopción. Se excluye, sin embargo, la integración de los individuos bajo la forma de hacer carrera. El *status* adscrito de manera fija es, más bien, la precondición de todas las demás elaboraciones —simetrías y asimetrías, oposiciones dualistas, funciones rituales, así como de todos los posibles añadidos suntuosos que de esta manera mantienen un nexo fijo con los individuos. "Ascribed status" es la regla de un orden en el cual la gente se conoce.

La diferenciación segmentaria debe haber sido con toda seguridad una precondición para el paso hacia una agricultura regularmente laborada, o sea, para la así llamada revolución neolítica. Este cambio —tal vez el más importante en la historia de la humanidad— acontece "equifinalmente" en muchos puntos del globo terráqueo. Las causas de este paso de una vida en abundancia hacia una vida de trabajo y riesgo no se conocen; difícilmente puede suponerse que la oportunidad de alimentar a más gente haya servido de 'atractor'. En sociedades sin formación evidente de familias se encuentra ya una especie de cultivo de hortalizas; pero una agricultura a gran escala presupone que la división de la tierra y del trabajo, se puede apoyar en las correspondientes estructuras sociales. No es sino con el trabajo forzado políticamente en socieda-

[62] Estamos utilizando aquí la conocida distinción entre *ascribed/achieved status* de Ralph Linton, *The Study of Man: An Introduction*, Nueva York, 1936. Parsons lo retituló como *quality/performance*. Las dos denominaciones se malogran terminológicamente porque obviamente también un *status* logrado se asigna, es decir, aparece como cualidad de la persona. La falta de claridad encubre la carencia de explicación teórica.

des posteriores que esto se hace, en parte, de nuevo independiente[63] —aunque para ello se requiere producción agrícola de excedentes.

El proceso de diferenciación segmentaria puede aplicarse a su mismo resultado, es decir, puede repetirse de manera recursiva. De esta manera, sobre las familias y los asentamientos se forman las tribus y eventualmente las asociaciones de tribus. Cuando el crecimiento se orienta en esta dirección —lo cual puede incluir, finalmente, varios centenares de miles de personas—, se reduce la densidad de la comunicación de la correspondiente unidad omnicomprensiva. Al final, sólo opera ocasionalmente, motivada ante todo por conflictos entre las subunidades, y para lo demás sólo se halla presente como símbolo. De la satisfacción de todas las necesidades normales de la vida cotidiana y del mantenimiento de la cooperación con los vecinos, se encargan —tal como antes— las unidades más pequeñas. Esto tiene la ventaja de que también las asociaciones grandes pueden ser descritas con el modelo de la diferencia —percibido de manera cotidiana— de las unidades más pequeñas. Pueden tener un nombre y un mito originario que remiten a la tierra o a los antepasados. Una autodescripción estructural del sistema de la sociedad que vaya más allá resulta superflua, en vista de la mera repetición del principio diferenciador. En los agregados más grandes, el principio del orden no cambia. Correspondientemente disminuyen las funciones de las asociaciones a medida de su extensión. En el caso límite, la "tribu" no es más que el ámbito omniabarcador de las posibilidades de entenderse lingüísticamente.[64] Las denominaciones étnicas son imprecisas y oscilantes.[65] En situaciones críticas la sociedad puede renunciar a las concentraciones de gran formato y reducirse a un tamaño más pequeño sin perder su capacidad de supervivencia; así como también puede soportar la pérdida de muchos de sus segmentos a causa de hambrunas catastróficas, aniquilamiento bélico o secesión. Los que quedan siempre tienen la posibilidad de volver a comenzar casi sin presupuestos.[66] Para indicar

[63] *Vid.* Stanley H. Udy, *op. cit.*

[64] Véase para un caso de este tipo, Alfred R. Radcliffe-Brown, "The Social Organization of Australian Tribes", en *Oceanía* 1 (1930-31), pp. 34-63, 206-256, 322-343, 426-456.

[65] Es un problema que interesa esencialmente a los etnólogos. Véase Raoul Naroll, "On Ethnic Unit Classification", en *Current Anthropology* 5 (1964), pp. 283-291; Michael Moerman, "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?", en *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 1215-1230; Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, Nueva York, 1967, pp. 154ss.

[66] Cf. Schapera, *op. cit.* (1963), pp. 153ss. 175ss., 200s.; David Easton, "Political Anthropology", en Bernard J. Siegel (ed.), *Biannual Review of Anthropology*, 1959, pp. 210-262 (232ss.); Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", en *American Anthropologist* 63 (1961), pp. 322-345. Cabe notar

esta estructura y para distinguirla de las jerarquías, Southall acuñó el concepto de estructura "piramidal" de la sociedad.[67]

Las asociaciones mayores tienen ante todo la función de organizar (o debilitar) el apoyo en caso de conflictos. Las expectativas normativas son, entonces, expectativas contrafácticas: no se amoldan a los eventuales desengaños, sino persisten.[68] Lo cual casi no es posible sin la perspectiva de apoyo en caso de conflicto. Sin embargo, este enlace de la normatividad de las expectativas a perspectivas de apoyo limita muy estrechamente la especificación de las expectativas y, con ello, la formación del derecho. Porque: ¿cómo podría esperarse por parte de los otros la disposición de prestar apoyo a expectativas altamente específicas y a situaciones respectivamente poco frecuentes? Eso exige, por un lado, generalizar el sentido de las expectativas y, por otro, desarrollar motivos para el apoyo entre los no implicados. Esto último sucede apelando a la solidaridad de grupo y extendiéndola a través del tinglado piramidal de la sociedad antes descrito.[69] Aunque con ello la evolución —al normalizar lo improbable que ya no es capaz de más evoluciones— se mete en un callejón sin salida. Porque este orden de la disposición al apoyo está diseñado más bien para la conciliación de conflictos que para la evolución del derecho; es decir, se ocupa más de las consecuencias inmediatas de la conciliación que de las de largo plazo, y entonces a su vez bloquea —por intereses particulares e indiferencia de aquellos que tienen obligación de apoyar— la especificación de las expectativas normativas. Únicamente queda otro camino para salir del atolladero: organizar el apoyo político de las expectativas-de-derecho contrariadas.

Parece que esta dificultad de la construcción de normas de derecho —en la forma de reglas de decisión estables— tiene que ver con la utilización multifuncional de las instituciones existentes. Multifuncionalidad significa: colaboración en situaciones enteramente distintas. Lo cual, a su vez, impide la universalización y la especificación de las características que definen estas situaciones. Las características de las situaciones dominan las vivencias y el recuerdo. Los casos resultan entonces tan diversos que no se podrán abstraer

---

que la antropología política se ha dedicado especialmente a este fenómeno, porque busca los antecedentes del Estado moderno y nunca ha logrado encontrarlos.

[67] Véase Aidan W. Southall, *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge, o. J.

[68] Podría decirse: que *deben* mantenerse, si se toma en cuenta que el esperar normativo, a su vez se espera normativamente.

[69] Una alternativa es dicotomizar una tribu en partes iguales, cuya diferencia estructura el conflicto. Véase a modo de ejemplo: P.H. Gulliver, "Structural Dichotomy and Jural Conflict Among the Arusha of Northern Tanganyika", en *Africa* 31 (1961). pp. 19-35.

reglas de decisión generalizadas. En tal caso ya ni siquiera aquellas estructuras que dominan la diferenciación de la sociedad (*i.e.*, la descendencia) se pueden traducir en determinación estable de posiciones de derecho.[70] La razón de ello de ninguna manera reside en la "insuficiencia" de los procedimientos dirigidos principalmente a la solución oportunista de los conflictos. Más bien, son precisamente estos procedimientos los adecuados para una sociedad que, en razón de las contextualizaciones multifuncionales, no es capaz de elaborar reglas de decisión estructuralmente idóneas. El camino hacia la diferenciación de un sistema de derecho está bloqueado y es improbable —como también toda evolución futura.

La dificultad para abstraer reglas y para distinguir entre reglas y acciones es parte de una condición mucho más general de la comunicación. Mientras no se cuenta con escritura, toda comunicación debe llevarse a cabo entre presentes. La comunicación puede apoyarse en características de la situación visibles y usuales para todos los presentes y, por lo tanto, no tienen por qué mencionarse explícitamente; es más, no pueden mencionarse porque eso no aportaría ninguna información y por lo mismo se reconocería como algo superfluo. Se utilizan formas de expresión que —como dicen los lingüistas— están entremezcladas con "indexical expressions"[71] —lo cual ahorra y evita las generalizaciones. Las situaciones —que se experimentan unas tras otras— son en cada caso comprensibles como tales por todos. Los esquemas (o "scripts") pueden variar de situación a situación sin que a ello se vincule experimentar inconsistencias.[72]

También las sociedades segmentarias muestran tendencias hacia el aumento de complejidad propia. Aunque se orientan hacia una dirección distinta. La imagen aquí presentada de que estas sociedades sólo consideran distinciones referidas al tamaño y al principio sobre el cual se fundan (parentesco, territorio), se hace mucho más compleja apenas se toman en cuenta otras diferenciaciones subordinadas. Puede tratarse, por ejemplo, del marco de restricciones

[70] Véase para eso Sally Falk Moore, "Descent and Legal Position", en Laura Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago, 1969, pp. 374-400, en especial la fundamentación en p. 376.

[71] Para el origen de este concepto cf. Charless Peirce en varias aportaciones —por ejemplo *Semiotische Schriften*, tomo I, Frankfurt, 1986, pp. 206ss. Los sociólogos suelen citar a Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., 1967, pp. 4ss. Véase también Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne,* Frankfurt, 1991, pp. 25ss.

[72] Ahí también encuentran sus limitaciones tales conceptos, como el espíritu colectivo o la conciencia colectiva, que se vinculan con la sociología de Durkheim. Es posible admitirlos, cuanto menos se prejuzgue por ello la situación siguiente.

del matrimonio; la sociedad no soporta ninguna inseguridad sobre el establecimiento de la familia en la siguiente generación. También puede tratarse de la diferenciación de grupos por edad, de casas sólo de varones o de otras organizaciones casi corporativas y de formas institucionalizadas de tratamiento de los conflictos; asimismo, de diferenciación de roles y, eventualmente, haciendo heredables ciertos roles (sacerdote, jefe) en el círculo de determinadas familias precisamente caracterizadas por ellos. Tales diferenciaciones complementarias no cambian en absoluto la estructura fundamental de la diferenciación segmentaria sino que ajustan sus propios problemas a ella. Son compatibles con esa estructura aun si comparativamente vuelven al modelo total de las sociedades tribales extremadamente complejo. Se tiene la impresión de que aquí —en dependencia de condiciones del entorno, de carácter demográfico o de otro tipo— se experimenta con formas de las cuales sólo algunas soportarán posteriormente el paso hacia otro tipo de formas de diferenciación.

Dado que la diferenciación segmentaria divide a la sociedad en sistemas parciales de la misma clase, su limitación debe haber sido un problema especial; porque en el otro lado —en otras familias, en otros pueblos— no se vive de manera esencialmente distinta sino muy parecida a nosotros. Esto podría explicar que se valore especialmente la simbolización de los límites —en parte mediante la marcación, en parte mediante el señalamiento de sitios especiales (por ejemplo, para el intercambio); en parte mediante el realce simbólico de los pasajes o reconociendo un *status* especial para los extraños en cuanto huéspedes. La utilización de marcas de espacio y tiempo para simbolizar las diferencias se prolonga en la medida en que la constitución elemental de todas las formas de diferenciación se sostiene en las economías domésticas —aun cuando ya se han establecido la estratificación o las diferencias de ciudad/campo. Todavía en la cultura griega antigua se encuentra un simbolismo elaborado de los límites y un dios competente para ello: Hermes —el dios que tiene su casa en el Olimpo y en el reino de las sombras— recuerda los límites cuando los traspasa pues es dios de mercaderes y ladrones. El simbolismo de estar asentado (y de traspasar las fronteras) define a la vez los límites de lo sagrado, y con su visibilidad pública (como con su aceptación social), probablemente cumple con las funciones que más tarde retoman las instituciones de derecho civil como son la propiedad y el contrato.

Así como los sistemas parciales de estas sociedades se definen mediante relaciones de parentesco o territorialidad, así estas mismas sociedades comprenden sus propios límites en relación con seres humanos pertenecientes y territorios que les pertenecen. En este sentido, la sociedad está compuesta de seres humanos cuya peculiaridad individual se conoce y —como lo muestra

la investigación más reciente— en gran medida se respeta.[73] La personalidad se confiere con el nombre, con la posibilidad de dirigir la palabra y de hacer compromisos. Es una función de las relaciones sociales y se incrementa en la medida en que los segmentos más pequeños contribuyen.[74] Se puede reconocer a un dinka sin tener idea de la totalidad de los dinkas[75] —de la misma manera que se puede distinguir una copa de vino tinto de una de vino blanco sin tener idea de la totalidad de las copas de vino tinto. Un ser que no puede determinarse socialmente no es persona; es un ser extraño, probablemente un enemigo y no existe ningún concepto de humanidad en su conjunto que pueda captarlo. Se aprecia aquí todavía el problema de los fundamentos sobre los cuales las sociedades posteriores debieron desarrollar una especie de derecho de huéspedes, un derecho de extranjeros y finalmente un *ius gentium*.

Parece que la personalidad se confiere siempre ahí donde se percibe una doble contingencia que debe regularse. En sentido amplio, esto significa que la personalidad está relacionada con la posibilidad de comunicación. Aunque, por una parte, existen extraños con respecto a los cuales no pueden formarse expectativas y con quienes, por tanto, no puede ni siquiera haber trato comunicativo. En este caso todo es posible y todo se permite. Por otra parte, existen interlocutores —es decir, relaciones de doble contingencia— en ámbitos que ahora nosotros excluimos del horizonte de la comunicación: dioses y espíritus,

[73] Con esto, también se rechaza la tesis según la cual la individualización del hombre crecería a lo largo del desarrollo. Cf. el estudio de casos de Eleanor Leacock, "Status Among the Montagnais-Naskapi of Labrador", en *Ethnohistory* 5 (1958), pp. 200-209.

[74] Sobre este tema es oportuno presentar una cita más amplia de Edward E. Evans-Pritchard: "A man is a member of a political group of any kind in virtue of his nonmembership of other groups of the same kind. He sees them as groups and their members see him as a member of a group, and his relations with them are controlled by the structural distance between the groups concerned. But a man does not see himself as a member of the same group in so far as he is a member of a segment of it, which stands outside of it and is opposed to other segments of it" (cf. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, 1940, pp. 136ss. y 147s.). Esto, traducido a términos familiares para nosotros, significaría: un romano como romano, no es un italiano; un italiano como italiano no es europeo; un blanco como blanco no es un hombre. En las sociedades segmentarías el individuo pertenece a un sistema más complejo, no porque él forme parte de una familia perteneciente a aquel sistema, sino debido a que debe tener relaciones con *otras* familias y grupos a los cuales *no* pertenece y para estas relaciones no puede apoyarse únicamente en la propia familia. No puede expresarse más claramente el hecho de que la unidad de la sociedad está constituida mediante la diferenciación y no principalmente mediante delimitación hacia el exterior.

[75] Este ejemplo lo presentó Godfrey Lienhardt, "The Western Dinka", en John Middleton y David Tait (eds.), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, Londres, 1958, pp. 97-135 (107).

muertos (en particular parientes), determinados animales y plantas, y aún objetos inanimados.[76] La personalidad se constituye ahí donde el comportamiento de otros se representa como comportamiento elegido y que puede influenciarse comunicativamente por medio del propio comportamiento. Es evidente que las sociedades tempranas experimentan con las relaciones entre los límites de la sociedad y la contingencia que puede manipularse comunicativamente; sólo la sociedad moderna sitúa a ambos de manera congruente.

Todas las sociedades conocen no sólo el lenguaje sino además los modos de expresión condensados también en él: nombres y palabras especiales, modos de expresión, definiciones de situaciones y recetas, proverbios y relatos mediante los cuales se conserva la comunicación digna de conservarse para volverse a utilizar. A tales condensaciones llamamos semántica. En las sociedades segmentarias se encuentran formas particulares de semántica, en parte, porque no hay escritura o ésta no es usada y la tradición oral ofrece problemas particulares;[77] y —también— porque la diferenciación segmentaria establece condiciones especiales a las formas, las que deben transferirse a la comunicación. En otras palabras, también las sociedades tribales ágrafas deben desarrollar una memoria social que haga posible reconocer lo mismo y las repeticiones, sin depender por ello de mecanismos neurofisiológicos y psicológicos demasiado inestables.[78] La memoria se apoya primero en un espacio conocido. Toma formas topográficas[79] y sólo hasta más tarde hace uso de formas simbólicas especialmente creadas para eso. Se basa sobre todo en objetos y en escenificaciones (como los ritos y las celebraciones) suficientemente tipificados como para poder ser reconocibles en un significado que trasciende la situación. Para designar los objetos (o cuasi-objetos) sirven muchas veces los adornos especiales: los ornamentos, la reglamentación del acontecimiento. Las repeticiones ofrecen la oportunidad de introducir la decoración y la elaboración involutiva y monótona. Las celebraciones dan motivo para narrar los mitos, las leyendas, las genealogías y aventuras de la prehistoria —siempre

[76] Véase por ejemplo, A. Irving Hallowell, "Ojibwa Ontology, Behaviour and World View", en Stanley Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, 1960, pp. 19-52.

[77] Para esto en la actualidad hay una amplia investigación. Véase tan sólo Ruth Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Content*, Cambridge, 1977; Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Londres, 1985; D.P. Henige, *Oral History*, Londres, 1988.

[78] Cf. capítulo 3, XIII.

[79] *Vid.* para condiciones de civilización ya más desarrolladas Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden, 1995.

bajo el supuesto de que se trata de un acervo común, conocido y familiar. Cuando se pierde esta función de recordar y de confirmar, pierden también las formas familiares de los objetos, por ejemplo, casas o herramientas, su contenido obligatorio, y hasta las celebraciones pierden su forma y degeneran en ocasiones de escapes individuales.

La memoria social no puede captarse sin más mediante conceptos modernos como los de religión y arte. Aunque tampoco surge sin estar anclada en funciones sociales que deben activarse repetidamente —y esto, a menudo, con ocasión de casos aislados imprevistos que requieren de una regularidad en el tratamiento (esto es: una memoria), precisamente porque acontecen de modo irregular. El desarrollo de marcaciones-de-estilo es una de las adquisiciones más tempranas y probablemente surgen paralelas a las simbolizaciones cognitivas.[80] Ya en sociedades muy incipientes aparecen estas formas más pretenciosas. De entre una gran cantidad de material para escoger nos reducimos a dos ejemplos: la *magia* y las normas de *reciprocidad*. En el caso de la primera se trata de relaciones externas; en el de las segundas, de internas. En un caso se trata del ámbito de sentido que en las altas culturas se llama religión; en el otro —en cuanto es posible establecer la distinción regla/conducta—, se llama derecho. La elección de estos ejemplos documenta, además, que no puede presuponerse una cultura jurídica cuyo origen es de naturaleza puramente sacra. A un lado del *fas* está siempre el *jus*. Las sociedades tribales se forman dentro de límites estrechamente específicos, en un mundo pequeño en el que por todas partes se percibe la diferencia entre lo familiar y lo desconocido. Detrás de los montes y en las tinieblas, ya comienza otro mundo en donde las certezas conocidas pueden fallar. Aun el corto alcance de la comprensión lingüística juega un papel.[81] La religión se forma como un primer intento de hallarle un lugar a lo desconocido dentro de lo familiar —aunque sólo se trate de algunos huesos en la casa de los varones con los cuales se puede identificar y desactivar a los ancestros.[82] Sobre estas cosas sacras se tiene un

[80] Para eso Margaret W. Conkey, "Style and Information in Cultural Evolution: Toward a Predictive Model for the Paleolithic", en Charles L. Redman *et al.* (eds.), *Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating*, Nueva York, 1978, pp. 61-85.

[81] Alfred R. Radcliffe-Brown observó diferencias en el lenguaje incluso entre tribus de algunos centenares de miembros en que los nombres de las tribus aluden a las diferencias lingüísticas (cf. *The Andaman Islanders* (1922), reimpresión de Nueva York, pp. 23ss.). Entre los Baktaman, según lo que ha podido establecer Barth, se pueden alcanzar lingüísticamente alrededor de mil hombres. Más allá de ellos no es posible comunicar ni la disposición a la comprensión ni las buenas intenciones. Los extraños son incomprensibles, son enemigos, se pueden comer —Barth, *op. cit.* (1975), p. 16.

[82] Tomamos este ejemplo de Barth, *op. cit.* (1975).

comportamiento bastante pragmático referido a la situación. Para identificar objetos o nombres sacros, en principio parece que basta con técnicas sociales de la conservación del secreto, de la restricción del acceso, de la reserva de la comunicación. Sólo gradualmente situaciones muy diversas vienen a reunirse en relatos míticos, y mucho más tarde todavía se afirma una comprensión explícitamente simbólica de las cosas sacras referida a la unidad de una diferencia —por ejemplo, la de estatua y sentido.[83] Aún los cristianos tuvieron con respecto a esto sus muy conocidas dificultades.

Utilizando una figura entresacada del arsenal del cálculo de las formas de George Spencer Brown,[84] la religión puede describirse también como "re-entry" en lo familiar de la distinción familiar/desconocido.[85] Esto permite incorporar fácilmente en este ámbito a la magia. En efecto, en la magia no se trata —como muchas veces se cree— de una especie de causalidad complementaria al saber tecnológico incompleto —con conciencia de su condición de incompleto (!). Al contrario, la magia ofrece la posibilidad de poner en paralelo causalidades familiares en lo desconocido mediante prácticas que a su vez están disponibles como familiares.[86] Con frecuencia, por eso, la acción mágica se acompaña de una declamación correspondiente como si ésta fuera la forma en la que puede tratarse lo desconocido; esto no significa que el hechicero piense que las palabras sean la causa de la eficacia de los medios.[87]

[83] Como lo muestra Jan Assman, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984, sobre el ejemplo de Egipto, únicamente en el ámbito de un largo desarrollo altamente cultural se ha podido llegar a dicha asociación y simbolización. Esto muestra, de manera impresionante, lo problemático que es llegar a conclusiones relativas a las condiciones arcaicas, a partir de las culturas tribales actuales.

[84] Cf. *Laws of Form*, reimpresión de Nueva York, 1979, pp. 56s., 69ss.

[85] Cf. cap. 2, IV.

[86] Lo mismo es válido para las *prácticas adivinatorias* que arrancan de tiempos arcaicos, pero que apenas en las altas culturas se racionalizan como enseñanzas de sabiduría con ayuda de la escritura. Aquí no se trata tanto de vaticinios, sino más bien de una acción paralela para instruir a un actuar que se sabe dependiente de poderes impenetrables, sobre puntos temporales y condiciones favorables/desfavorables; también aquí las reglas de adivinación pueden racionalizarse en dirección a programas complejos, pero familiares, vale decir, en dirección al conocimiento aprendible, de tal forma que condiciones desconocidas puedan llegarse a tratar familiarmente. Véase sobre todo Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et Rationalité*, París, 1974.

[87] Cf. Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, 1937, por ejemplo, pp. 407, 411, 438s., 453ss. También en Homero se encuentran muchos testimonios sobre exhortos incitantes a las cosas. Aún después de la introducción de la escritura y hasta muy avanzada la época de la imprenta, existía la costumbre de recitar o leer la receta durante el desarrollo de una actividad, sin que dicho proceder sirviera para refrescar la memoria o proporcionar información. Véase sobre el tema Michael Giesecke,

No se trata de la simbolización de esta diferencia sino de su realización operativa en la vida práctica.

La magia, por tanto, no versa sobre un determinado tipo de fines o de efectos alcanzables con medios idóneos, es decir, con una especie de tecnología especial; el problema está más bien en que acontecimientos insólitos indican la cercanía de lo desconocido y por eso deben manejarse de manera correspondiente. En ningún caso, con esto, se deja fuera la explicación y tratamiento mediante el conocimiento causal natural, sino que sólo se descubre junto a ella un sentido agregado de lo extraordinario, lo sorprendente, lo inmerecido, etc. Las atribuciones morales y las responsabilidades también se encuentran en el ámbito de lo societalmente controlado, por tanto fuera del alcance de la magia.[88] No es posible excusarse de un error aduciendo como pretexto estar hechizado.[89]

Por eso, la admisión de competencia mágica —cuando se procesa semánticamente— se vincula con la negación del azar como podría manifestarse en la superficie del mundo conocido. No existe sentido para lo azaroso, no hay accidentes. Si para lo que sucede inesperadamente no se puede encontrar algún motivo en el ámbito familiar, debe estar en lo desconocido. La igualdad estructural de los segmentos, precisamente, hace visibles (y necesitadas de interpretación) las diferencias en los acontecimientos —por ejemplo, la muerte, el no tener hijos, los fracasos materiales, las pérdidas. Las sociedades arcaico tardías interpretan lo que se resiste a la corrección mágica con religiones de destino, de las cuales sólo el monoteísmo habrá de redimir.[90]

De ahí que sería erróneo partir del presupuesto según el cual la imagen mágica del mundo se sustituye gradualmente por una imagen del mundo racional acompañada de causalidades científicamente controladas. El que la ciencia griega haya nacido cuando seguía subsistiendo la fe en la magia y

---

"Überlegungen zur sozialen Funktion und zur Struktur handschriftlicher Rezepte im Mittelalter", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 51/52 (1983), pp. 167-184. Evidentemente se establece de este modo una cierta relación con el secreto de las cosas.

[88] Véanse los análisis muy diferenciados sobre la relación entre "morals" y "pollution" en Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1966, pp. 129ss.

[89] Véase Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955, p. 85. Al contrario, la identificación de brujas y magos enfrenta a la sociedad a un problema moral si no es que, como en los inicios de la Edad Moderna, a un problema jurídico; porque ellos se manifiestan de hecho en el interior del mundo familiar y, por lo mismo, no pueden sustraerse al juicio moral.

[90] Cf. por ejemplo, William Chase Green, *Moira*: *Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944; Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Ingl., 1959.

haya agregado a esta fe una técnica de observación de segundo orden,[91] sirve únicamente de testimonio de la persistencia de esa distinción enteramente otra de familiar/desconocido. Sólo la imprenta permite ir lentamente más allá de esa fe; el libro impreso, en efecto, acostumbra a la sociedad a la idea de que se sabe mucho más de lo que cualquiera puede saber y que siempre habrá alguien que conozca.

Una función muy semejante la tiene el relato de los mitos. En sociedades segmentarias sin escritura no se puede hablar en sentido estricto de autodescripciones, dado que la vida vivida es demasiado obvia como para tematizarla como compendio.[92] Pero los mitos sustituyen y ahorran la forma comunicativa de la autodescripción en la medida en que narran *algo distinto*, algo extraño, jamás vivido, lo cual, al mismo tiempo, representa el otro lado de la forma familiar —y en este sentido la completa. Se trata de comunicación, pero no de una comunicación que aporte informaciones y que haga conocido lo desconocido. Lo esencial precisamente está en el recuerdo de la familiaridad con lo desconocido —por tanto, en la renovación repetida del asombro. Por eso se dan realmente variaciones cuando se repite lo narrado sin haber ningún desgaste —en el sentido de que una vez conocida la información la repetición no tendría ningún valor informativo. Al mismo tiempo se comprende que los mitos privilegien la forma de la paradoja —por ejemplo la unidad que se genera a sí misma y a lo otro—, porque precisamente esto reactualiza el asombro sin dejar surgir la pregunta de si la información es o no verdadera.

Cierto que los mitos relatan un tiempo fundacional en el que se crea y se hace obligatorio el orden actualmente presente. Sin embargo, este tiempo arcaico es otro tiempo distinto al tiempo presente y no está prevista una relación de continuidad histórica —y, en ese sentido, ni por asomo historia. Tampoco se promete otro futuro. Más bien se trata de un aseguramiento de lo cercano en lo distante y de la confirmación de que las cosas son como son. Y aunque el carácter narrativo de las narraciones míticas representa una secuencia, no busca contacto alguno con el presente. Parece que la necesidad de rellenar el tiempo intermedio —entre tiempo mítico y presente— no surge sino hasta que en el ahora aparecen los graves conflictos —por ejemplo, las migraciones o las conquistas, y el pasado se convierte en pergamino de las legitimaciones.[93] Sólo

[91] Sobre esto, con mucho material, G.E.R. Lloyd*, Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, Ingl., 1979.

[92] Por eso en el capítulo sobre las autodescripciones no está previsto ningún apartado sobre las sociedades tribales.

[93] Véase Klaus E. Müller, "Prähistorisches Geschichtsbewusstsein", en *Mitteilungen 3/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld*. En la página 11 habla de "sociedades de turno extraordinario (*Überschichtungsgesellschaften*).

hasta cuando se dispone de escritura se vuelve necesario poner más atención en la consistencia de los relatos y se crea una historia para la sociedad o una genealogía para la familia.

Mientras la magia y otros desarrollos religiosos relacionados con ella (como los mitos y los ritos) vigilan los límites de lo desconocido, en la norma elemental de reciprocidad se trata de un dispositivo interno de regulación de las sociedades segmentarias; de un dispositivo de regulación tanto para el caso de la cooperación como para el del conflicto, equipando así a esta distinción —tan decisiva para la vida práctica— de normas para el intercambio y de limitaciones para la venganza.

Evidentemente la idea de reciprocidad se relaciona con la de igualdad, dada por la forma de diferenciación, de los sistemas parciales en todos los planos de inclusión. Independientemente de lo grandes que sean las unidades, sus relaciones deben construirse de manera simétrica y reversible; de otro modo en el transcurso del tiempo la asimetría generaría desigualdades y transformaría la forma de diferenciación. Las asimetrías (por ejemplo, la de la edad o la del sexo, pero también las del destino económico-demográfico) o se absorben por la unidad más pequeña, la familia, o se captan por instituciones complementarias (reglas matrimoniales, corporaciones, fiestas dispendiosas, etcétera). Lo demás se deja a la norma de la reciprocidad la cual hace aparecer como simetrías a las asimetrías condicionadas por el tiempo.

En las sociedades segmentarias, el reconocimiento de los requisitos de la reciprocidad está universalmente difundido.[94] Antes de que se desarrollen

[94] No obstante algunas críticas referidas a detalles de las investigaciones más antiguas, esto parece ser reconocido en general. Véase entre los textos clásicos, antes que nada, Marcel Mauss, "Essai sur le don: Forme et Raison de l' échange dans les sociétés archaïques", cit. según la edición presentada en *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950, pp. 143-279; Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922, en particular pp. 176ss.; Richard C. Thurnwald, "Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen", en *Festgabe für Ferdinand Tönnies*, Leipzig, 1936, pp. 275-297; ClaudeLévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* París, 1949, en particular pp. 78ss.; Marshall Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange", en Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models in Social Anthropology*, Londres, 1965, pp. 139-236; así como, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, N. J., 1968, pp. 81ss. Lo que se discute esencialmente es la calidad normativa del principio de reciprocidad; o de manera más precisa, hay dudas en lo que se refiere a determinar hasta qué punto una forma de reciprocidad se sanciona por sí misma mediante el rechazo de la prestación, en caso de infracciones. De manera crítica sobre este tema E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man*, Cambridge, Mass., 1954, pp. 177ss.; Isaac Shapera, "Malinowski's Theories of Law", en Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Londres, 1977, pp. 139-155; véase, sin embargo, también Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (1939), 2ª edición, Londres, 1965, en particular pp. 314ss.; Georg Elwert,

sistemas de administración redistributiva, la reciprocidad contribuye al "energy averaging"[95] en los sistemas sociales. A ella se agregan también formas de compartir excedentes ocasionales (*sharing*), con las cuales pueden evitarse (o equilibrarse) los riesgos de una variación excesiva.[96] La ventaja semántica y creadora de estructuras de la reciprocidad reside en la indeterminación interna de la contingencia reduplicada, sensible a todo tipo de condicionamientos. Por eso, en sociedades simples la reciprocidad no se puede aprehender adecuadamente ni como norma ni en el plano de "voluntad de partido". Su desenlace en expectativas normativas y en cálculos racionales de los involucrados es apenas consecuencia de una apropiación institucional —lo cual se debe a la condicionabilidad abierta. Por eso no se trata tan sólo de un medio para formar futuro (idea que ni siquiera se había establecido jurídicamente antes del siglo XIX), sino de una construcción de obligaciones y limitaciones para los casos problemáticos surgidos en la convivencia. Y junto con las limitaciones se hacen visibles a la vez las oportunidades que sin ellas no existirían.

Precisamente por eso, la doble contingencia interpretada como reciprocidad —y en la utilización de la reciprocidad para legitimar la fuerza de la obligación de relaciones de intercambio— es sumamente adecuada para lograr condicionamientos capaces de sostenerse en el transcurso del tiempo. Parece que la reciprocidad constituye el medio más importante para sujetar el tiempo. Con el don comienza el tiempo social. Divide al tiempo en recuerdo y expectativa y, en medio, no conoce provisionalmente nada: retraso, postergación, espera de las ocasiones. Cada obsequio crea una situación de desequilibrio provisional. No se conocen regalos puros que no desencadenen obligaciones de gratitud. Y dado que la sociedad no tiene inicio —sino que comunica en la red recursiva de recuerdos y expectativas— no existe en sentido estricto ninguna prestación "espontánea" que no sea en sí misma contraprestación y obligada a la contraprestación. El mismo principio se practica en

---

"Die Elemente der traditionellen Solidarität: Eine Fallstudie in Westafrika", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), pp. 681-704. Independientemente de las distinciones que puedan haberse presentado en el grado de juridización, en cada uno de los casos se tendrá que partir del hecho de que no se piensa en una relación estrechamente sinalagmática que regula también la incapacidad de efectuar las prestaciones, los errores o los actos fallidos.

[95] Según una formulación de William H. Isbell, "Environmental Perturbation and the Origin of the Andean State", en Charles L. Redman *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 303-313.

[96] Pruebas de ello en Elisabeth Cashdan (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*, Boulder, 1990.

la versión negativa, cuando estallan los conflictos.[97] Puede suceder que haya habido un inicio, pero luego la venganza genera venganza y no existe ningún instrumento regulador de naturaleza normativa que, independientemente de quién empieza o quién reacciona, pueda originar una decisión sobre a quién le asiste (o no) el derecho. Sólo existe delimitación del grado justificable de los obsequios —o de las ofensas.

En las dos direcciones —tanto en las relaciones positivas como en las negativas— el principio de reciprocidad adquiere dimensiones cosmológicas. En relación con los dioses, los espíritus u otros poderes del más allá adquiere la forma de ofrenda. La ofrenda puede servir para apaciguar a los dioses cuando alguna conducta ha despertado su ira, o puede volverlos favorables para proyectos que requieren de su apoyo. En las dos variantes, la ofrenda presupone que la máxima de reciprocidad también es válida en el más allá, que los dioses la reconocen y que con ello la afirman.

En la sociedad, la asimetría del tiempo —dispuesta a largo plazo— toma la función del igualamiento social, por tanto, la función de mantener la igualdad de los sistemas parciales. Cada unidad puede encontrarse en dificultades o en situaciones particulares que requieran de ayuda —por ejemplo, construcción de la casa. De esta manera los excedentes pueden transformarse en agradecimiento y —en ese sentido— conservarse no natural sino socialmente.[98] Con el correr del tiempo las diversas necesidades pueden nivelarse. En esa medida, la reciprocidad es una contra-institución de la escasez y un equivalente funcional del crédito.

Esta combinación de asimetrías temporales y sociales para volver a ganar simetría se revelará tan categórica, que una contraprestación inmediata y precisa (en el sentido de nuestro pago) sería considerada inconveniente —como lo sería rechazar un regalo sólo para evitar la obligación que trae consigo. De manera correspondiente faltan criterios objetivos a la equivalencia si se prescinde de las excepciones: las relaciones de intercambio ceremoniales o simbólicas, el intercambio de mujeres.[99] También este problema se

[97] Sobre la relación entre reciprocidad positiva/negativa, cf. Karl Hutterer, "Reciprocity and Revenge Among the Ifugao", en *Philippine Quarterly of Culture and Society* 1 (1973), pp. 33-38.

[98] Esta consideración da pie para hacer referencia al significado del desarrollo de posibilidades de almacenamiento de alimentos. Con ellas, la diferencia entre sociedades de cazadores-recolectores y sociedades agrarias, parece menos aguda de lo que se creía.

[99] Sobre la falta de criterios objetivos de equivalencia (del tipo de los precios), cf. Frederic C. Pryor y Nelson H.H. Graburn, "The Myth of Reciprocity", en Kenneth J. Gergen, Martins Greenberg y Richard A. Willis (eds.), *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, Nueva York, 1980, pp. 214-237 (224ss.). Hemos de destacar, sin embargo,

desplaza en el tiempo, se difiere, y el tiempo sirve, en cierto sentido, como equivalente funcional de la abstracción y de la indeterminación del uso del dinero. Cuanto más densa y cercanamente se vive la relación (por ejemplo, en la casa), menos específica se vuelve la relación entre regalo y restitución, más decisiva la obligación que permanece siempre, y menos apropiado sumar o llevar la cuenta. Cuanto más crece la distancia social —y, por tanto, cuanto más disminuye la importancia vital de la relación— las modalidades de llevar las cuentas pueden manejarse de manera más determinada.[100] También bajo este aspecto la estructura "piramidal" del sistema sociedad tiene sus efectos.

De la difusión universal y de lo adecuado de la estructura de reciprocidad no se concluye que este principio haya sido reconocido y formulado como regla. Ni siquiera se puede partir del presupuesto de que puedan distinguirse las reglas de los modos de comportamiento.[101] Los casos específicos correspondientes se experimentan en planos de sentido mucho más concretos y luego se denominan también de maneras distintas.[102] En otras palabras, no existe ninguna formulación conceptual que pudiera sugerir una crítica al principio de reciprocidad, un alentar preguntas sobre las condiciones y los límites de su aplicabilidad o un motivar la búsqueda de alternativas. Dar y ayudar se practican como algo socialmente obvio. Se podría presuponer que esto no excluye la conciencia del cálculo o de la manipulación; aunque, en todo caso, el dar no puede presentarse abiertamente como instrumento para volver dependientes a los demás.

Las sociedades segmentarias —con todas sus instituciones, sus posibilidades de expansión y contracción, su hacer paralela la causalidad con la magia, y con su reciprocidad como forma de re-simetrizar las asimetrías temporales y sociales— están hechas para permanecer tal como están. Esto tiene validez para su propia semántica, pero se hace aún más evidente observando

que dicha ausencia no pone en duda la regla de reciprocidad, por lo contrario, acrecienta su capacidad de adaptación en situaciones diferentes y asegura de esta manera su validez indiscutible.

[100] Por eso también los mercados, en la medida en que existen como instituciones diferenciadas, son considerados fuera de la esfera originaria de la reciprocidad; no producen cualidades simbólicas duraderas, sino que sirven para compensar los excedentes *ad hoc*. Cf. Paul Bohannan y Laura Bohannan, *Tiv Economy*, Londres, 1968, en particular pp. 142ss.

[101] Cf. Leopold Pospisil, *Kapauku Papuans and Their Law,* New Haven, 1958; Lorna Marshall, "!Kung African Bands", en *Africa* 30 (1960), pp. 325-355; Ronald M. Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago, 1962.

[102] Una recolección de estas expresiones se encuentra en Firth, *op. cit.* (1965), pp. 371ss.

lo que ellas no pueden observar. Otro orden es impensable para ellas y los intentos dirigidos en este sentido les parecen como algo inválido —como desviaciones o peligros que deben combatirse y evitarse. Así, los reclamos de liderazgo (en dirección de la diferenciación política) encuentran resistencia, o por lo menos animosidad latente fácil de organizar. No pueden realmente evitarse con seguridad las diferencias de riqueza y rango entre las familias, y cuando esto sucede puede ser ocasión de que cristalicen las relaciones patrón/cliente, que a su vez allanan el camino hacia la centralización de los roles de liderazgo. Sin embargo, aun si eso sucede (y para eso existen muchas pruebas) no quiere decir que los roles de liderazgo estén dotados de competencias de decisión y sanción. Cuando en las así llamadas "sociedades de caciques" eso pasa, realmente tal vez pueda hablarse de restablecimiento evolutivo de una diferenciación ya preparada. En todo caso, en estas sociedades todavía no existen grandes grupos de igual rango como luego será característico en las sociedades estratificadas.

En la terminología de la teoría de sistemas se llama catástrofe al paso relativamente rápido de un sistema con un principio de estabilidad a otro.[103] Precisamente, en esta secuencia el proceso evolutivo cuando toca la forma de diferenciación lleva a una catástrofe societal. El nacimiento de sociedades que presentan como primado la diferenciación de centro/periferia o el primado de la estratificación, constituye una catástrofe de este tipo, atenuada sólo por el hecho de que en el campo se vive todavía como antes bajo las condiciones de la diferenciación segmentaria, y que únicamente algunas funciones se atribuyen a la ciudad o al estrato dominante. En tales casos se habla de *peasant societies*; mientras que desde el punto de vista de los habitantes del campo se habla de sociedades de sólo una clase.[104]

Desde el estado actual del conocimiento es difícil sacar una conclusión de tipo causal sobre el surgimiento de la estratificación. Seguramente debió

[103] Las aplicaciones científico sociales de la teoría de las catástrofes de René Thom se han quedado en general detenidas en la pura metáfora. Tienen sentido tan sólo cuando el principio de la estabilidad se menciona con precisión, cuyo cambio —porque lo cambia todo— se designa como catástrofe. En nuestras investigaciones esto constituye la forma primaria de diferenciación de la sociedad. Otro ejemplo, más delimitado, sería el desmoronamiento de las jerarquías que se apoyaban en el control sobre el comercio de bienes de prestigio como consecuencia de la expansión de las relaciones comerciales. Así, Jonathan Friedman, "Catastrophe and Continuity in Social Evolution", en Colin Renfrew, Michael J. Rowlands y Barbara Abbott Segraves (eds.), *Theory and Explanation in Archelogy*, Nueva York, 1982, pp. 175-196. Para la teoría biológica de la evolución C.H. Waddington emplea la distinción de genotipo y fenotipo (cf. "A Catastrophe Theorie of Evolution", en *Annals of the New York Academy of Sciences* 231 (1974), pp. 32-42).

[104] Así, Peter Laslett, *The World We Have Lost*, 2ª edición, Londres, 1971.

haber diversos puntos de partida que repercutieron de manera "equifinal". Y la pregunta entonces debe ser en qué aspectos un cierto orden social igualitario dado de diferenciación segmentaria es sensible a las rupturas. La antigua teoría explica el paso de sociedades segmentarias a sociedades estratificadas con el crecimiento demográfico de la población.[105] Este punto de vista no puede apoyarse en resultados empíricos.[106] Aún sin fijarse en el tamaño sino en la densidad de la población es posible refutar empíricamente la existencia de una correspondencia entre este factor y la estratificación.[107] Y una incertidumbre de éstas caracteriza también al estado de la investigación que considera la diversidad ecológica o a la agricultura causas decisivas del paso a las sociedades estratificadas.[108] Se discute últimamente el significado del comercio de bienes de prestigio producidos en el extranjero como origen y factor de la estabilización de la diferencia de rangos.[109] Esta perspectiva se acomoda mucho a la pregunta de en qué aspectos los mecanismos de estabilización desarticulan a las sociedades segmentarias. Los bienes de prestigio no se distribuyen de manera igualitaria ni tampoco se destruyen como excedentes en las fiestas rituales. Además, únicamente pueden adquirirse a través del comercio foráneo cuyo acceso resulta fácil de restringir. Y, por último, para simbolizar una posición alta en la sociedad pueden utizarse mejor que

[105] Y esto claramente bajo la influencia de la teoría económica de la división del trabajo, que exigiría órdenes de tamaño suficiente. Cf. por ejemplo, Thomas Hodgskin, *Popular Political Economy* (Londres, 1827), reimpresión de Nueva York, 1966, pp. 117ss.; Emile Durkheim, *op. cit.*, reimpresión de París, 1973, pp. 237ss.

[106] La claramente estratificada sociedad de los Tikopia (Islas Salomón Británicas) en el momento en que Firth realizó la investigación, contaba sólo con 1200-1300 habitantes. Véase Raymond Firth, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (1936), reimpresión de la 2ª edición de Boston, 1965, pp. 187ss. Para África, la tabla presentada por Middleton y Tait no muestra ninguna conexión entre tamaño y disposiciones a la diferenciación de rango —*op. cit.*, p. 28.

[107] Cf. Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, Cal., 1979, pp. 20ss.

[108] Robert L. Winzler, "Ecology, Culture, Social Organization and State Formation in Southeast Asia", en *Current Anthropology* 17 (1976), pp. 623-632. En general, además, sobre el rechazo de las explicaciones monofactoriales (que puedan por lo menos apoyarse en el plano estadístico) en los contextos de la evolución sociocultural, Kent V. Flannery, "The Cultural Evolution of Civilizations", en *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 (1972), pp. 399-426.

[109] La discusión se ha dado a partir de la crítica a la minusvaloración del significado socioestructural de este comercio en la teoría del sistema mundial de Immanuel Wallerstein como consecuencia de intentos de aplicar esta teoría a las condiciones previas a la modernidad. Véanse las pruebas, por ejemplo, en Timothy C. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaelogy*, Londres, 1989.

una mayor cantidad de productos propios. En la investigación práctica tal vez haya jugado un papel el que son fáciles de probar arqueológicamente. Evidentemente este concepto presupone, en contextos más espaciosos de las mismas sociedades segmentarias, que ya existe una especie de diferenciación según centro/periferia —la cual con la producción y el comercio de bienes de prestigio surte sus efectos sobre la periferia. Por eso renunciamos a una explicación causal y partimos de los problemas estructurales de las sociedades segmentarias. De esta manera se ve mejor dónde están los puntos de partida del desmoronamiento del orden, independientemente de las causas concretas que activan esas posibilidades.

Probablemente el punto de partida más importante reside en la reversibilidad de las situaciones, presupuesta en las condiciones del principio-de-igualdad y en la regla de reciprocidad del orden segmentario. Esta reversibilidad puede suprimirse como consecuencia de invasiones bélicas que llevan a dos estratos étnicos a quedar superpuestos. Pero también se puede pensar en desarrollos autóctonos. Algunas familias se vuelven considerablemente más ricas en tierras, bienes y partidarios que otras. Quien espera ayuda de ellas no puede después pagarles de la misma manera. Se paga, por así decirlo, reconociendo la diferencia de rango con una deuda de gratitud que se perpetúa y motiva a asumir las obligaciones correspondientes y la disposición a obedecer.[110] Con la ayuda de diferencias de rango fijamente establecidas pueden dominarse las crecientes cargas de información y decisión; y encargarse de eso hace visible y reestabiliza, al mismo tiempo, la propia diferencia de rango. El sistema supera un umbral a partir del cual ya no opera la retroalimentación negativa sino la positiva. Esto puede acontecer de manera sumamente rápida, una vez establecidos los desarrollos previos correspondientes.[111] Las desviaciones con respecto a la igualdad ya no se perciben como molestias y no se eliminan (por ejemplo, mediante "fiestas" con destrucción de excedentes); más bien se descubre su utilidad, se consolidan las ventajas derivadas y se legitiman mediante la inserción de una historia entre el tiempo mítico y el

[110] A este respecto, la etnología construye la categoría particular de "rank societies", las cuales ya reconocen entre las familias distinciones de rango y de riqueza que perduran por generaciones; aunque no han consolidado todavía la diferencia en la forma de estratificación de diferencias en la forma de vida, de igualdad de estrato, etc. Véase, por ejemplo, Morton H. Fried, *op. cit.*

[111] A otros también les ha saltado a la vista que la historia del surgimiento de las civilizaciones se describe de buena gana con la expresión "de súbito". Con esta pregunta empieza por ejemplo Alexander Marshack, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, Londres, 1972, p. 12 (referido a un concepto amplio de civilización).

tiempo del ahora. La misma diferencia de rango adquiere el carácter de deuda-de-gratitud con carácter no específico, la cual puede aplicarse a muy diversas situaciones. Precisamente la "innaturalidad" de la premisa de igualdad (puesta permanentemente a prueba bajo la presión de los influjos más variados), vuelve más bien probable —de no impedirse— un vuelco así hacia el principio contrario. El paso se efectúa por la desinhibición de la inhibición de un desarrollo natural[112] y adquiere así la forma relativamente drástica de un cambio de estructura.

También las sociedades segmentarias conocen en gran medida las diferencias de rango —por ejemplo, con base en la edad o en el peso distinto de las relaciones de reciprocidad— y desarrollan formas más o menos estereotipadas de expresarlas en la interacción.[113] Diferencias de rango —por ejemplo, entre familias de jefes y otras familias— no son por sí solas adquisiciones evolutivas estables. Pueden, por ejemplo, estar condicionadas a través del control del comercio con bienes de prestigio o mediante las relaciones de producción, y ser abandonadas cuando tales condiciones cambian.[114] En cualquier caso no representan un paso que normalmente lleve a las sociedades estratificadas. Más bien preparan la diferenciación específica de las funciones y los roles políticos.[115] En todo caso puede decirse que las sociedades tribales experimentan ya con el reconocimiento de las diferencias de rango y con la deformación correspondiente de las relaciones de reciprocidad. Tales formas pueden —en sociedades estratificadas— retomarse como *preadaptative advances* y desarrollarse. De ninguna manera es necesario, por lo pronto, inventar comportamientos incomprensibles. No obstante, el paso hacia la utilización del rango como forma de diferenciación-del-sistema implica que se diferencia un estrato superior y que se forma un sistema parcial de la sociedad —sistema en el cual

[112] Nos referimos aquí a un mecanismo muy general de la teoría de sistemas. Cf. Alfred Gierer, *Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft*, 4ª edición, Munich, 1988, en particular pp. 137ss.

[113] Material para la variedad de formas en sociedades muy diversas, es decir, pruebas para la universalidad de la forma "diferencias de rango" se encuentran en Barry Schwartz, *Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge,* Chicago, 1981.

[114] Véase, por ejemplo, Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations", en Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology,* Londres, 1975, pp. 161-202; Kristian Kristiansen, "The Formation of Tribal Systems in Later European Prehistory: Northern Europe 4000-500 B.C.", en Colin Renfrew, Michael J. Rowlands y Barbara Abbott Segraves (eds.), *op. cit.*, pp. 241-280.

[115] Ésta es la concepción habitual de "sociedades de jefes de tribu (caciques)". Véase tan sólo Hans Wimmer, *Evolution der Politik: Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, Viena, 1996, pp. 193ss.

las interacciones internas se tratan de distinta manera que las interacciones con el entorno-interno-societal. Cuando esto sucede ya no se reconocen ni siquiera las relaciones lejanas de parentesco entre el estrato superior y el inferior, lo cual exige a su vez casarse exclusivamente dentro del propio estrato —endogamia. Y entonces de nuevo pueden diferenciarse formas de rendir honor y de reconocer la superioridad o de la primacía, según si se refieren al estrato propio o si se manejan a través de sus límites. (Puede resultar bastante impropio si un campesino trata al hijo de su amo como éste trata a su padre).

El uso de la diferencia de rango como forma de diferenciación-de-sistemas en cualquier caso revoluciona a la sociedad; aun cuando la diferenciación de un estrato superior no cambie para nada las formas de vivir del estrato inferior. Pueden imaginarse muchas ocasiones en las cuales se pone a una sociedad segmentaria en los límites de un rompimiento estructural así. Una de ellas se apoya en la redundancia de los posibles contactos que se da en todas las sociedades, incluso las más pequeñas.[116] De allí se derivan modelos sociométricos con las correspondientes desigualdades. Algunos miembros son más queridos, más eficientes, más solicitados como compañeros y tienen así, más que otros, la oportunidad de elegir entre sus contactos y de establecer ciertos requerimientos a su disponibilidad de relación: reconocimiento de sus opiniones y disposición de ayudar sin esperar recompensa. Parece ser que las estructuras de mando de las sociedades más simples se apoyan en este "mecanismo-de-estrella". En general ésta es una oportunidad de breve duración que se pone en peligro por el mismo hecho de utilizarse. Pero se puede pensar también en posiciones de jefatura vitalicia y, en casos más raros, en oportunidades privilegiadas de acceso al rol para el hijo del cacique,[117] y hasta en el reconocimiento de la herencia del cargo en determinadas familias. Ocasionalmente el *status* de la familia del cabecilla se establece al imponerse la pretensión de poseer la única entrada al lugar hasta ahora desocupado; lugar que simboliza —en la forma de un ancestro común o fundador— la unidad de la

[116] Véase Elisabeth Colson, "A Redundancy of Actors", en Fredrick Barth (ed.), *Scale and Social Organization*, Oslo, 1978, pp. 150-162.

[117] "Puede suceder que se escoja a un hijo o algún pariente de quien ya haya sido jefe, aunque una relación de este tipo no constituye de hecho el factor decisivo", dice una típica observación de John Gillin, "Crime and Punishment Among the Barama River Carib of British Guiana", en *American Anthropologist* 36 (1934), pp. 331-344 (333). La misma aseveración sobre otra zona del mundo se encuentra en K.E. Read, "Leadership and Consensus in a New Guinea Society", en *American Anthropologist* 61 (1959). pp. 425-436. Para una distinción general de los tipos, cf. Marshall D. Sahlins, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", en *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), pp. 285-303.

sociedad tribal.[118] Esto puede llevar a las ampliamente difundidas sociedades de 'jefes' que dotan al puesto de competencias (pero no por lo general de la competencia para decisiones colectivamente vinculantes) —sin llegar a formarse estratificación social.

Un segundo mecanismo puede describirse como mecanismo "parasitario". Precisamente en los usos y prácticas dominantes pueden descubrirse las ventajas de una desviación. Todo orden se rige por exclusiones: el orden simétrico se sostiene en la exclusión de las asimetrías. Esto ofrece la oportunidad (que no se hubiera presentado sin exclusiones distintas) de descubrir y utilizar en lo excluido ventajas para un orden. Precisamente los órdenes bien estructurados hacen visible lo opuesto: no la igualdad sino la desigualdad. Estas formas entonces —si se ponen a prueba— ofrecen la oportunidad de una *bifurcación*, es decir, la oportunidad de otra vía, que lleva —en el momento de tomarse— a la producción de una historia irreversible.[119] De esta manera —precisamente en el sentido de Michel Serres—[120] pueden formarse parásitos que se prenden a esta posibilidad. Nace un orden parasitario que, casi inadvertidamente —a partir del estado de excepción o de desviación—, se desliza al lugar del orden primario sólo para volverse a su vez parasitable: "La evolución produce al parásito que a su vez produce la evolución".[121]

Lo único que hemos señalado con todo esto son posibilidades dependientes de la estructura —una especie de ruido constante que se forma en los márgenes de un orden societal firmemente asentado en el andamiaje de la diferenciación segmentaria. Para que se dé el paso a otra forma de diferenciación son necesarios, por un lado, desarrollos previos (*preadaptative advances)* sobre esta base. Pero también deben concurrir otras causas —por ejemplo, las que se discuten en las (desgraciadamente así llamadas) "teorías del surgimiento del Estado".[122] Una de estas situaciones podría ser la de la

[118] Véase la formulación de Friedman, *op. cit.* (1975), p. 174: "...when a living lineage begins to occupy the previously 'empty category' defined by the imaginary segmentary locus at wich all ancestral lines meet".

[119] Científicos de la naturaleza explican también con este concepto la historicidad de los sistemas. Véase esencialmente Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur: Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, Munich, 1981, pp. 165ss.

[120] *Le Parasite*, París, 1980.

[121] Escribe Michel Serres, citado según la traducción alemana, Frankfurt, 1981, p. 282.

[122] Cf. por ejemplo, Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York, 1975; Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt, 1976; Henry T. Wright, "Recent Research on the Origin of the States", en *Annual Review of Anthropology* 6 (1977), pp. 379-397; Ronald R. Cohen y Elman R. Service (eds.), *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Filadelfia, 1978; Henri J.M.

violencia creciente que se difunde, en las sociedades arcaico tardías, con la productividad[123] —la cual evidencia las debilidades de las posibilidades de solución de conflictos de las sociedades segmentarias, además de su inferioridad, si se las compara con las sociedades militarmente organizadas. El desarrollo ulterior, o más exactamente, la selección de sociedades con capacidad de evolución está vinculada a dos posibilidades en principio distintas. La primera se enlaza con el principio de parentesco: cuando los estratos superiores logran imponer la endogamia pueden llegar a la estratificación. La segunda se enlaza con el principio —igualmente difundido— de territorialidad: se producen desigualdades en el orden espacial, esto es, se llega a la diferenciación según un centro urbano y una periferia. Todas las altas culturas usan ambos principios, con centros de gravedad muy diversos, porque tal como las sociedades segmentarias tampoco pueden renunciar ni al orden estructurado con base a relaciones de parentesco, ni a una determinación espacio territorial de su unidad.

V. Centro y periferia

Las altas culturas premodernas se basan en formas de diferenciación que consideran y aprovechan las desigualdades en sitios estructuralmente decisivos. Cuando ya están plenamente establecidas utilizan tanto la diferenciación estratificada como la de centro/periferia. Con respecto a estas adquisiciones pueden designarse como sociedades de nobles o también como sociedades urbanas; aunque estas características de prominencia se aplican en cada caso sólo a una pequeña parte de la población.

La diferenciación centro/periferia se encuentra ya en forma elemental en sociedades segmentarias —sobre todo cuando alguna de ellas adquiere un

---

Claessen y Peter Skalnik (eds.), *The Early State*, La Haya, 1978; Elisabeth M. Brumfield, "Aztek State Making: Ecology, Structure and the Origin of the State", en *American Anthropologist* 85 (1983), pp. 261-284; Henri J.M. Claessens, Pieter van de Velde y M. Estellie Smith (eds.), *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, South Hadley, Mass., 1985; John Gledhill, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen (eds.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Londres, 1988.

[123] En este contexto se ha hecho mención también al aumento mismo de la productividad aunque en relación con sociedades de la Polinesia —que también son notables por la intensidad de sus conflictos. Cf. Marshall D. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle-Londres, 1958. Para una crítica, cf. Rappaport, *op. cit.* (1959), pp. 14ss.

papel predominante en el comercio lejano.[124] Aunque en este caso no se pone todavía en duda la diferenciación segmentaria. Esto no sucede sino hasta que se utiliza la posición dominante del centro para establecer otras formas de diferenciación: la diferenciación centro/periferia y sobre todo una diferenciación más fuerte de los roles sociales —"división del trabajo".

La diferenciación centro/periferia resulta de la diferenciación de los centros. En el centro —por decirlo así— está como en su casa. El centro con sus propios logros y diferenciaciones depende en mayor medida de esta forma que la periferia. La periferia mantiene la diferenciación segmentaria de las economías domésticas y por eso puede sobrevivir sin centro.

En la periferia —dependiendo de la intensidad de los contactos— pueden darse diferenciaciones sucesivas. Una periferia intermedia se encuentra en relación estrecha con el centro tanto por las relaciones de explotación como por las de protección; mientras que de una periferia lejana apenas si se sabe de su existencia.[125] De igual manera, puede haber una multiplicidad de centros entre los cuales uno ejerce la hegemonía. Estas repeticiones localizan la sensibilidad en contra de los cambios, aunque esto no es necesariamente sinónimo de estabilidad —a diferencia de las distinciones de rango.

Sobre todo, cuando se considera la forma-de-diferenciación como la característica decisiva de una formación de sociedad, debe tomarse en cuenta que eso por sí solo no basta para describir el surgimiento y la problemática de estos sistemas societales altamente cultivados. Aparte de las condiciones de alimentación y las demográficas, surge otro factor que viene a complicar el cuadro. El número y la complejidad de los contactos externos aumentan inmensamente (si se comparan con las sociedades segmentarias) tanto por la formación de un centro como por la de un estrato superior. El sistema debe disponer de la correspondiente capacidad de procesamiento de la información y ordenarla jerárquicamente. Con ello crece también la sensibilidad ante informaciones que sólo tienen efecto indirecto. Se llega en el plano operativo a un ensanchamiento de las posibilidades de comunicación cuyo resultado —en una serie de casos—

[124] Cf., para una vista panorámica y para formarse una idea de la intensidad de este nuevo interés de la investigación, Michael Rowlands, Mogens Larsen y Kristian Kristiansen (eds.), *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge, Ingl., 1987; Timothy C. Champion, *op. cit.*; así como Christopher Chase-Dunn y Thomas D. Hall (eds.), *op. cit.* En términos de historia de la teoría, este tipo de investigación está motivado por un interés en las relaciones económicas y culturales en espacios grandes y no primordialmente en comparar el valor evolutivo de las diferentes formas de diferenciación.

[125] Véase David Wilkinson, "Cores, Peripheries, and Civilizations", en Chase-Dunn y Hall, *op. cit.*, pp. 113-166, con referencia a Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Nueva York, 1961, pp. 85-87.

comporta la formación de grandes reinos territoriales. El número de ellos es naturalmente menor que el de las sociedades segmentarias, aunque lo suficientemente grande como para que pueda pensarse en una competencia evolutiva y en selección.[126]

En el mundo arcaico de los sistemas tribales también es posible la comunicación más allá de los límites del sistema con tribus vecinas y, en cierta medida, incluso comercio lejano. Existen entonces ya puntos de partida rudimentarios para formar sistemas más grandes —aunque se identifican concretamente en el espacio y no se perciben como sistemas diferenciados delimitados hacia afuera. De manera correspondiente, ya en las sociedades tribales la cosmología está preparada para una diferenciación de centro/periferia; por lo menos las sociedades segmentarias se ven a sí mismas como el único centro del mundo y como punto de relación por excelencia de la creación del mundo y de la humanidad. Esto cambia con el ensanchamiento de la comunicación sobrepasando fronteras. Entre las sociedades tribales ya había habido relaciones de comercio difusas. Hablamos de una forma de diferenciación novedosa únicamente cuando ciertas peculiaridades estructurales de los centros se encuentran condicionadas por el mantenimiento de la diferencia centro/periferia;[127] por ejemplo, cuando se asientan —dicho de manera moderna— en acumulación de capital.[128]

Sabemos poco acerca de este tiempo de transición, ya que la arqueología y también la etnología habitual con su modo de investigación dirigida hacia unidades aisladas no han puesto mucha atención a este proceso.[129] Contextos más amplios se han descrito con el débil concepto de difusión cuyas huellas pueden constatarse en el lugar. Aunque se supone (y se puede formular como hipótesis) que el incremento de la complejidad de la comunicación que rebasa

[126] Para una vista global y un análisis de la problemática interna de tales formaciones de imperios, véase Shmuel N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, Nueva York, 1963. *Vid.* respecto a la diferenciación centro/periferia la introducción de la edición de bolsillo, Nueva York, 1969.

[127] Probablemente una de las razones para intensificar el comercio haya sido que las primeras altas culturas —aptas para convertirse en centros— surgieron en regiones de muy pocos recursos naturales, como en el valle del Nilo y en Mesopotamia.

[128] No es necesario compartir la opinión de que eso es una teoría “materialista” de la historia (por ejemplo Barry K Gills y Andre Gunder Frank, “5000 Years of World System History: The Cumulation of Accumulation”, en Chase-Dunn y Hall, *op. cit.*, pp. 67-112. Al contrario: acumular materia no es ni de lejos formación de capital —la cual aprovecha recursos para fines que no residen en su materialidad.

[129] Para anotaciones críticas en el contexto de los intereses semióticos véase Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign,* Bloomington, Ind., 1982, pp. 76ss.

fronteras y el aumento de las consecuencias internas del éxito de dicha comunicación expandida, tienen al menos tres efectos: 1) El surgimiento de formas de diferenciación territorial; 2) La capacidad de reflexión (típicamente en forma religiosa) respecto de la propia identidad y diversidad; 3) El interés por el control efectivo de lo que acontece fuera de las fronteras; es decir, tendencias de expansión del dominio territorial. Correspondientemente hay centros que procesan su prioridad de ser centro con dotación de símbolos y de sentido para de ahí eventualmente perseguir fines misioneros, y otros que se limitan a la organización del poder y los recursos para la explotación de la periferia.[130] A más tardar, en el segundo milenio antes de Cristo puede percibirse ya claramente —en el contexto de la formación de reinos en el Cercano Oriente— una semántica que considera a 'los muchos pueblos'.

Este desarrollo puede observarse muy bien en sus resultados semánticos ("geográficos") en virtud de investigaciones sobre la antigua Mesopotamia.[131] El modelo más antiguo parece haber consistido en una separación estricta entre la tierra habitada (o habitable) y las regiones despobladas de los alrededores. En la tierra propia —civilizada— se puede vivir, construir, instituir cultos. Aquí hay memoria y civilización. El yermo de los alrededores está lleno de sorpresas y de espantos. Este modelo permanece en el fondo cuando se relatan después las expediciones intrépidas de reyes por el desierto circundante. Las expediciones pudieron haber tenido motivos militares o comerciales. Se estilizan como hazañas heroicas y se vuelven objeto de leyendas porque se supone todavía que el entorno es páramo salvaje, peligroso, desconocido. Con el comercio en aumento, esta geografía se transforma en descripción de las vías de tránsito. La semántica de la ruta-de-paso tiene la ventaja de poder expresar cercanía (accesibilidad) y lejanía (ser diferente) en un símbolo. No está destinada a entresacar del espacio límites lineales identificables entre centro y periferia. Centro y periferia siguen siendo una forma de la diferencia.

Del ensanchamiento de las posibilidades de comunicación más allá de las fronteras del reino surge la necesidad de distinguir a los seres humanos de acuerdo a su pertenencia al propio espacio de orden o si viven más allá de las fronteras. Por un lado, esto requiere de un concepto generalizado de ser

[130] Esta distinción (con respecto al África) en Shmuel Noah Eisenstadt, "Social Division of Labor, Construction of Centres and Institutional Dynamics: A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspective", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 11-22 (14s.), haciendo referencia a N. Eisenstadt, Michel Abitbol y Naomi Chazan (eds.), *The Early State in African Perspective: Culture, Power, and Division of Labor*, Leiden, 1987. Para una distinción parecida *vid.* también Chase-Dunn y Hall, *op. cit.*, pp. 19ss.

[131] Aquí sigo a Gerdien Jonker, *op. cit.*, especialmente pp. 38ss, 117ss.

humano con consecuencias para la cosmología vigente dentro del reino y en especial para la religión; por otro, exige parcelaciones diseñadas desde el centro cuya autocomprensión confirman.[132] Podría hablarse de semántica universal fundada particularmente. En todo caso el mundo debe completarse mediante diferencias y conciencia de los límites, y esto no únicamente como en las sociedades segmentarias considerando el "etcétera" de lo parecido, sino incorporando el ser-de-otra-manera del otro.[133]

La literatura, sin embargo, no muestra un cuadro claro sobre los límites exteriores de tales grandes complejos —o reinos o "world systems". Se llega a conclusiones muy distintas si se parte del comercio o del control militar o de la difusión cultural.[134] A ello podemos reaccionar con la tesis de que los límites están allí donde el centro los percibe —independientemente de cómo se esté deshaciendo en la periferia el tejido de los contactos vecinales. Y es entonces en el centro donde debe decidirse hasta qué punto, por ejemplo, se requiere de cobertura militar para proteger los intereses comerciales y cómo deben tratarse las relaciones con los territorios circundantes.

En todo caso, la poca profundidad de custodia por parte de la comunicación impide que se forme un orden político capaz de considerarse precursor de los Estados territoriales modernos.[135] De manera típica —y en casos surgidos

[132] Véase Rudolf Stichweh, "Fremde, Barbaren und Menschen: Vorüberlegungen zu einer Soziologie der 'Menschheit'", en Peter Fuchs y Andreas Göbel (eds.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt, 1994, pp. 72-91.

[133] Un modelo que cumple perfectamente con estos requerimientos lo analiza Rainer Grafenhorst, *Das kosmographische System der Purânas: Zur Funktion und Struktur indischer Kosmographie*, tesis doctoral, Hamburgo, 1993. La placa del mundo se encuentra dividida en un continente central y otros seis continentes estructuralmente variados, como islas que lo rodean, separados por mares —todos habitados por seres humanos. Cada continente entonces está rodeado por *otro* entorno diferente y el último por un mar que llega hasta los límites de la tierra. La calidad de vida en los diferentes continentes disminuye con la distancia del centro —aunque existan exigencias de orden similares como la religión y el dominio político; estas exigencias afirman todavía lo que debe tomarse por orden natural. Únicamente en el último continente insular todo lo válido está suspendido. Este continente completa el orden de la sociedad mundial mediante su negación —aunque alejado en el espacio y prácticamente inalcanzable: en el fin del mundo. Comparado con las tradiciones provenientes de la sociedad más vieja (la de los Vedas) —diferenciada por segmentos—, se ve claramente el cambio del concepto de espacio a diferencias que se ven desde un centro y que allí se enseñan, y que sólo pueden compendiarse con la paradoja de la inclusión de lo opuesto.

[134] Un resumen breve se encuentra en Chase-Dunn y Hall, *op. cit.*, pp. 8ss. Véase también Owen Lattimore, *Studies in Frontier History: Collected Papaers 1928-1958*, París, 1962, p. 480.

[135] Terminológicamente, la gran mayoría de la bibliografía opta aquí por algo diferente y ya en este lugar habla del "surgimiento de Estados"; eso da la posibilidad de

independientemente unos de otros— el centro ve su tarea más bien en cultivar las relaciones cósmicas de la sociedad, en llevar a efecto los ritos que a ello se refieren y en mantener la burocracia religioso-política correspondiente. Entretanto, la regulación de las relaciones económicas y de los conflictos se deja en manos de las economías domésticas —o tal vez de las corporaciones creadas particularmente para ello: templos, cofradías, gremios. No es por casualidad que bajo estas condiciones no pueda formarse un derecho civil ni tampoco un condicionamiento —como el del mercado— de la conducta individual.

El esquema centro/periferia se presta formalmente para aplicaciones muy diversas. Se puede partir de ciudades en calidad de centros; entonces se llega de manera inevitable al reconocimiento de una multiplicidad de centros con sus respectivas periferias (rurales). Otro caso consiste en la formación de grandes reinos que tienen la posibilidad de concebirse a sí mismos como el centro del mundo y de situar a todo los demás en la periferia. De este modo China, hasta bien avanzado el siglo XIX, se consideró —no como cualquier cultura ni mucho menos como un Estado entre otros— el único "reino bajo el cielo". Así que la forma de diferenciación se vuelve a la vez cosmología.

Sobre el origen de los grandes reinos se sabe poco.[136] A la expansión de la costumbre de comunicarse más allá de los límites de la tribu debió llegarse a través del comercio; después debieron ser —en particular después del descubrimiento de las religiones mundiales— las necesidades militares de seguridad y las expansiones culturales (religioso-misioneras). Entre las formaciones secundarias se observa la nomadización de las regiones vecinas que viven

---

trabajar con una diferencia tosca entre sociedades preestatales y estatales. Véase la relación bibliográfica en la nota 122. Pero con eso se borra una diferencia que no se da hasta en la temprana edad moderna y que se nombra a sí misma "Estado", es decir, la diferenciación de un sistema específicamente político. En lugar de aquella diferencia general destacamos en las formaciones tempranas de dominio el primado de la diferenciación entre centro y periferia.

[136] A medida que en la discusión se evidencian ambiciones teóricas se encuentran en primer plano los análisis demográficos. Aunque recientemente también se encuentra la tesis según la cual la *disminución* de la población facilita el surgimiento del dominio político territorial (cf. Henry T. Wright y Gregory Johnson, "Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran", en *American Anthropologist* 77 (1975), pp. 267-289); el resultado al que se llega, cuando se expone de este modo el problema de las causas dirigido a la formación de los imperios, no puede considerarse concluyente. Siguen un método expresamente ecológico (y consecuentemente también demográfico), Robert MacAdams, y Wiliam T. Sanders y Barbara J. Price (véase respectivamente *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Londres, 1966; y *Mesoamerica: The Evolution of a Society*, Nueva York, 1968).

relacionadas con el reino y no raramente copian aún sus instituciones de dominio.[137] A este contexto pertenecen también las ciudades portuarias situadas en territorio ajeno al imperio y las *dual economies* que de allí se derivan.[138] El carácter más evidente de estos reinos lo confiere su forma de dominio burocrático y, oculta tras ella, una estratificación reducida a las diferencias de riqueza y de oportunidades.

Hacia dentro tampoco habría que considerar una alta densidad comunicativa. La mayoría de los habitantes de estos grandes imperios probablemente no sabían que vivían dentro de un reino —como nosotros lo podemos imaginar con ayuda de los mapas. Consecuentemente las ideologías de los reinos —por ejemplo el confucianismo en China o las religiones universales elaboradas por escrito— permanecen en gran parte desconocidas o bien sólo conocidas en derivaciones populares; y a los miembros de las elites burocráticas probablemente no les interesaba saber qué pasaba por las mentes de la gente común.

Para aprehender de manera más rigurosa el concepto de reino, entenderemos aquí históricamente por reinos un producto secundario (casi natural) del ensanchamiento de las posibilidades de la comunicación. A la forma-reino, como ya lo hemos dicho, pertenece la falta de fronteras definitivas. En su lugar encontramos horizontes que determinan lo alcanzable y varían con ello.[139] El reino es entonces el horizonte de sentido de las comunicaciones, es decir: de comunicaciones de elites burocráticas que parten del carácter único de su imperio y que aceptan —cuando lo llevan a efecto— los límites espaciales como limitaciones pasajeras de su ámbito de influencia factual. El último caso (por lo pronto) de tales imperios lo habría sido la Unión Soviética en el

[137] El ejemplo más conocido lo ofrece la frontera norte de China. Cf. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, 1940; así como su estudio "The Periphery as Locus of Innovation", en Jean Gottmann (ed.), *Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics*, Beverly Hills, Cal., 1980, pp. 205-208; Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier; Nomadic Empires and China*, Cambridge, Mass., 1989. Aunque también da que pensar la formación de estamentos nómadas del cercano oriente simbolizado por la "huída de Egipto". Cf. para la nomadización de Palestina en los últimos siglos del tercer milenio antes de Cristo, Talia Shay, "A Cycle of Development and Decline in the Early Phases of Civilization in Palestine: An Analysis of the Intermediate Bronze Period (2200-2000 B.C.)", en John Gledhill, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen (eds.), *op. cit.*, pp. 113-120. Lo importante aquí es que no se trata de una forma de sociedad originaria.

[138] Cf. Para una observación tardía, J.H. Boeke, *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*, Nueva York, 1953.

[139] Así (con respecto a la Unión Soviética) Alexander Filippov, *The Observer of the Empire* (en ruso), Moscú, 1991.

contexto de la Internacional Socialista y de una revolución mundial pronosticada científicamente.

Podría pensarse que en el caso de tales reinos burocráticos está presupuesta una forma de diferenciación especial no contemplada en nuestro catálogo de formas. Probablemente se trata tan sólo de una forma elaborada de diferenciación (centro/periferia): el reino y su burocracia como centro. En todo caso se repiten aquellos problemas estructurales, *i.e.*, aquellos problemas de difusión y control característicos de esta forma de diferenciación.[140] El dominio de la escritura es indispensable para mantener —por lo menos en la central— una mirada de conjunto y asegurar las comunicaciones que de allí emanan.[141]

Para eso debieron ser decisivas formas de escritura como la china o un lenguaje particular de escritura (el acadio de la escritura cuneiforme, el árabe en los reinos territoriales africanos, o el latín en el Sacro Imperio Romano de la Edad Media); escrituras que independizan la red de documentos y de mensajes de los idiomas locales y funcionan sin problemas de traducción. No debe, sin embargo, sobreestimarse el alcance temático y la profundidad de control que con ello se logra. Las posibilidades efectivas de comunicación (en este contexto el servicio postal del Imperio Romano constituye un esfuerzo colosal) se mantienen escasas y no son suficientes para el ejercicio efectivo del dominio. Deben contentarse con el cobro de tributos, con el reclutamiento obligado de fuerza de trabajo y con acciones punitivas de tipo militar. Tomando en cuenta las escasas posibilidades de información y de control está prácticamente descartado que pueda obtenerse obediencia mediante la simple

[140] Véase Edward Shils, "Centre and Periphery", en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Londres, 1961, pp. 117-131; del mismo autor: *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago, 1975. Además: Shmuel N. Eisenstadt, *Social Differentiation and Stratification,* Glenview, Ill., 1971; Stein Rokkan y Derek W. Urwin (eds.), *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism*, Londres, 1982; de los mismos autores: *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries*, Londres, 1983. Para la fuerte participación de investigaciones geográficas véase también Jean Gottmann, *op. cit.* Más recientemente encuentra uno también notables estudios de casos que trabajan con este esquema. Por ejemplo John Bannerman, "The Lordship of the Isles", en Jennifer M. Brown (ed.), *Scottish Society in the Fifteenth Century*, Nueva York, 1977, pp. 209-240; o Jack P. Greene, *Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Policies of the British Empire and the United States 1607-1788*, Atenas, 1986.

[141] Véase Rudolf Schieffer (ed.), *Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern,* Opladen, 1996. Respecto a la inestabilidad de los comienzos de la formación de reinos en las sociedades africanas sin escritura véase la traducción alemana de Jack Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, Frankfurt, 1990, pp. 187ss.

amenaza de sanción. Por eso, el potencial (de facto disponible) de poder resulta exiguo, mientras que algunas medidas —primero ocasionales y luego drásticas— obligan a la población del campo a evitar los contactos y a conservar la diferenciación segmentaria.[142] Lo típico es que se vuelve difícil mantener a la aristocracia local bajo control —por ejemplo obligándola a permanecer por un tiempo determinado en la ciudad capital (Japón). De esa manera se ponen más fuertemente de manifiesto las diferencias entre los centros de cultura del reino y la vida en el campo; un motivo claro para el surgimiento y la autointerpretación de las "altas culturas".[143] La consecuencia que se deriva es la correspondiente división de la semántica entre *High Tradition* y *little tradition*, o de su gradación a lo largo del *continuum* 'folk/urban'.[144]

En el centro se llega a diferenciaciones más fuertes y de tipo más diverso y, al mismo tiempo, a un "sharing of facilities".[145] Esto favorece (a la vez que le debe su existencia) un desarrollo que puede describirse como fuerte espesamiento de las redes de interacción.[146] En particular, en los centros de los reinos —en comparación con las limitadas relaciones locales de la periferia— se

[142] Ejemplos típicos se refieren a China (cf. por ejemplo, Jacques Gernet, *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole 1250-1276* (1959), citado de la edición de París, 1978, pp. 117s.). Algunas particularidades de la antigua sociedad china —la fuerza multifuncional de la gran familia y el sistema de los gremios, que tenía la función protectora contra la política, así como el hecho que el derecho civil no haya tenido un desarrollo que se pueda comparar con el del derecho romano o inglés —pudieran encontrar aquí explicaciones. No por último, sin embargo, estas verdaderas reliquias de mecanismos protectores podrían clarificar por qué el paso a la civilización moderna en China haya sido tanto más difícil que en Japón. En contraste claro al respecto, el Medioevo europeo, especialmente en Inglaterra, conoce un alto grado de individualización de la propiedad que dispone de una protección jurídica eficaz. Cf. Alan MacFarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, 1978.

[143] Que esto sucede incluso sin formar un reino, tan sólo en razón de la formación de la ciudad, puede observarse en la cultura de la "polis" en Grecia. Se formula explícitamente con la distinción *polis/oikos* y da pie al surgimiento de la tradición 'ético-política' de Occidente —la cual en un principio no expresa otra cosa que la acentuación de actitudes y destrezas que sólo son posibles en la ciudad.

[144] Cf. las publicaciones de Robert Redfield. Por ejemplo: *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago, 1956. En todo caso es necesario hacer notar que esta diferencia no es idéntica a la de centro y periferia, sino que sirve, y no por último, para copiar la diferencia de centro y periferia en lugares de la periferia, es decir, para repetirla allí.

[145] Rokkan, *op. cit.* p. 7.

[146] Para esto en general Bruce H. Mayhew y Roger L. Levinger, "Size and Density of Interaction in Human Aggregates", en *American Journal of Sociology* 82 (1976), pp. 86-110. Véase también de él, "On the Emergence of Oligarchy in Human Interaction", en *American Journal of Sociology* 81 (1976), pp. 1017-1049.

cultivan contactos internos más complejos y, a la vez, regionalmente más extensos. Las relaciones locales —incluyendo el lenguaje— pueden ser (y mantenerse) muy diversas sin saber unas de otras. Las lenguas nacionales nacen sólo con la imprenta. El centro se funda como centro conforme a una construcción cosmológica. Así, con ayuda de la fijación escrita en los textos surge una imperturbable estabilidad semántica. Todavía durante los disturbios de la guerra —en los periodos de las migraciones— se habla en Roma de *pax romana*, mientras se contrata sin más ni más como mercenarios a bárbaros invasores.

Uno de los aspectos más importantes del esquema centro/periferia es que en el centro (ya sea en las ciudades suficientemente grandes o respecto a la formación de los reinos) se hace posible la estratificación de una manera que va mucho más allá de cuanto había sido posible en las sociedades pequeñas de tipo antiguo. Esto es válido en particular para la posibilidad de que, a través de la endogamia, se aísle una nobleza —la cual al mismo tiempo mantiene (respecto a cada familia) el imperativo de la exogamia propio de las sociedades segmentarias. A la nobleza pueden pertenecer sólo relativamente pocas familias, porque de otra manera los recursos no serían suficientes y la distinción perdería su valor; por eso, la estratificación requiere de un mercado suficientemente grande para el matrimonio, es decir de un ámbito territorial más amplio al cual poder recurrir o bien la concentración de los habitantes en las ciudades principales. Desde esta perspectiva, la distinción centro/periferia ofrece, a la vez, desde una de sus partes (el centro) una oportunidad de generar otras formas de diferenciación, en particular el desarrollo de la estratificación. Con una fórmula muy incisiva puede decirse que se trata de una diferenciación de formas-de-diferenciación: en el campo todavía segmentaria, y en la ciudad, ya estratificada.[147]

Los grandes reinos mezclan dos diversas formas de diferenciación basadas en la desigualdad y con esa combinación construyen la diferencia centro/periferia y la de estratificación. La forma, desarrollada por ellos, de dominio-

[147] Se discute hasta qué punto esto haya significado que en todas las sociedades más antiguas (con la excepción importante del Medioevo europeo) toda nobleza haya sido citadina. Cf. Gideon Sjoberg, *The Preindustrial City: Past and Present,* Glencoe, Ill., 1960; para esta tesis y su análisis crítico desarrollado a partir de una perspectiva específicamente histórica, cf. Paul Wheatley, “What the Greatness of a City is said to be: Reflections on Sjoberg’s ‘Preindustrial City’”, en *The Pacific Viewpoint* 4 (1963), pp. 163-188. En parte ésta es una cuestión que concierne a los criterios que se ponen como fundamento de la atribución de nobleza: como se sabe, en la misma Europa del Medioevo tardío, hasta que no se afirma el requisito del reconocimiento o del otorgamiento por parte del Estado (y esto será el inicio del fin de la estratificación), aquellos criterios son todavía vagos y por lo mismo posibles de interpretarse.

sustentado-en-la-burocracia es la forma que permite esa ganancia de combinación en razón de distinguirse a sí misma. Por eso son sobre todo los contemporáneos (aunque también la retrospectiva histórica) quienes perciben la brillantez de esta forma unitaria de dominio-burocrático que posibilita el dominio de sus dominadores —al mismo tiempo de recibir de ellos su legitimación. Lo que ahí en el trasfondo resalta es la estructura de estratos de la sociedad —pero no la funcional. La burocracia de los cargos —que se concibe a sí misma como centro— forma la estructura visible del reino y soporta su autorrepresentación ético religiosa. El ejercicio del dominio y la religión no pueden separarse. La estructura de posiciones exige y hace posible un considerable grado de movilidad de suerte que con ella se oculta la diferencia de estratos y se impide su clausura estructural y semántica.[148] Actúa, sin embargo, de manera indirecta en la medida en que regula el acceso a las posibilidades de educación y de hacer carrera. Y no por último, la protección juega un papel considerable —como mecanismo interno de poder y como mecanismo de acoplamiento con la estratificación social.

De cualquier forma, la estratificación se conserva de manera tan fuerte que un vasto reino no puede gobernarse ni por medio de la nobleza ni en contra de ella. El sistema de dominio no puede operar sólo a través del poder delegado;[149] debe sostenerse sobre fuentes independientes de poder local, es decir, sobre la propiedad de la tierra de los nobles. Reglas como la de que los gobernadores de las provincias no han de reclutarse de entre las familias residentes y deben sustituirse frecuentemente reflejan el problema. Normalmente, bajo

[148] De esta manera puede presentarse la duda respecto a si el antiguo Egipto o China —los prototipos más notables de los imperios burocráticos, no obstante que las diferencias de riqueza fueran considerables y que hubieran llegado a ser estables—, pudieran definirse como sociedades estratificadas. Investigaciones más precisas sobre la movilidad condicionada de la burocracia, como las que existen en China, muestran sin embargo mucho más rápidamente la influencia de la estratificación, ejercida con base en un sistema de de exámenes orientado a los criterios de eficiencia, de logro. Cf. Francis L.K., Hsu, "Social Mobility in China", en *American Sociological Review* 14 (1949), pp. 764-771; E.A. Kracke, Jr., *Civil Service in Early Sung China: 960-1067*, Cambridge, Mass., 1953; Robert M. Marsh, *The Mandarins: The Circulation of Elites in China 1600-1900*, Glencoe, Ill., 1961; HoPing-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368-1911*, Nueva York, 1962. Wolfram Eberhard menciona sobre este punto que la asimilación de diferentes estratos fue también cuestión de densidad de población, que influyó en las ciudades y territorios con una más alta densidad de población mucho más que en otros lugares (cf. *Conquerors and Rulers; Social Forces in Medieval China*, 2ª edición, Leiden, 1965, p. 7).

[149] Este postulado será llamado "soberanía" en el siglo XVI; sólo hasta el siglo XVII se logrará realizarlo efectivamente en algunos territorios, especialmente en Francia.

estas condiciones surgen rivalidades entre la misma nobleza: se forman fracciones, se llega al asesinato del rey y a la eliminación de familias enteras en una relación circular en donde la nobleza busca tener influencia en los asuntos de gobierno, y el rey busca mantener el control eligiendo a quienes han de ejercer influencia sobre él.[150] De nuevo (al inicio de la Edad Moderna) la doctrina de la razón de Estado se caracteriza por este modo de plantear el problema —aún cuando el Estado moderno ya está preparado para sustraerle estructuralmente (y no sólo en forma de consejo político) sus fundamentos.[151]

Las descripciones del mundo y del reino —elaboradas bajo estas condiciones— parten del centro, aunque para alcanzar la totalidad incluyen también a la periferia y a lo que queda por considerar incluso más allá del orden típico del reino. Presumen que su descripción del mundo es completa, lo cual trae consigo falta de alternativas. Trascienden las desigualdades, las territorializan, y producen así la unidad de lo diferente sobre un orden espacial imaginario. Con nuestros ojos de hoy, se lee como una paradoja desplegada, resuelta en el espacio. Por eso la capacidad —extraordinariamente larga— de este modelo de orden, para mantenerse estable, ha de explicarse por la relevancia estructural del problema de la unidad (del reino) de lo diferente; es decir, por la satisfacción efectiva de una demanda semántica para los estratos dominantes del reino.

El ensanchamiento del ámbito de la comunicación no lleva en todos los casos a la sociedad a formar un reino. Condiciones geográficas como las del Mar Egeo,[152] o también territorios limítrofes entre grandes reinos —como es el caso de Israel—, han hecho posibles algunas excepciones —excepciones que han tenido precisamente consecuencias de gran importancia para las innovaciones semánticas. Parsons ha llamado a estas sociedades "*seed-bed societies*".[153] No obstante, también para estas sociedades son válidas las for-

[150] De esto se deriva un periodo de gobierno muy breve de señores únicos y dinastías únicas. John H. Kautsky muestra que éstos, según el reino, con duraciones de 6, 11, 14 años quedan claramente bajo el lapso de una generación (cf. *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill, N. C., 1982, pp. 247s.). Véase también Elisabeth M. Brumfiel, "Aztec Statemaking: Ecology, Structure and the Origin of the State", en *American Anthropologist* 85 (1983), pp. 261-284. De todo esto, no obstante, no se deben sacar conclusiones respecto a la inestabilidad de la forma de diferenciación.

[151] Cf. Niklas Luhmann, "Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, Frankfurt, 1989, pp. 65-148; Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt, 1990.

[152] Colin Renfrew, *op. cit.* (1972), en particular pp. 440ss.

[153] Cf. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J., 1966, pp. 95ss.

mas de diferenciación según centro/periferia y la de estratificación. Se trata de sociedades citadinas y de sociedades aristocráticas. Evidentemente ha bastado desviarse respecto a la tipología del gran reino para hacer posible un alto grado de semántica autocrítica: en Israel en forma de profecía; en Grecia, en forma de una nueva manera —relacionada con la escritura—[154] de esforzarse por el conocimiento. Y, en ambos casos, en la forma de observación —no ligada a posiciones establecidas— de segundo orden: la observación de observadores. Estas sociedades, sin embargo, no están preparadas para un cambio en la forma de diferenciación, para una nueva 'catástrofe', y las innovaciones semánticas no logran levantar el vuelo en este punto —a diferencia de Europa en el primer periodo de la modernidad.

El potencial evolutivo de los reinos burocráticos —así como el de otras formas de alta cultura— se considera más bien pobre. De la dinámica notable de ascenso y descenso, del fuerte desplazamiento geográfico de los centros y de los equilibrios precarios entre el dominio político, las elites religiosas y la aristocracia sustentada en la posesión de la tierra, resultan más bien desarrollos circulares, variaciones en el marco de las desigualdades estabilizadas; pero no así el paso a una forma de diferenciación con otro principio. Los derrumbamientos[155] llevan a tratar de recuperar la forma de diferenciación según centro/periferia y en ella a la estratificación. Los complejos funcionales —sobre todo la religión y, tras la introducción del dinero acuñado, la economía monetaria— se adaptan a ese orden y a sus regímenes territoriales. No es fácil imaginar que la religión o el comercio formen otra sociedad independiente. O bien, si se llega a tales ideas como en la doctrina de las dos *civitates* de San Agustín, queda claro que sólo uno de estos reinos puede ser de este mundo; el otro debe esperarse…

No se bosqueja un cambio sino hasta que una mayoría de sistemas funcionales llega casi al mismo tiempo, con autonomía operativa, a la senda de la diferenciación; en consecuencia, no es uno de ellos el que forma la nueva sociedad sino que el orden societal se transfiere hacia *la diferencia* de los sistemas funcionales. Esto no sucede sino hasta en la Europa de la modernidad temprana, bajo el manto protector de las viejas formas de diferenciación.

[154] Sobre esto especialmente G.E.R. Lloyd, *op. cit.*

[155] *Vid.* como monografía de eso Joseph A.Tainter, *The Collaps of Complex Societies,* Cambridge, Ingl., 1988. Tainter explica el hecho de que todos los reinos premodernos se colapsaron (en caso de no tratarse tan sólo de cambio de quienes detentan el poder) por haber ellos mismos procurado una sobrecarga de complejidad. Al final los costos de preservación son tan grandes, que el control político del sistema falla ante las exigencias.

Todas las sociedades de alta cultura que disponen de grafía han sido sociedades aristocráticas. Por diferente que sea la base económica que distingue a un estrato superior, difícilmente puede negarse el hecho de que existe un estrato alto y de que su existencia y distinción se considera en el acontecimiento comunicativo. Se encuentran diferencias significativas en el grado de respuesta del orden formal "burocrático" de un sistema imperial —o de un gobierno de ciudad de tipo griego/helénico—. Pero aún cuando ése no sea el caso y se valore el reclutamiento formal y objetivo con igualdad de participación de todos los ciudadanos, el estrato superior tiene claramente un acceso privilegiado y una influencia señaladamente más fuerte. En el caso de China, por ejemplo, porque únicamente el estrato es capaz de garantizar la preparación necesaria para la carrera; y en el caso de Grecia, porque los contactos regionales más extendidos resultan indispensables.[156] Algo parecido es válido para las ciudades italianas del Medioevo y el Renacimiento temprano, en las que el "pueblo" fue capaz de quitar el poder a la nobleza todavía asentada en el campo —ejemplo, Génova; aunque lo que de ahí de hecho resulta es el reemplazo de las viejas familias por un nuevo estrato noble. Se entiende, en esto, por estrato superior (o sea, diferenciación estratificada) un orden de familias, no de individuos, es decir, una preponderancia social de la ascendencia y el parentesco. Y —en comparación con las representaciones del orden hoy día vigentes— es importante señalar que la pertenencia a un estrato tiene un efecto multifuncional, es decir, reúne respectivamente ventajas o desventajas en casi todos los ámbitos funcionales de la sociedad y con eso establece barreras prácticamente insuperables para cualquier diferenciación funcional.

Hablamos de estratificación solamente cuando la sociedad se representa como orden de rangos y cuando el orden-sin-diferencia-de-rangos es inimaginable.[157] Como el estrato superior ya no reconoce relaciones de parentesco con miembros del estrato inferior —o las aprecia como anomalías vergonzosas—,

[156] Eso puede observarse muy bien en las tradiciones familiares de la capa superior que en Atenas (a diferencia de Roma) no le daban gran importancia a ocupar un cargos en la ciudad, aunque sí a la prominencia guerrera y deportiva, a las embajadas, a las negociaciones de paz y a otro tipo de manejo de las relaciones internacionales; y por supuesto a la prodigalidad financiera. Véase Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens,* Cambridge, Ingl., 1989, pp. 95ss.

[157] Claro es que la semántica general del "ranking" —observación de diferencias de rango—, ya se había ejercitado desde mucho antes. Véase para eso Richard Newbold Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social* Power, Austin, 1975, pp. 165ss.

la sociedad ya no puede describirse como un sistema de parentesco con un origen común. En su lugar aparece la representación de una diferencia de rango necesaria para el orden —no en último lugar en vista de las relaciones entre sociedades diferentes. Una sociedad estratificada rompe entonces forzosamente con la idea de que la sociedad misma es un tejido de parentesco. Esto le permite aceptar un poder político centralizado y una religión administrada por un grupo sacerdotal, además de reducir la relación de rango de la estirpe a un problema de reclutamiento de personal.

La estratificación se basa en diferencias de riqueza aceptadas. Para la estratificación es necesario además —y eso también manifiesta rango— que el estrato superior sea relativamente pequeño y que a pesar de ello sepa imponerse.[158] Adicionalmente, para marcar la discontinuidad de las líneas de parentesco (aunque por supuesto también por razones económicas) se cultiva la endogamia. Esta hace posible abandonar reglas rígidas de matrimonio como se las encuentra muchas veces en sociedades segmentarias —lo cual revela más flexibilidad estructural para escoger pareja. Los matrimonios pueden, entonces, utilizarse para el establecimiento de uniones familiares con las cuales el estrato superior es capaz de hacer frente a situaciones históricas variadas y, sobre todo, a su propia inestabilidad. Formulado en terminología de la época se trata de una sociedad política *(societas civilis*) cuyos miembros mantienen casas propias, se conocen unos a otros directa o indirectamente y —en su defecto— no tienen ninguna dificultad para establecer contactos. Dentro del estrato superior los contactos se equipan con formas de trato específicas, exentas de desigualdades —cosa que no excluye expresar diferencias de rango ya existentes, las cuales un campesino no podría siquiera reconocer. La poca probabilidad de un orden así, se reconoce también en que la diferencia que ahora soporta a la sociedad debe desistir de una representación espacial —a diferencia de la segmentación y de la diferenciación centro/periferia. Esto exige abstracciones en la simbolización que muchas veces se aseguran mediante construcciones paralelas político-teológicas, elaboradas a partir de analogías cosmológicas. Se requiere sobre todo estilización de aquellas interacciones que rebasan los límites de los estratos a través de formas de mostrar respeto y, con frecuencia también, de formas de lenguaje, de repartir las iniciativas y las disposiciones sobre los temas; en una palabra, reproducción continua de diferencias de rango —tanto ceremoniales como de práctica de la comunicación— entre los presentes. La estratificación se reproduce, entonces,

[158] Eliminamos con eso sobre todo el caso de sobreponerse un pueblo conquistador a una capa étnica, lo cual puede llevar a diferenciaciones que también tienen la capacidad de reproducirse por un tiempo relativamente largo.

porque llama constantemente la atención sobre sí misma cada vez que se reúnen personas de distinto rango.

No es posible imaginar que un estrato superior —por más pequeño que sea— "gobierne". La eficacia del orden de las sociedades tribales y de las sociedades de jefes de las formaciones societales anteriores no puede reemplazarse únicamente por la formación de estratos. Por eso, junto con las sociedades estratificadas, siempre se halla el centralismo político. El estado actual de la investigación deja duda de si el estrato superior crea el centralismo político para proteger sus privilegios; o si el centralismo político coloca a los que participan en él en la posición de un estrato superior; o si —como hay que agregar en el caso de China— se reserva al estrato superior el contacto con la burocracia política erudita.[159] Este problema se discute bajo el extraño concepto de "surgimiento del Estado".[160] En todo caso —desde la perspectiva de la historia de la sociedad— sin centralismo político no se llega a una estratificación muy marcada. De este modo, el paso hacia las sociedades estratificadas sirve a la vez para preparar la diferenciación funcional del sistema político.

Desde el punto de vista formal, en la estratificación jerárquica se trata de *dos* series que, sin embargo, *se presentan como si fueran una sola*.[161] Vista desde arriba, está la secuencia que corre de arriba a abajo; vista desde abajo, la que corre de abajo a arriba. Esta reduplicación se concretiza en formas muy distintas de vivirlas. De ello resulta, además, que la prolongación de la jerarquía hacia arriba —generando mejores posiciones de rango— siempre produce a la vez otras peores; y que —en el camino hacia arriba— el ascenso sólo puede realizarse de modo que las posiciones dejadas atrás se convierten en posiciones más bajas; y que aquellos que siempre habían sido iguales según el rango, ahora deben tratarse como gente de rango menor. Aunque esta paradoja de secuencia-doble se oculta por el hecho de que la jerarquía se describe como orden de escalonamiento objetivo en el cual cualquiera puede ocupar tan sólo una posición y que el orden de las posiciones se rellena semánticamente con supuestos sobre las diferentes cualidades (*natura*) o las diferentes expectativas (moral).

[159] "Such people who were able to deal with the governmental officials are those who were called gentry": como dice Hsiao-tung Fei en *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations* (1953), Chicago, 1972, p. 83.

[160] Para una revisión de la bibliografía *vid.* Jonathan Haas, *The Evolution of the Prehistoric State*, Nueva York, 1982. Más sistemáticamente elaborado: Morton H. Freid, *op. cit.*; y Elman R. Service, *op. cit.* (1975). Además, sobre este problema, hay una gran cantidad de estudios regionales; véase nota 122.

[161] Seguimos aquí las consideraciones de Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969, especialmente pp. 50ss.

Por razones de espacio y de materiales nos limitaremos en el análisis siguiente al caso de una sociedad con primado señaladamente manifiesto de la estratificación como forma de diferenciación sistémica de la sociedad: la Europa de la Edad Media tardía y temprana Edad Moderna. Por supuesto también en el estado de inquietud después de la gran migración de los pueblos y en la temprana Edad Media ha existido un estrato superior señalado por sus competencias de poder y por sus posesiones. El orden feudal que de allí se deriva comporta, no obstante, un rompimiento considerable con las estructuras sociales más antiguas, basadas predominantemente en el parentesco. Tal parentesco se sustituye por la relación entre señor y vasallo, es decir, una relación de rango que se impone —cualesquiera que sean las dificultades y las limitaciones— contra los intereses familiares. El mismo cambio se refleja en el interés eclesiástico por las donaciones y las fundaciones y en la insistencia en el celibato de los sacerdotes. Desde entonces no ha habido nunca más en Europa una diferenciación basada primordialmente en familias y clanes ni, por consiguiente, ninguna diferenciación segmentaria. En lo tocante al número de personas, el orden feudal hizo posibles cambios considerables: el ascenso a la nobleza sobre todo de los ministeriales —en un principio sin libertad— y de los caballeros sin estirpe significativa. Sólo en el transcurso de la Edad Media se impone el nacimiento como criterio definitivo de nobleza, compensado a través de los ennoblecimientos políticos, inicialmente eventuales y luego cada vez más frecuentes. Sólo hasta entonces la *nobilitas* (después, nobleza) se convierte en concepto de separación global mediante el cual se orienta la práctica del enlace matrimonial y del reclutamiento político. En lo siguiente partiremos de esta forma consolidada de sociedad nobiliaria sin poder dedicar atención a las diferencias regionales significativas.[162]

Si es correcta nuestra tesis de que la primacía de una forma de diferenciación vuelve también manifiestos los puntos de ruptura en los cuales se nutren los parásitos, arrancan las bifurcaciones y se establecen los nuevos recorridos que hacen historia, entonces no es ninguna casualidad que aquí y sólo aquí, se haya verificado la catástrofe de la Edad Moderna. Simultáneamente debe pensarse también en la particularidad europea de constitución corporativa de los estamentos (*Stände*), que —en el inicio de los Estados territoriales— asegura sus derechos de participación y, por ende, hace posible la

[162] Las investigaciones existentes se refieren en su mayoría a regiones particulares. Una visión de toda Europa es difícil de lograr. *Vid.* por ejemplo Wilhelm Stoermer, *Früher Adel: Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert,* 2 tomos, Stuttgart, 1973; o Philippe Contamines (ed.), *La noblesse au moyen âge, XIe-XVe siècles*, París, 1976.

fijación pactada de sus privilegios; además del singular grado de notoriedad y capacidad de lucha colectiva que eso trae consigo. Los establecimientos jurídicos y organizacionales sugieren siempre la posibilidad de cambio. Por eso no es ningún prodigio que sólo en Europa se haya producido aquel cambio radical del sistema de la sociedad que lleva al primado de la diferenciación funcional.

Naturalmente esta explicación por sí sola no basta. Se han de considerar además las condiciones histórico situacionales (como las diversidades geográficas), los desarrollos estructurales previos (por ejemplo, el significado particular del derecho), el hecho de que la nobleza está asentada en el campo y, especialmente, el hecho de que entre religión, economía monetaria y dominios políticos territoriales se registra un alto nivel de no-identidad, lo que hace estallar la forma del reino. Aun la comparación con el sistema indio de castas hace evidente que la estratificación en Europa no se apoya en un concepto de pureza religiosamente ritualizado, sino que tiene su origen en la propiedad de la tierra y luego, de manera creciente, sólo en el ordenamiento jurídico.[163] Admitiendo todas estas condiciones favorables, la forma dominante de diferenciación con base en estamentos es un proceso largo que ha durado varios siglos y ha puesto ante los ojos *lo que ya no* se puede utilizar, lo que se revela como *impedimento* y que, a fin de cuentas, se señala como *superfluo* en la medida en que los sistemas funcionales en proceso de diferenciación pueden organizar su propia *autopoiesis*. Lo *que ya no* se puede utilizar es el factor político de la propiedad de la tierra, la cual, finalmente, también se puede comprar o vender y —calculando los costos de las inversiones— se puede incluso administrar racionalmente. Lo *que ya no* se puede utilizar son esencialmente los hijos y las relaciones entre las familias nobles. La Royal Society

[163] Véase, para las complicadas cuestiones conceptuales y jurídicas, por ejemplo, a fin de delimitar la *dignitas/nobilitas* relacionadas con el problema del segmento de servidores de los puestos públicos oficiales y, en ambos casos, distinguiéndose de la plebe, Bartolus a Saxoferrato, en *De dignitatibus*, cit. según la edición, *Omnia, quae extant*, Opera, Venetiis, 1602, vol. VIII, fol. 45 v-49r. En tales circunstancias una fundamentación de derecho natural de la posición social del noble no entraba en consideración: todos —nobles y comunes— se desprenden de Adán. En todo caso puede discutirse si se trataba únicamente de una institución de *derecho civil* o si para facilitar los contactos suprarregionales se podría suponer que había un *ius gentium*; aunque si así fuese, lo sería únicamente en el sentido de las fuentes del Derecho romano. Con el desarrollo del Estado territorial moderno se diferencia también el derecho nobiliario y únicamente hasta la mitad del siglo XVI se consolida la conceptualidad temprano moderna de la nobleza con apoyo de la imprenta y del concepto de honor. Para este desarrollo visible ya en la Italia de la Edad Media en el plano de las Ciudades-República, véase Claudio Donati, *L'idea di nobilità in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, 1988.

of London of the Improving of Natural Knowledge, aprecia de manera particular como socios suyos a los *gentlemen*, con el argumento de tener éstos más tiempo que los comerciantes.[164] Y en la segunda mitad del siglo XVIII se encuentran escritos que elogian las cualidades particulares de los descendientes de familias nobles, aunque sea sólo con el propósito de hacer ver cómo eventualmente poder emplearlos, por ejemplo, en posiciones de mando en la carrera militar o en el cuerpo diplomático.

Si se quiere describir la forma particular de diferenciación de las sociedades estratificadas es necesario en primer lugar desistir o por lo menos delimitar el concepto de estratificación acostumbrado en la sociología. Por lo general, el concepto indica jerarquía de posiciones de todo tipo, la cual se sostiene sobre una repartición desigual de ventajas materiales o inmateriales.[165] En contraste, nosotros referimos el concepto a la *diferenciación sistémica interna* de la sociedad y hablamos de estratificación cuando (y en la medida que) sistemas parciales de la sociedad se diferencian de otros sistemas de su entorno societal interno bajo el punto de vista de una diferencia de rango. Primado de la diferenciación estratificada se da únicamente cuando otros modos de diferenciación (sobre todo, la diferenciación segmentaria de las casas familiares) se orientan hacia la estratificación.

La estratificación tampoco surge de la descomposición de un todo en partes —como ordinariamente se representa este proceso—, sino de la diferenciación y clausura del estrato superior. La cerradura se lleva a efecto principalmente a través de la endogamia —por lo demás frecuentemente violada. Pero también en el plano de la semántica el estrato superior debe 'destacarse' del estrato inferior —de un estrato inferior que en un primer momento, naturalmente, no sabe que lo es o que lo será. Por eso, únicamente el estrato superior tiene necesidad de una semántica particular elaborada, una autodescripción especial, genealogías y conciencia característica. En consecuencia —aún en la

[164] Esto depende también de que en Inglaterra (más que en Francia) se prosigue con la alta valoración de la "elocuencia" del noble y se ajusta a nuevas formas del saber. Véase, por ejemplo, Henry Peacham, *The Compleat Gentleman*, 2ª edición, Cambridge, 1627.

[165] Y esto también cuando el concepto no se utiliza en el sentido de la "teoría de las clases", es decir, en el contexto de una crítica de la distribución injusta, sino en referencia a teorías de la diferenciación. Véase por ejemplo, Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit.* (1971) o, a partir de la diferenciación de roles, Bernard Barber, *Social Stratification: A comparative Analysis of Structure and Process*, Nueva York, 1957. En este sentido se trata de una dimensión general de todas las sociedades (prescindiendo de las más primitivas), pero es precisamente esta peculiaridad del concepto sociológico la que critican los antropólogos sociales. Cf. Michael G. Smith, "Pre-industrial Stratification Systems", en Neil J. Smelser y Seymour M. Lipset (eds.), *Social Structure and Mobility in Economic Development*, Chicago, 1966. pp. 141-176.

retrospectiva histórica— es más fácil reconocer al estrato superior que al inferior. Y mientras en un caso la homogeneidad es cosa de criterios elaborados, en el otro resulta que se vive en el umbral de la subsistencia. El estrato superior es selectivo en lo que respecta a la existencia, al estilo, al gusto; el estrato inferior se las ve con la miseria. El estrato superior dispone de perros de caza; el inferior, de mulos; el estrato superior duerme hasta tarde, el inferior se levanta de madrugada.[166] El estrato superior es "*susceptible de plusieurs formes*", como dice un observador al referirse al "*ame bien née*" y luego, con desprecio, al referirse al estrato inferior: "*il y a du rustique et du stupide d'estre tellement pris à ses complexions qu'on ne puisse jamais d'estre en relacher un seul point*".[167] Naturalmente, una descripción del estrato inferior (aunque una descripción así nunca se ofrece) es una descripción hecha desde el estrato superior; así como la descripción de las mujeres es descripción hecha desde los hombres.

Una formación (reconocible y comunicativamente practicable para quienes participan) de sistemas-parciales presupone que la homogeneidad *interna* de los estratos es completamente *delimitable hacia afuera* a través de distinciones de rango; mientras que únicamente puede hablarse de primado de esta forma de diferenciación si ésta puede mantenerse como forma de existencia, como *ethos* en todas las situaciones de la vida. Formalmente, esto sucede mediante la descripción del modo de vida de la nobleza.[168] Esto implica la afirmación de una diferencia de rango que debe expresarse en la actitud y comportamiento de los estratos entre sí.[169] Naturalmente, la igualdad interna

[166] Estas diferencias fácilmente reconocibles son mencionadas por Cristoforo Landino, *De vera nobilitate* (alrededor de 1440), Florencia, 1970, p. 41.

[167] Así Nicolas Faret, *L'honeste homme, ou l'art de plaire à la Cour* (París, 1630), París, 1925, p. 70.

[168] Véase, para las dificultades de imponer en esto un control jurídico a partir de ejemplos de casos ilustrativos, Etienne Dravasa, "Vivre noblement: Recherches sur la dérogeance de noblesse du XIVe au XVIe siècles", en *Revue juridique et économique du Sud-Ouest, série juridique* 16 (1965), pp. 135-193; 17 (1966), pp. 23-129.

[169] Esto es válido también cuando se fundamenta la posición especial del noble en razón de una profesión específica, es decir, del servicio de las armas. Porque aquí no se trata de una profesión escogida libremente sino de una tarea ("vacation") a la que se está destinado cuando se ha *nacido* noble. Sobre la persistencia en especial en Francia de esta descripción, orientada a la profesión, del noble hasta su crisis en la segunda mitad del siglo XVI, *vid.* Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe*, 2ª edición, 2 tomos, Montpellier, 1981, tomo I, pp. 323ss.; Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, N. J., 1986. El hecho que esta idea haya sobrevivido tanto tiempo a los cambios en las armas, la organización del ejército y las tácticas de guerra, demuestra por lo demás, que ya hacía mucho tiempo que tenía funciones esencialmente símbólicas de legitimación de la diferencia de rangos.

de los estratos no debe entenderse como armonía y acuerdo. Esta igualdad estructura y acrecienta las oportunidades tanto para la cooperación como para el conflicto, y precisamente la ética de la nobleza vétero europea —que acentúa valores tales como *valor* y *honestas*, pero también con objetivos de la educación como la *eloquentia*— presenta sin lugar a dudas rasgos de conflictividad. La cooperación *y* el conflicto se fundan en un aislamiento del estrato superior y, por tanto, en una concentrada disponibilidad de recursos.

Por más que se enfaticen los criterios morales y muchas veces se destaquen como la única descripción de la esencia de la nobleza, eso naturalmente no puede significar que la distinción nobleza/pueblo-común se equipare con la distinción moral/inmoral. La diferenciación de sistemas permite aquí —como siempre— un grado mayor de distinciones en otros aspectos: clasificaciones, distinciones.[170] Aunque la clasificación vertical puede llevar a la atribución de poder o a juicios morales que no coinciden con la realidad. Además también aquí —en la discusión de los criterios— se percibe el efecto de la selectividad y del referirse al estrato superior: formula expectativas dirigidas a la nobleza y presupone la diferencia entre estrato superior y estrato inferior como algo natural. El estrato inferior puede vivir de acuerdo con otra moral.

El alcance general de la estratificación para todas las situaciones de la vida —así como para la cooperación y el conflicto—, se pone de manifiesto en el hecho de que la pertenencia a un estrato social se otorga por nacimiento, cabría decir, se atribuye en referencia a familias y personas. La estratificación regula la inclusión de los seres humanos en la sociedad fijando las inclusiones y las exclusiones respecto a los sistemas parciales. Sólo se puede pertenecer a un estrato social y precisamente por lo mismo se está excluido de los otros. Esta referencia al ser —que determina al noble en cuanto tal— se circunscribe con el concepto de naturaleza. La cualidad de la nobleza es “inherent and naturall”[171] —cosa que puede sorprender en vista de los otorgamientos políticos de nobleza o de reconocimiento; aunque de acuerdo con la idea de ese tiempo el rey se desempeña como *iudex*, se trata por tanto de un ‘reconocimiento’ de la cualidad y no de un acto de voluntad constitutivo. Además, el concepto vétero europeo de naturaleza incluye el caso de una naturaleza que se conoce a sí misma y con ello se motiva a sí misma a corresponder a la propia naturaleza. Naturaleza en este contexto no se contrapone a arte, sino a opinión, es decir, excluye únicamente el caso de que la mera autoapreciación (o la de los otros) confiera nobleza.

[170] Para la distinción entre diferencias-de-poder y diferencias-morales véase por ejemplo: Barry Schwartz, *op. cit.*, pp. 79ss.

[171] Peacham, *op. cit.,* p. 3. Más elaborado en Jouanna, *op. cit.*, tomo I, pp. 23ss.

En Europa la diferenciación de los estratos sociales se apoya en gran medida en distinciones-de-derecho, aunque también se afirma en el ámbito de la percepción cotidiana. Se advierte en las diferencias de vestimenta, de conducta, de vivienda.[172] Esta visibilidad hace posible además acometer con planificación aun el diseño de las ciudades con base en la diferenciación estratificada. Lo que en el ámbito de las normas permite de por sí desviación y crítica, en el mundo perceptible se equipa adicionalmente con hechos y evidencias. Además, de esta manera se documenta que no se trata de personas individuales, sino del orden visible de la sociedad —el cual no tiene alternativa.

El reconocimiento de la naturaleza como naturaleza-noble es posible a través del nacimiento en una familia noble —que a su vez se reconoce por el linaje de los antepasados. Ningún plebeyo puede volverse noble sólo por su virtuosismo moral; eso sí pondría al orden de cabeza.[173] Un campesino se queda campesino por más hábil y rico que sea;[174] lo mismo un filósofo, filósofo.[175] En la antigüedad, semejantes concepciones se aseguran por el supuesto de que el origen (*arché*) determina la esencia, y que, por consiguiente, la ascendencia (como se advierte en el ejemplo de las genealogías) garantiza el parecido con la esencia. Hasta los inicios de la Época Moderna el pasado (en este caso la excelencia de los antepasados) es parte del presente —en forma totalmente distinta a como hoy lo podemos imaginar. Aun autores que encuentran la esencia de la nobleza en el brillo de su excelencia sobresaliente suponen que la memoria y el ejemplo de los antepasados bastan para hacer a los descendientes nobles también.[176] En particular en Atenas eso se expande a través de

[172] Véase, por ejemplo, Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, Florencia, 1485, citado según la edición bilingüe de Milán, 1966, tomo I, pp. 264ss., 270ss. Sería interesante comparar estas ideas de planificación urbana con una ciudad como Cardiff en la cual todavía en el siglo XIX se produjo un orden parecido, aunque ya tan sólo con base en la propiedad.

[173] "Virtuosus si staret, et viveret per mille annos, nisi transferatur in eum aliqua dignitas, semper remanet plebeius", se lee respecto a eso en Bartolus, *op. cit.*, fol. 45 V. y ad. 93.

[174] "Rusticus, licet probus, dives & valens, tamen no dicitur nobilis", así Bartolus, *op. cit.*, fol. 45 y ad. 52.

[175] Así (no muy consistente con su propia teoría y hasta medio suspirando) Poggius Florentinus (Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, *De nobilitate* (1440), citado según *Opera*, Basilea, 1538, pp. 64-87).

[176] Así se lee, por ejemplo, en Poggio Bracciolini, *op. cit.,* p. 81: "nullo autem pacto negandum est paternam nobilitatem migrare in filios et esse et dici nobiles quorum nondum virtus est cognita". Sin embargo, también se enfatiza que eso no se entiende por sí mismo, sino que la nueva generación debe permanecer en la huella noble respecto a su conducta

la "democratización" de los conceptos de nobleza (la *areté* de cada ciudadano), pero no se interrumpe. En la Edad Media esta tradición sigue vigente como tradición del texto, aunque se complementa con una mayor juridificación al hacer depender los derechos del *status*. Esta fijación —claramente jurídica— significa también que el discurso (el cual la escolta) sobre las cualidades morales de la nobleza tiene funciones de legitimación, pero no de determinación del *status*.[177] Aquí el criterio de nacimiento ha jugado un papel lo mismo indispensable que cuestionable —y la mayor parte de la literatura de la época sobre la nobleza se ocupa de los problemas de allí derivados. Ya Aristóteles nombra —en un texto muy influyente— la vieja riqueza (es decir, la riqueza existente en el momento del nacimiento) y la integridad como criterios de "distinción".[178] Muchas veces los dos criterios se unen. Por ejemplo, cuando se habla de mérito (*mérite*) frecuentemente se refiere al nacimiento como algo meritorio en sí. Cuando se destaca la virtud como criterio de nobleza (sobre todo en el Renacimiento italiano) eso no abre automáticamente los caminos de acceso, y entonces también se exige aquella virtud antigua y constante.[179] Por eso, el esquema estirpe/integridad no debe interpretarse en el sentido de viejo/nuevo. Quien no teniendo estirpe desea adquirir méritos, debe aprender primero cómo se forja eso —y toda la vida será conocido como alguien que aplica lo aprendido. Por eso —en Aristóteles y en todos los que lo siguen— el nexo entre riqueza e integridad (o nacimiento/mérito) se supone como algo *normal*, con la consecuencia de que las desviaciones se hacen visibles y pueden eliminarse; el nexo corresponde a la naturaleza.

---

de vida y su virtud pública: "illorumque posteros, modo ab eorum vestigiis non discedant, sed quoad illis animi ingeniique vires suppetunt", como se lee en Landino, *op. Cit.*, p. 41.

[177] Respecto a la discrepancia entre realidad jurídica-institucional y literatura sobre la nobleza orientada a la tradición y a los textos véase Klaus Bleek y Jörn Garber, "Nobilitas: Standes– und Privilegienlegitimation in deutschen Adelstheorien des 16. und 17. Jahrhundets", en *Daphnis* 15 (1982). pp. 49-114, especialmente pp. 59ss.

[178] "eugéneiá estín archaîos ploûtos kaì areté", dice *Pol.* 1294 a 21s. La definición, basada ya en la riqueza, es claramente producto de una época tardía en la cual la posición de las estirpes nobles ya no se define mediante la constitución de la ciudad —aunque se hace notar todavía con fuerza. Véase también Bartolus, *op. cit.*, ad. 47 y 48; quien agrega que además tiene importancia que el individuo se mantenga durante mucho tiempo (diez o veinte años) en una buena condición moral. Un acto heroico único entonces todavía no da nobleza, aunque una fechoría sí la puede hacer perder.

[179] "neque eos ad breve quidem tempus, sed qui diutius in illis perseveraverunt", se lee en Landino, *op. cit.*, p. 48. Así como: "Itaque quo antiquior erit virtus eo maior spendescet nobilitas".

Que los criterios no coinciden necesariamente y que también en la nobleza hay hijos inciertos no puede naturalmente dejarse de lado,[180] aunque en primera instancia se trata de aclarar la pregunta de qué expectativas son válidas para quién. Consecuentemente la nobleza, mediante la pedagogía, debe ajustarse a la forma de vivir prevista para ella. Esto significa también —aparte de la formación necesaria— cuidar de que no se corrompa por el trabajo, por el demasiado velar y por el hambre.[181] Para evitarlo será ineludible la riqueza heredada. La forma moral del componente añadido además provee de protección estructural: cuando un noble se malogra, él mismo tiene la culpa —no la sociedad, ni siquiera la familia. En tiempos en que la nobleza ya se ha convertido en institución estatal, finalmente hasta puede concederse que el criterio de la estirpe sirva tan sólo para fines jurídicos: hace posible la atribución inequívoca de las personas a los estratos sociales,[182] lo cual entonces excluye también considerar a los vicios como razón para perder la nobleza; se encuentran para ello —opina por ejemplo Henry Peacham— demasiado extendidos. [183]

El doble criterio de nacimiento/integridad muestra, además, que sería falso definir a las sociedades tradicionales como sociedades con *status* adscritos y a las modernas como sociedades con *status* adquiridos.[184] Como muestra nuestro ejemplo, la misma distinción tiene sentido principalmente para sociedades que regulan la inclusión a través de la estratificación y precisamente así dirigen su interés a los méritos particulares.[185] No es, por tanto,

[180] Un texto del siglo XV lo deriva de la disposición a la hora del engendramiento (entonces de nuevo de la estirpe). Véase Diego de Valera, *Un petit traictyé de noblesse*, editado en Arie Johan Vanderjagt, *Qui sa Vertu Anoblist: The Concept of* Noblesse *and* chose publique *in Burgundian Political Thought*, tesis de doctorado, Groningen, 1981, pp. 235-283 (258). Eso es, a propósito, una pieza profana de la doctrina de la nobleza, ya que, visto en la perspectiva teológica, el alma justamente no podía transferirse y condicionarse a través del engendramiento.

[181] “nec patiar illos aut assiduis laboribus aut longibus vigiliis aut nimia inedia corrumpit”, dice Landino, *op. cit.*, p. 72.

[182] Así un Jansenista que se interesa más por otras cosas: Pierre Nicole, “De la Grandeur”, en *Essai de Morale,* tomo II, 4ª edición, 1682, pp. 154ss. (179ss.).

[183] *Op. cit.*, pp. 9s.

[184] Así, las teorías de modernización de la década de los años cincuenta y del inicio de la década de los años sesenta, que retomaba las distinciones *ascribed/achieved* (Ralph Linton) o bien *quality/performance* (Talcott Parsons). Para la crítica de la aplicación de esta distinción a la sociedad moderna, cf. Leon Mayew, “Ascription in Modern Society”, en *Sociological Inquiry* 38 (1968), p. 105-120.

[185] Un efecto relacionado con esto es el hecho de que en la moral los componentes *meritorios* como el heroísmo o la ascesis son más importantes que los componentes *normativos*.

solamente un lado de esta distinción el que se destaca especialmente. Más bien —para usar la formulación de Parsons— lo que atrae particularmente el cuidado es la "dimensión" *quality/performance,* mientras disminuye la importancia de las otras *pattern variables*. Para la sociedad moderna —orientada a las carreras individuales— esta distinción es menos importante. En todo caso lo que puede argumentarse es que "pese a todo" las adscripciones no se eliminan por completo.

La forma de la inclusión concreta, referida a la persona en su totalidad, determina finalmente también la manera en la que la moral se presenta en la literatura. Se muestra de manera *ejemplar* en referencia a reyes, príncipes o a otras personas del más alto linaje, ya que sólo de ellos se puede afirmar —de manera plena de sentido— la interna independencia de las fatigas de la vida; únicamente ellos tienen un destino propio. Al mismo tiempo —y precisamente por ello— su destino es en todo y para todo su propio destino. No existe (según la condición de la conciencia) ninguna diferencia entre aspectos imputables y aspectos no imputables, y por tanto no existe ninguna diferencia entre destino merecido y destino inmerecido. Esto podría estar relacionado con el hecho de que en las gestas orales hay que tomar a los héroes (quienes se muestran como antepasados de las tribus o de aquellos que han encargado el relato) tal como ahí se presentan y no como dechado de individuos.[186] La "ejemplaridad" de los héroes y sobre todo su admisión en el contexto de las genealogías nobiliarias se encuentra ya en sociedades orales, aunque con el auxilio de la escritura se someten a presiones de consistencia y se sistematizan selectivamente.[187] Esto se expresa en una moral fuertemente reducible a principios de comportamiento, a actitudes, a un *ethos*. La moral se manifiesta no sólo en los esfuerzos encomiables de los héroes, sino también en su capacidad de aceptar el destino. Este aspecto "fatalista" se puede recomendar finalmente también a los estratos inferiores —quienes, de todos modos, carecen de opción alguna.

[186] Para el estado de la investigación sobre este tema de la "situación épica", cf. Arthur Thomas Hatto, Eine allgemeine Theorie der Heldenepik, *Vorträge G 307 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Opladen, 1991, p. 8.

[187] Esto puede explicar la indispensabilidad de la mitología homérica y del politeísmo como forma de religión en la ciudad griega. Las figuras se conservan en genealogías para usarlas como punto de referencia del origen de familias destacadas. Sobre la introducción de la escritura en este contexto véase a fondo Rosalind Thomas, *op. cit.,* pp. 155ss. Platón más tarde reconocerá el contexto y en una especie de observación de segundo orden hará de él ironía. Véanse las anotaciones sobre los miles de antepasados ricos y pobres, de la realeza y que viven como esclavos que cada *quien* tiene, Platón, *Teeteto* 175 A.

A pesar del significado de la igualdad interna de cada uno de los estratos (por ejemplo, la capacidad de pedir satisfacción mediante el duelo), no puede partirse de que los estratos perciben su relación mutua como desigualdad; esto en efecto presupondría que quienes pertenecen a distintos estratos se comparan recíprocamente, establecen como fundamento de la comparación criterios comunes y, finalmente, constatan la existencia de la desigualdad. En la definición abstracta del precepto-del-orden se encuentra ciertamente la distinción de lo igual y lo desigual, ya que orden significa ante todo: armonía a pesar de la desigualdad. Además existen reflexiones sobre el tema de la justicia enlazada con las distinciones de igual/desigual de Aristóteles.[188] Para las posibilidades cotidianas de comprensión de ese tiempo se trata simplemente de otro temple, de otra clase de seres humanos, y ser-de-otra-manera es una cualidad y no una relación. El orden jurídico no conoce ningún precepto omniabarcador de igualdad y considera enteramente normal que las acciones prohibidas (en particular los hechos delictivos cometidos por los de más alto rango contra los de más bajo) se juzguen de modo distinto que en el caso contrario.[189] Y de ninguna manera es válida, en el trato entre rangos diferentes, la regla de: "así como tú a mí, yo a ti...". Las diferencias de los seres humanos no se perciben a través del esquema igual/desigual, sino a través de diversos derechos y deberes en la relación recíproca. Más adelante, esta distinción se "moraliza".[190] En consecuencia, en los trastornos que sufren las relaciones, en los disturbios y en las rebeliones, no se encuentra ninguna tendencia hacia la nivelación (pues ésta siempre indica paso a la sociedad moderna), sino que únicamente representan reacciones ante el empeoramiento de la

[188] Pruebas en Jouanna, *op. cit.*, tomo I, pp. 275ss.

[189] Esto no excluye que a los nobles por causa de determinados delitos se les juzgue con más severidad y que incluso se les amenace con perder la nobleza.

[190] Cuando se trata de moral, es decir, de un médium estable societalmente importante se encuentran formulaciones que la expresan en términos de igualdad y desigualdad. Así se lee en George Puttenham: "In everie degree and sort of men vertue is commendable, but not egally: not onely because mens estates are unegall, but for that also vertue it selfe is not in every respect of egall value and estimation. For continence in a king is of greater merit, then in a carter […]. Therefore it is that the inferiour persons, with their inferiour vertues have a certain inferiour praise" (cf. *The Arte of English Poesie*, Londres 1589, reimpresión de Cambridge, Ingl., 1970, pp. 42s.). Esto se establece por el hecho de que los altos grados de libertad del actuar en los estratos altos reclaman de manera más fuerte el código moral. Aunque detrás de esto está naturalmente el hecho de que la moral pertenece sustancialmente a la definición del noble y —por eso— ni se acepta la igualdad de las morales ni que nadie en la sociedad pueda ser liberado de la responsabilidad moral ni del acceso a la alabanza o la reprensión.

condición propia —carga que le corresponde a la otra parte.[191] Quienes pertenecen a otros estratos son distintos —distintos en nacimiento y en cualidades. Esto, no por último, es lo que enseña la metáfora (tan popular en ese tiempo) del organismo. Hoy mismo a nadie se le ocurriría calificar cabeza y estómago como "desiguales". Mejor entonces renunciar a la comparación entre organismo y sociedad.

Diferenciación con base en estratos (*Schichten*) no significa que —en comparación con las sociedades segmentarias— los sistemas parciales se vuelvan más independientes entre sí. La verdad es lo contrario. Las formas de diferenciación con pretensiones más altas deben siempre tener —y esto tiene validez con mayor razón para la sociedad moderna funcionalmente diferenciada— la posibilidad de combinar niveles más altos de independencia con niveles más altos de dependencia; se trata de una clara delimitación de las formas todavía posibles. Se puede decir, con otras palabras: cada forma de diferenciación exige y crea formas sintonizadas de *acoplamiento estructural*; es decir, formas que intensifican los contactos y, por consiguiente, las irritaciones mutuas entre los sistemas parciales —al mismo tiempo que excluyen o marginan otras posibilidades.

La forma con la cual las sociedades estratificadas canalizan las dependencias y las hacen compatibles con las independencias es la unidad económica del "orden doméstico" (*Haushalt*).[192] El 'orden doméstico' —como comunidad de provisión y distribución— está diseñado en la cercanía del consumo y es —en este sentido— transparente respecto a la situación de los intereses. Los

[191] La misma opinión se encuentra en la literatura sobre la "moral economy"; cf. sólo E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century", en *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136; James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebelion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, 1976.

[192] Véase Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburgo,1949; así como "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische Ökonomik", en *Neue Wege der Verfassungs– und Sozialgeschichte*, 2ª edición, Göttingen, 1968, pp. 103-127. Para bibliografía más antigua véase Sabine Krüger, "ZumVerständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg: Greichische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre von Hause", en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 20 (1964), pp. 475-561. Respecto a fenómenos de disolución en el paso hacia la sociedad moderna véase también Wolf-Hagen Krauth, *Wirtschaftsstruktur und Semantik: Wissenssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17.Jahrhundert,* Berlín, 1984; Erich Egner, *Der Verlust der alten Ökonomik: Seine Hintergründe und Wirkungen*, Berlín, 1985; y respecto a la revivificación efímera de las doctrinas de la economía doméstica luego de las destrucciones de la Guerra de los Treinta Años: Gotthardt Frühsorge, "Die Krise des Herkommens", en Winfried Schulze, *op. cit*,. pp. 95-112.

roles previstos están diseñados para la interacción entre presentes (aunque exista registro de relaciones de prestación), y pueden juzgarse de manera moral. La función especial del 'orden doméstico' para el acoplamiento estructural de independencia y dependencia en relación con los estratos sociales puede explicar por qué en Europa los parientes del padre de familia no se diferencian a su vez internamente por rangos. No existe concepto especial (ni siquiera palabra expresa) con el cual la familia del noble (en el sentido de "familia" empleado hoy día) como parte de su 'orden doméstico' pudiera diferenciarse y señalarse.[193] Se limita a la doctrina de que la mujer, los hijos y la servidumbre están subordinados al señor de la casa; aunque de ahí no se deriva una diferencia de rango social dentro del núcleo familiar.[194] Al contrario, el núcleo familiar se ve como parte de un tejido mayor de parentesco que comprende muchos 'órdenes domésticos'. En las cortes ya relativamente grandes de los príncipes de la Edad Media tardía, la "familia" del príncipe es un círculo reducido de confidentes en donde, por ejemplo, pueden admitirse eruditos o artistas mediante el nombramiento formal de "familiaris" —nombramiento que sirve como forma de distinción si no es que de primer peldaño para ascender a la nobleza; aunque evidentemente esto no tenga nada que ver con el parentesco.[195]

El significado de los 'órdenes domésticos' para las sociedades estratificadas difícilmente puede sobrevaluarse. Los 'órdenes domésticos' (no los individuos) son las unidades a las cuales se refiere la estratificación. Por eso deben suponerse como ordenados —tanto en el orden de la familia en sentido estrecho, como en sus relaciones con el personal. Para copiar el orden de rango de la sociedad al interior de los 'órdenes domésticos' se requieren relaciones de rango correspondientes al interior de la 'casa' —que se diferencian conforme al esquema hombre/mujer; señor/señora; padre/hijos; amo/siervo. En este orden es inevitable la subordinación de la mujer al hombre —lo cual

[193] Aún todavía en *Heineccius* (1738), por ejemplo, la familia se determina como una comunidad compuesta, integrada por simples comunidades de matrimonio, por la relación entre padres e hijos y por la relación entre amos (amas) y personal de la propiedad de la finca. Esta discusión no pertenece sistemáticamente al derecho natural, sino al derecho de gentes (*ius gentium*) basado en el derecho natural. Véase Johann Gottlieb Heineccius, *Grundlagen des Natur— und Völkerrechts (Elementa iuris naturae et gentium)*, tomo II, cap. 5, trad. al alemán, Frankfurt, 1994, pp. 384ss, haciendo referencia a Ulpiano.

[194] Esta característica se percibe en la comparación intercultural con sociedades donde muchas veces acontece justamente esa organización de las regulaciones de rango social hacia el interior de las familias particulares. Véase para eso Michael G. Smith, *op. cit.*, pp. 157ss.

[195] Véase Martin Warnke, *Hofkünstler: Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, Köln, 1985, especialmente pp. 142ss.

por supuesto no dice nada sobre las relaciones de poder efectivas. Quien valora la equidad de los géneros debe pues practicar el celibato o recomendar una comunidad de mujeres sin 'orden doméstico'.[196]

Otra función del 'orden doméstico' es la de abrir oportunidades para la movilidad individual. Y el ascenso individual es indispensable ya tan sólo por razones demográficas, pero también por las evidentes diferencias de capacidad. Mientras la localización estamental de los 'órdenes domésticos' se mantiene fija y la antigüedad de la familia tiene que ver con la determinación del rango social, la movilidad se acepta como excepción —aún cuando en tiempo de crisis políticas o demográficas se presente en cifras relativamente altas. De acuerdo con el principio básico de la sociedad estamental la atribución de rangos es fija y la movilidad se permite a lo sumo por causas externas al sistema: familias que se extinguen, posiciones que deben llenarse, ennoblecimiento individual que se estiliza como 'reconocimiento' —como corrección de un error de disposición de la naturaleza. Sin embargo, al irse consolidando los Estados territoriales modernos surgen más y más movilidades a propósito. Con ello la flexibilidad del sistema se expande por medio de razones internas al mismo sistema —sobre todo políticas.

Finalmente, el 'orden doméstico' es aquel sistema para el cual la sociedad prevé libertades de interacción relativamente grandes —aunque, según la idea, respetuosas; cosa que la sociedad política no puede permitirse jamás. En la 'comunidad doméstica' trabajan juntos miembros de diversos estratos —independientes y dependientes. Y sobre todo es aquí donde la mujer encuentra su lugar y reconocimiento. A diferencia del sistema de castas de la India, no se necesita para ello una complicada formación ritual de los contactos. Y, a diferencia de China, el 'orden doméstico' con su estructura de proveer/fomentar y de deferencia/obediencia no es a la vez comunidad religiosa de veneración de los antepasados, y por ende tampoco modelo de la sociedad toda.[197] La marcada escisión entre política y economía mantiene separados a ambos sistemas, y de la 'comunidad doméstica' retoma —para fines políticos— únicamente la independencia y disponibilidad del amo garantizados por ello. Cuidar de la propia economía, de la propia subsistencia, es entonces parte de

[196] Parece que Platón esperaba prejuicios respecto a esta su recomendación por la manera tan minuciosa como la elabora en el quinto libro de *La República*. Aunque sí está pensada con congruencia cuando en una sociedad estratificada basada en órdenes domésticos se quiere proveer a las mujeres de los mismos derechos y de iguales oportunidades.

[197] Si bien hay semánticas paralelas —sobre todo porque la terminología del dominio y la metáfora del organismo se aplican a los dos ámbitos-, esto no se interpone a una diferenciación clara de los asuntos económicos y políticos. Las coincidencias semánticas más bien representan lo que hoy día llamaríamos "sociedad".

las obligaciones *políticas* de quienes forman la sociedad política —o sea: una "re-entry" de la distinción economía/política dentro de la política.[198] Esto también es válido cuando en los 'órdenes domésticos' de los nobles se practica la jurisdicción y otras funciones públicas —mientras el señor de la casa está de viaje por funciones diplomáticas o vive en la corte. De cualquier manera, esta canalización de la dependencia recíproca de los estratos se apoya a su vez en una diferenciación segmentaria de los 'órdenes domésticos' y con ello en una separación estructural —aunque socialmente (o como se dice: 'políticamente') sea de menor importancia. De las cosas que "no deben hacerse" en la buena sociedad es hablar en la conversación de la propia 'casa'.

La estructura normativa del 'orden doméstico' acentúa la necesidad del dominio (= orden) y el derecho a las prestaciones necesarias para la subsistencia. Estas exigencias pueden diferenciarse de acuerdo con los estratos sociales —ajustados entonces a la diferenciación estratificada. Pero no a la economía monetaria. Con la transición hacia la economía monetaria (así como con la creciente dependencia del mercado de las economías de latifundio), las proporciones empiezan a tambalearse y traen como consecuencia el aumento de conflicto entre expectativas: las de los señores con derecho a exigir y las del campesinado con obligación de entregar —aunque también de exigir su subsistencia.[199] Únicamente el concepto moderno de propiedad traerá consigo la solución (frecuentemente muy violenta) de estos conflictos.

Las relaciones patrón/cliente —una vez que en sentido ampliado rebasan la función económica del 'orden doméstico'— cumplen con una función parecida.[200] Explícitamente hacen posible que las diferencias de rango se

[198] Así explícitamente Francois Grimaudet, *Les opuscules politiques,* París, 1580, opúsculo XIV, fol. 93 vss.: "Que l'homme politique doit avoir esgard à se maintenir". Lo cual incluye a la familia y los descendientes.

[199] Véase para esto Renate Blickle, "Hausnotdurft: Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns", en Günter Birtsch (ed.), *Grund– und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1987, pp. 42-64; así como "Nahrung und Eigentum als Kategorien der ständischen Gesellschaft", en Winfried Schulze, *op. cit*., pp. 73-93.

[200] Para eso hay una literatura extensa que abarca grandes espacios regionales. Respecto a la tardía Edad Media y la modernidad temprana véase sobre todo Guy Fitch Lytle y Stephen Orgel (eds.), *Patronage in the Renaissance,* Princeton, N. J., 1981; Antoni Maczak (ed.), *Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit*, Munich, 1988. Bajo perspectivas más bien etnográficas y comparativas (regionales) actuales véase también Paul Littlewood, "Patronaggio, ideologia e riproduzione", en *Rassegna Italiana di Sociología* 21 (1980), pp. 453-469; Luigi Graziano, *Clientelismo e sistema político: Il caso dell'Italia*, Milán, 1984; y especialmente, bajo el aspecto de la formación de confianza: Shmuel N. Eisenstadt y Luis Roniger, *Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure*

aprovechen con ventajas mutuas. Son aptas para entrelazar al campo con las centrales políticas, pero más allá de eso y de manera muy general— para movilizar la ayuda personal voluntaria. Lo decisivo (y en ese sentido comparable con las relaciones tío/sobrino de las sociedades segmentarias) es el hecho de que las diferencias pueden superarse y precisamente en ello radica el atractivo y la ventaja. Las relaciones patrón/cliente reorganizan la reciprocidad para este caso y presuponen entonces la estratificación como algo indudablemente asegurado. Además sirven de mediación entre el orden estratificado y el Estado territorial en vías de formación.[201] Esto es particularmente válido porque no hay organización de administración local (salvo las cortes de justicia) a las cuales la central pueda dar instrucciones. En el siglo XVI la imprenta abrirá una alternativa para eso. Ofrecerá otras posibilidades de informarse,[202] un nuevo "humanismo político" independiente del servicio de la corte —del tipo Thomas Moro, Erasmo de Rotterdam, Claude Seyssel;[203] y sugerirá a la población, sobre todo en asuntos religiosos, seguir a otros magnetos que a los magnates.[204]

La estratificación requiere por lo pronto de una diferencia sencilla: aquella de nobleza/gente común. Hay seres humanos con *dignitas* y seres humanos sin *dignitas*.[205] La asimetría se refuerza porque arriba se mantiene pequeño el

---

of Trust in Society, Cambridge, Ingl., 1984. Véase para el papel de tales redes en la organización de la resistencia política: Perez Zagorin, *The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution*, Londres, 1969.

[201] Volveremos a eso en la p. 567s.

[202] Véase Mervin James, *Family, Lineage, and Civil Society: A Study of Society, Politics, and Mentality in the Durham Region 1500-1640,* Oxford, 1974, especialmente pp. 177ss.; y respecto a la difusión general de la literalidad en la Inglaterra de esa época: David Cressy, *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England,* Cambridge, Ingl., 1980.

[203] Para eso: J.H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, Londres, 1973. *Vid.*, como observador contemporáneo, Estienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1574), cit. según *Oeuvres complètes*, reedición de Ginebra, 1967, p. 30: "Les livres et la doctrine donnent, plus que toute autre chose, aus (sic!) hommes le sens et l'entendement des se reconnoistre et d'hair la tirannie".

[204] Véase para eso y con más indicaciones: Christopher Hill, "Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16. und 17. Jahrhunderts", en Bernhard Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt, 1991, pp. 100-120.

[205] "Dignité est une qualité qui fait difference entre les populaires" (quiere decir: en relación al pueblo), se lee con referencia a Bartolus en Diego de Valera, *op. cit.*, p. 251. Véase respecto a nobles/no-nobles como punto de partida de todas las demás diferenciaciones doscientos años después, Estienne Pasquier, *Les Recherches de la France*,

número y aumenta la disposición de los recursos. En este marco se desarrollan diferenciaciones dentro de las diferenciaciones, sobre todo: distinciones más refinadas dentro de la nobleza que tienen importancia para fines de matrimonio o cuestiones ceremoniales, aunque difícilmente pueden tomarse como sistemas parciales dentro de sistemas parciales. No es sino hasta la sociedad crecientemente más compleja del siglo XIII cuando surge una diferencia marcada entre alta nobleza y baja nobleza —la cual luego genera distinciones sucesivas.[206] También en el pueblo común surgen distinciones de rango de los tipos más diversos.[207] La mayor movilidad económica —como también la capacidad de protesta de los dependientes (esclavos, siervos, colonos o cualquier prestador de servicios), así como la necesidad de fuerza de trabajo de los latifundios y los talleres de los gremios urbanos—, originan en el tiempo del "feudalismo tardío" la necesidad de nuevas distinciones incluso en el estrato inferior.

Cuando en la literatura política se habla de "populus", "popolo", "peuple" y "people", se hace referencia casi siempre sólo a propietarios independientes y aquí también los matrimonios se orientan conforme al rango de la pareja, en particular conforme a la dote y a la propiedad. Se hace difícil formar —en ambos lados de la distinción que está a la base— sistemas parciales dentro de los sistemas parciales. En lugar de ello influye la distinción ciudad/campo. Los criterios de diferenciación ulterior también se diferencian conforme al orden

reedición de París, 1665. p 337ss. Además Otto Gerhard Oexle, "Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters", en Winfried Schulze, *op. cit.*, pp. 19-51. Oexle explica qué tan fuertemente se apoyan uno a otro los desarrollos semánticos y los de la estructura social en la temprana Edad Media. Pero todavía en la cultura monástica de los siglos VI a X y luego de nuevo con los Cistercienses se veían en un estrecho enlace el orare y el laborare, el servicio espiritual y el desarrollo del agro.

[206] Véase para eso más extensamente Josef Fleckenstein (ed.), *Herrschaft und Stand: Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundet*, Göttingen, 1977.

[207] Véase por ejemplo Jan Peters, "Der Platz in der Kirche: Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus", en *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (1985), pp. 77-106. Los *conflictos de rango* como los que aquí se narran (para los cuales, naturalmente, también se pueden encontrar paralelos dentro de la nobleza) son sobre todo un indicador de las barreras internas de la diferenciación *sistémica* estratificada. No ponen en duda las fronteras del sistema sino que se refieren a posiciones dentro de los sistemas. Copian con ello al mismo tiempo la arquitectura general de rangos del mundo, dentro de la sociedad con respecto al rango en los sistemas parciales, en los roles y en las relaciones personales. Véase para un ejemplo relativamente tardío de la percepción contemporánea de tales extremos Julius Berhard von Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen*, Berlín, 1728, pp. 105ss. (121s., sobre las luchas por el lugar en la Iglesia).

elemental de los estratos: en la nobleza amplias diferencias de rango artificiales y ceremoniales; en la burguesía de la ciudad según oficios, y con los campesinos conforme al *status* concedido por el derecho del latifundio según el tamaño de la propiedad. De cualquier manera, repitiendo la categorización del rango —en los sistemas separados a través de ella— se vuelve experiencia cotidiana ubicarse conforme a él. Y en todas las cuestiones de la vida se está bien aconsejado cuando se sabe si un contacto se orienta hacia arriba o hacia abajo, o si va de igual a igual. Esto, en la terminología del tiempo, es saber "político" necesario.

En comparación, la doctrina de los tres estamentos (clero/nobleza/tercer estamento) es sólo un artefacto semántico.[208] Los altos jerarcas dedicados al espíritu vienen de facto de la nobleza y no permiten muchas posibilidades de ascenso (probablemente no más que lo militar).[209] El susodicho "tercer estamento" es sólo concepto de contraste, o si se quiere: el "unmarked space" de la distinción del noble. La doctrina de los tres estamentos disfraza la sustancial dualidad de la diferencia estratificadora, retrata la distinción de funciones (*orare, pugnare, laborare*), describe diferencias de expectativas morales y, finalmente, describe también —en el inicio del Estado territorial— diferencias de la posición legal. Y precisamente por la claridad con la que estos caracteres se elaboran, esta doctrina se vuelve también documento visible de la obsolescencia del viejo mundo.

Todas las sociedades deben soportar presiones demográficas. Las sociedades segmentarias lo hacen mediante la independencia del propio tamaño, creciendo o reduciéndose, mediante la escisión o la admisión de nuevos segmentos. En las sociedades estratificadas se registra un alto grado de movilidad entre los estratos, cosa que permite corregir las pérdidas demográficas del estrato superior. Aunque la esperanza de vida puede ser mayor en la nobleza que en otras capas sociales, mueren —sin dejar descendientes— más nobles en las guerras o en los monasterios. Hoy es dato irrefutable el hecho de que la

[208] "Plutôt une fiction commode pour obtenir le payment des impôts", piensa Roland Mousnier, "Les concepts d' 'ordres', d' 'état', de 'fidélité', et de 'monarchie' absolue en France, de la fin du XVe siécle à la fin du XVIIIe", en *Revue Historique* 247 (1972), pp. 289-312 (299). Para exposiciones históricas, véanse, por ejemplo, Ruth Mohl, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, Nueva York, 1933; Wilhelm Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, 2ª edición, Padeborn, 1952; George Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978. Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini : Storia de un'immagine della società*, Turín, 1979.

[209] Cf. la minuciosa investigación sobre Francia (1561-1789) de Michel Perronet, *Les Evêques de l'ancienne France*, 2 volúmenes, Lille-París, 1977, sobre todo volumen I, pp. 149ss.

estratificación es compatible con la alta movilidad de individuos y familias aisladas.[210] La elevada predisposición de la sociedad a la mortalidad infantil —a las epidemias y a la muerte violenta— no habría permitido impedimentos para la movilidad. Esto resulta particularmente evidente si se considera que están en juego los intereses individualizados de las familias. La distinción (constante desde la Edad Media) de cualidades de la nobleza según nacimiento/integridad sirve claramente para estructurar los intereses del ascenso y con ello para la instrucción y legitimación de los ennoblecimientos políticos.[211] Y entonces sólo tiene sentido interponer la pregunta de cómo se controla la movilidad y cómo se impide que se produzca una nivelación de la estratificación como consecuencia de un ascenso (o descenso) masivo. En China un resultado de este tipo se consigue apoyando desde arriba a cada uno de los que van ascendiendo (*sponsorship*). En Europa se usa la regla —más consciente del *status* aunque aportillada por excepciones regionales—conforme a la cual un hombre, casado con mujer de rango superior o de rango inferior, no adquiere nunca el rango de ella. De este modo se podía aflojar el imperativo de la endogamia, mientras que en algunos casos particulares se realizaba la adaptación requerida por las circunstancias (especialmente de la alta nobleza) elevando políticamente el rango del feliz aspirante. En general es válido el principio de que el motivo de la ascensión no puede estar constituido por criterios puramente económicos.[212] De la misma manera y sin discusiones se llega a

[210] Cf., para una exposición general —por ser básicos—, Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Mobility* (1927), Nueva York, 1964; además, Barber, *op. cit.* (1957), p. 334. Véase también Edouard Perroy, "Social Mobility Among the French Noblesse in the Later Middle Ages", en *Past and Present* 21 (1962), pp. 25-38; Diedrich Saalfeld, "Die ständische Gliederung der Gesellschaft Deutschlands im Zeitalter des Absolutismus: Ein Quantifizierungsversuch", en *Vierteljahresschrift für Social– und Wirtschaftsgeschichte* 67 (1980), pp. 457-483 (459s.), con material interesante sobre el empobrecimiento de la baja nobleza en la Edad Media; además Lawrence Stone, "Social Mobility in England 1500-1700", en *Past and Present* 33 (1966), pp. 16-55; y ahora sobre todo las aportaciones aparecidas en Winfried Schulze, *op. cit.* Para la discusión francesa de este tema en el siglo XVI, véase también Jouanna, *op. cit.*, tomo I, pp. 153ss. También en las aldeas —más de lo que se había pensado— desaparacen y surgen nuevas familias en un transcurso muy corto de generaciones, cf. Laslett, *op. cit.*, o MacFarlane, *op. cit.*

[211] Véase para Burgoña —donde esto es muy patente en razón de la alta participación del patriciado de la ciudad y de personal administrativo y de los intereses literarios muy desarrollados—, Charity Cannon Willard, "The Concept of True Nobility at the Burgundian Court", en *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 33-48; Vanderjagt, *op. cit.* Aquí parece que por primera vez se lleva a la práctica la idea del "animus" o "virtus" como sola causa de la nobleza.

[212] Cf. Richard H. Brown, "Social Mobility and Economic Growth", en *The Bristish Journal of Sociology* 24 (1973), pp. 58-66.

la indemnización de los acreedores de la Corona dotándolos de títulos nobiliarios; mientras que a los nobles empobrecidos les queda la posibilidad de abonar sus campos tomando como esposas a hijas de burgueses ricos. Hay casos en los que se da uso político territorial a los ennoblecimientos: la consolidación como Estado-territorial de los territorios saboyanos regidos desde Turín mediante elevaciones y regulación jurídica de la calidad de la nobleza;[213] la recepción de la nobleza bohemia en Viena después de la Guerra de treinta años, o el enaltecimiento de los *clan-chiefs* escoceses por parte de la Corona inglesa como recompensa por la traición. Todo esto se admite aunque corregido mediante una particular consideración otorgada a las familias antiguas y mediante la aceptación —diferida por generaciones— de la paridad de méritos de la nueva nobleza. Aunque aplazar el reconocimiento quiere decir que deben acreditarse las familias y no sólo los individuos. En conjunto, la sociedad sobrevalúa la rigidez de sus subdivisiones y, con ella, lo estático de su estructura considerando los ascensos de un rango a otro como casos extraordinarios.

Que movilidad signifique más bien ascenso que descenso se sugiere ya por razones meramente demográficas. Únicamente el estrato superior —y no el resto de la población— debe ser capaz de equilibrar las pérdidas. Y por supuesto los intereses están dirigidos más hacia el ascenso que hacia el descenso. Sin embargo, existe el problema del empobrecimiento de familias nobles que ya no pueden mantener la forma de vivir conforme al rango social. Existe además la institución jurídica de la pérdida de la nobleza (*dérogeance*) por razón de actividades no afines al rango social —sobre todo funciones de tipo económico en el comercio y en la producción no agraria. Esta prohibición y sus sanciones no pudieron —por diferencias regionales— imponerse efectivamente ni siquiera en Francia.[214] Aunque es obvio que debió insistirse en ello pues la exención fiscal concedida a la nobleza no podía extenderse sin límites hacia el comercio y la industria.

La contradicción muchas veces afirmada (y, en la sociedad más antigua, también percibida) entre estratificación y movilidad es, sin embargo, un artefacto de la observación y de la descripción. Sucede sólo si se supone que el sistema social de la sociedad está compuesto de seres humanos que eventualmente pueden cambiar su *status* social. Si, por lo contrario, se parte de que la sociedad sólo reproduce comunicaciones, este problema se resuelve por sí

[213] Con más indicaciones sobre este caso poco conocido cf. Donati, *op. cit.*, pp. 177s.

[214] Véase para eso Gaston Zeller, “Une notion de caractère historico-sociale: la dérogeance”, en *Cahiers internationaux de Sociologie* 22 (1957), pp. 40-74; además Dravasa, *op. cit.*, presentando las muchas consideraciones que se impusieron en la práctica jurídica casuística contra la aplicación estricta de la dérogeance a formas de vivir no-nobles.

solo. La estabilidad de la diferenciación interna presupone entonces solamente una estabilidad de las regulaciones de la comunicación mediante la distinción dentro/fuera y ésta es compatible con un alto grado de fluctuación personal —en tanto los recién llegados sepan o puedan aprender lo que es importante en su nuevo *status*. La sociedad entonces puede, ciertamente, advertir una amenaza a su modo de diferenciación en la excesiva movilidad y tratar de reaccionar a ella con obstáculos (así sobre todo a fines del siglo XVI y comienzos del XVII); aunque el aumento o disminución en sí de la movilidad —por motivos dados— no es todavía indicador de inestabilidad de la diferenciación estratificada. Más bien el hecho de que la vieja forma de diferenciación se sostenga con movilidad es algo que la provee de suficiente resistencia. Lo que no puede darse —por supuesto— es el ascenso de todo un estrato social en forma colectiva.[215] Entonces, si no es mediante el ascenso de un nuevo estrato, ¿cómo es que se destruye el viejo orden de cosas?

VII. Diferenciación de los sistemas funcionales

Y nuestra respuesta es: mediante la diferenciación de sistemas funcionales. En el contexto de la teoría de la evolución debe aceptarse en primer lugar que la diferenciación societal de determinados sistemas funcionales hacia su autonomía autopoiética y, sobre todo, el paso del sistema total de la sociedad hacia el primado de la diferenciación por funciones, es un *acontecimiento extremadamente improbable* que desencadena posteriormente desarrollos estructurales irreversibles y dependientes de sí mismos. Por eso no tiene sentido preguntarse por qué en los grandes imperios agrarios de la historia mundial no surge una economía capitalista[216] —como si la tendencia hacia la econo-

[215] Crítica respecto a este mito de una clase ascendente Helen Liebel, "The Bourgeoisie in Southwestern Germany 1500-1789: A Rising Class?", en *International Review of Social History* 10 (1965), pp. 283-307. También J.H. Hexter, "The Myth of the Middle Class in Tudor England", en *Reappraisals in History*, Londres, 1961. Para investigaciones más recientes sobre la burguesía y su modo de vivir en los siglos XVIII y XIX *vid.* Jürgen Kocka (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19.Jahrhundert,* Göttingen, 1988. Esta literatura trata principalmente de si y en qué sentido se puede hablar de una clase homogénea. No se pone atención a la pregunta estructural de dónde estuvo colocado el escalón para este ascenso.

[216] Claro que se trata aquí de la pregunta de Max Weber. Como versión más reciente véase por ejemplo John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West,* Harmondesworth, Middlesex, Ingl., 1986, caps. 1-4. La crítica respecto a la distinción de grandes reinos agrarios, sin embargo, solamente hace más urgente la necesidad de una explicación de lo impar del desarrollo específicamente europeo.

mía racional fuera algo natural que de alguna manera se frena para luego liberarse en la Edad Media. En lugar de eso partimos de que se trata del surgimiento de una forma novedosa de diferenciación societal —que no se apoya (antes bien las destruye) en diferenciaciones segmentarias ni en diferenciaciones de rango y, en consecuencia, no puede encontrar respaldo en la sociedad donde se origina.[217]

Es difícil datar los comienzos pues apenas dejan definirse frente a lo que llamamos desarrollo previo. Al principio, la semántica que se impone (¿y cómo puede ser de otra manera?) se orienta hacia los conceptos de la tradición. Lo decisivo es que en algún momento la recursividad de la reproducción autopoiética empieza a aprehenderse a sí misma y logra una clausura a partir de la cual para la política sólo cuenta la política, para el arte, sólo el arte; para la educación, sólo las aptitudes y la disposición de aprender; para la economía, sólo el capital y los réditos —y que los correspondientes entornos internos de la sociedad, entre los cuales también se encuentra la estratificación— ya sólo se perciben como ruido irritante, como interferencias u oportunidades.

Podemos partir del hecho de que la marcada diferenciación por estratos, que se ha formado en el transcurso de la Edad Media con el desarrollo de una sociedad de "estamentos", al comienzo favorece el cambio hacia la diferenciación funcional. La diferenciación estratificada posibilita la concentración de recursos en el estrato alto del sistema —y eso no sólo en un sentido económico, sino también en los medios del 'poder' y la 'verdad'. Permite, entre otras cosas, una regulación político-jurídica del trabajo "dependiente", en parte en el campo, aunque también en la forma de gremios y corporaciones con sus propias estructuras jerárquicas. Esos recursos —mientras no se hallan dominados por el clero— pueden aprovecharse para introducir innovaciones y fijarse en forma legal. De ahí resulta —especialmente para Europa— la particular importancia de la propiedad, cuyo sentido a partir del siglo XIV se rediseña del dominio sobre las cosas a la disponibilidad.[218] Aún hoy continúan los efectos de la costumbre de comprender "la sociedad de clases" con base en la propiedad. Debe agregarse, sin embargo, que en el siglo XIV y todavía a principios del siglo XV hay escasez aguda de mano de obra como consecuencia de la peste, lo cual obliga a muchos terratenientes a arrendar sus predios a campesinos y, por lo mismo, a conformarse con ingresos mermados; (no

[217] Esta afirmación la tendremos que modificar ligeramente con respecto a la concentración de recursos en la capa superior de una sociedad aristocrática.

[218] Véase para eso Niklas Luhmann, "Am Anfang war kein Unrecht", en *Gesellschafts struktur und Semantik*, tomo III, Frankfurt, 1989, pp. 11-64, con referencias a la investigación de la historia del derecho.

todos los problemas de la nobleza a finales de la Edad Media pueden atribuirse al inicio de la diferenciación funcional). No obstante, el estatuto de la propiedad legalmente asegurada queda intocado por estos problemas de cultivo de la tierra.

Otro presupuesto no menos importante es probablemente el hecho de que en Europa las relaciones de parentesco no se desarrollan como estructuras de clan; se conservan en las familias individuales. De ahí que falte toda esa red de seguridad que equilibra las diferencias entre necesidad y capacidad y que regula la vida ordinaria. Donde se forman estructuras tipo clan, éstas son capaces de proteger la vida cotidiana contra la irrupción de las orientaciones del mercado, contra la regulación jurídica y contra las intervenciones políticas. Este amortiguamiento no debe pensarse como algo absoluto, aunque por lo menos evita el desarrollo de sistemas funcionales operativamente recursivos para la economía, el derecho y la política. En Europa las tendencias hacia la formación de sistemas funcionales logran implantarse en la conducta cotidiana; las innovaciones (por ejemplo, en la técnica agraria) se gratifican individualmente mediante el éxito en el mercado y el derecho —en razón de las limitaciones que impone, logra tener efectos amplificadores.

Lo inusitado de la diferenciación funcional consiste, no por último, en que funciones *específicas* y sus medios de comunicación deben concentrarse en un sistema parcial con *competencia universal*; es decir, se trata de una combinación novedosa de universalismo y especificación. La Edad Media se las arregla con diferencias semánticas y diferenciaciones de roles. Como la unidad de la sociedad está asegurada con la estratificación, puede aceptar en el médium de la verdad varias formas de verdad (por ejemplo: la religiosa, la filosófica, la retórica); o en el médium del dinero, diferentes sistemas monetarios: para el comercio local y para el comercio con el extranjero, con distintos tipos de cambio locales; o en el médium del poder, distintas islas de formación de poder políticamente relevante: imperio, Iglesia, ciudades y Estados territoriales. Sin embargo, al aumentar las dificultades de coordinación intrafuncionales de allí derivadas, se opta más bien como reacción por el intento de coordinar mejor a los sistemas funcionales *en sí*, de adjudicarles en cada caso el monopolio de un medio de comunicación y de renunciar a una coordinación *entre* ellos; de ahí la ficción hasta bien entrado el siglo XVIII de que todavía prevalece el orden jerárquico, aun por encima de lo dramático y del carácter “catastrófico” de esta transformación.

Sin embargo, aquí tampoco suponemos que la sociedad se divide de nuevo en una especie de revolución estructural cambiando así a la diferenciación por funciones. Es difícil pensar que el cambio de una forma de diferenciación a otra puede efectuarse conforme a un plan. Las diferenciaciones

empiezan en un entorno societal que les es favorable. No necesariamente se suponen unas a otras, aunque tampoco es pura casualidad el orden en el cual suceden. En el transcurso de estos acontecimientos sobrevienen muchas dificultades en la relación de los sistemas funcionales entre sí —problemas, soluciones a los problemas, innovaciones estructurales y semánticas con las cuales se ensaya un nuevo orden antes de establecerse. A diferencia de China, en Europa fracasa la formación de un imperio por la resistencia de la Iglesia, por su rechazo a una teocracia política; con lo cual también se excluye el control político de las relaciones económicas, *i.e.*, el comercio de largo alcance.[219] Ya en la Edad Media la economía monetaria elude el control de la política territorial y organiza una división del trabajo internacional —que a su vez forma parte del destino político de los territorios.[220] Se pierde la unidad de *imperium* y *dominium,* la de poder de mando y de tenencia de la tierra. Cada vez más, los aparatos de dominio se ven obligados a tener fuentes adicionales de dinero, lo que puede haber sido una de las razones por las cuales se desestabiliza el sistema dual de burocracia de los poderes mundano y clerical —cada uno basado en sus propios bienes raíces.

El haberse impedido la formación de un imperio teocrático hizo posible que en Europa se aprovecharan las diferencias regionales, lingüísticas y culturales experimentando así con los comienzos de la diferenciación funcional.[221] El paso a la producción agrícola y artesanal —y por último

[219] Véase para eso John A. Hall, *op. cit.* Respecto a la instrumentación legal de esta política antiteocrática y su nexo con el surgimiento de estados territoriales *vid.* también Harold J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, trad. al alemán, Frankfurt, 1991.

[220] Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1974.

[221] Eso lo ha señalado con justa razón Alois Hahn, "Identität und Nation in Europa: Berlíner", en *Journal für Soziologie* 3 (1993), pp. 193-203. Sin embargo, me parece que el complejo problema de la segmentación regional no se capta suficientemente con el concepto de 'nación'. Hasta finales del siglo XVIII son pocos los territorios europeos que pueden concebirse adecuadamente como unificados bajo el aspecto de nación. Sobre todo Francia y España (pero sin Portugal y con Cataluña y el País Vasco), además Inglaterra, pero sin Escocia hasta la destrucción de la estructura de clanes —uno de los etnocidios más grandes de la historia reciente a mitades del siglo XVIII. Ni Alemania ni Austria ni Italia. Seguramente no Polonia (sin o con Lituania, sin o con autonomía estatal y bajo fuertes influencias culturales externas). Tal vez Suecia, tal vez Dinamarca (¿con o sin Noruega?). El surgimiento de naciones es un acontecimiento excepcional, impuesto con la ayuda de la imprenta y con una política cultural estatal (ciudades administrativas como Montpellier, la fundación de universidades como Oñati en el País Vasco), y favorecido sobre todo por la transformación de la nobleza en institución de Estado. Pero el aprovechamiento de las diferencias

industrial— para el mercado no acontece al mismo tiempo en todos los lugares. La diferenciación del sistema del arte se logra en Italia en el siglo XV bajo condiciones especiales de competencia bastante atípicas entre pequeñas cortes y repúblicas;[222] también el surgimiento de un mercado para el arte en la Inglaterra de finales del siglo XVII aprovecha las condiciones excepcionales de dependencia de las importaciones por parte de los coleccionistas en las Islas británicas. El cisma protestante de la religión y, con ello, el cultivo del interés religioso por una política del arte y la educación sigue los límites que resultan de las confrontaciones bélicas —congeladas políticamente. El derecho (*Common Law*), se celebra únicamente en Inglaterra como particularidad nacional asegurando (de Coke a Mansfield) un desarrollo contra la Corona, lo cual a su vez conduce a que allí la idea de una Constitución escrita no pueda echar raíces.

Desde la Edad Media tardía pueden observarse diferenciaciones con base regionalmente limitada (y por eso evolutivamente menos riesgosa), dirigidas hacia puntos de gravedad funcionales y que ya no siguen la estratificación jerárquica. Los cambios afectan sobre todo a la nobleza, y no en la forma de competencia contra otro estrato superior sino por la desvaloración gradual de la diferencia que distingue a la nobleza del pueblo. La población campesina —así como los artesanos de las ciudades— pueden todavía pensar en la continuidad hasta bien avanzada la Edad Moderna, lo cual es válido para la formación de familias, para los roles profesionales, los vínculos religiosos y la configuración jurídica de las condiciones de vida. El primero que está en peligro es aquel segmento de la diferenciación societal, cuya diferenciación ha sido justamente la forma y la improbabilidad evolutiva de la diferenciación estratificada: el estrato superior. Ahora debe darse cuenta, poco a poco, pese a toda acentuación de las diferencias-de-rango acostumbradas, que los siste-

---

regionales para experimentar con puntos de gravedad funcionales casi no se apoya en la unificación nacional de territorios, sino más bien en diferencias existentes y pasajeras de desarrollo. En breve: la formación de la unidad nacional se nota más bien en retrospectiva cuando en el siglo XIX se había impuesto la división del mapa geográfico en Estados nacionales y las formas que no encajaban se trataban como anomalía.

[222] Tal vez habría que anotar que en Italia el aprovechamiento político de ganancias mercantiles no se pudo transferir del contexto medieval urbano hacia un poder central, tal como en otros lugares sucedía en la forma de la compra de puestos oficiales de la compra de nobleza o de créditos, porque no había tal poder central; y en lugar de ello se vivía el paso de las ciudades-repúblicas medievales hacia el pequeño principado como una pérdida de libertades y por lo mismo requería de una legitimación ostentosa. Véase para eso Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995, especialmente pp. 256ss. —en español: *El arte de la sociedad*, México, Herder, 2005, cap. 4, VI.

mas funcionales en nueva formación no dependen de la nobleza y que tampoco ella puede desplegar su diferenciación.

Ya en el siglo xv la política de los Estados territoriales —a la sombra de aquel conflicto entre el emperador y el Papa escenificado con gran aspaviento, así como por el conflicto conciliar dentro de la Iglesia— adquiere una notable independencia de las cuestiones religiosas. Despacha a sus enviados a observar los concilios y empieza a tratar las querellas de religión cada vez más como cuestiones políticas —y hasta como oportunidades políticas.[223] Desde el impulso de la impresión masificada de libros (o sea, desde el siglo xvi), la ciencia logra también distanciarse de la religión por ejemplo, con un concepto enfático de naturaleza, con conflictos espectaculares (Copérnico, Galileo) y reclamando la libertad del escepticismo y de la curiosidad innovadora —como no hubiera podido utilizarse ni en la política ni en la religión. El derecho se activa para muchos problemas que surgen como consecuencia de este desarrollo —por ejemplo, como derecho-de-propiedad y de contrato para las necesidades de libertad en la economía monetaria, o como derecho público en el tránsito hacia la tolerancia religiosa; justamente por la prestación de estos servicios adquiere autonomía frente al poder político. Este tipo de tensiones llama la atención a los contemporáneos. Aunque a la vez ocultan que en estos conflictos —entre sistemas funcionales en vías de diferenciación— se presenta un movimiento conjunto, es decir, la diferenciación paralela de una multiplicidad de sistemas funcionales. No es sino hasta que suficientes funciones del sistema de la sociedad quedan cubiertas, cuando se puede interpretar el nuevo orden a partir de sí mismo.

Igual que en la transición de las sociedades tribales a las de alta cultura, las condiciones del cambio pueden identificarse mejor en los problemas estructurales de la forma realizada de diferenciación. Esto lo mostraremos primero en la diferenciación del sistema político —al cual en el curso de este proceso se le da el nombre de "Estado".

Tanto en los imperios como en la ciudades se halla —de mucho tiempo atrás— poder político; aunque sólo en el tránsito del tardo Medioevo a la primera Modernidad logra un impulso visible de diferenciación que, como consecuencia, lo vuelve independiente de la estratificación. En el orden antiguo el poder político se manifiesta como el orden mismo de la sociedad. La alternativa sería el caos. El señor es sólo momento de un orden fundamentado en una

[223] Con eso no negamos los motivos de los príncipes para reformar la Iglesia en vista de los estancados intentos de una reforma dentro de la Iglesia misma. Véase para esto Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tubinga,1991.

cosmología que —como naturaleza o como moral— le impone límites. El saber que se espera del señor es, por tanto, antes que nada, conocimiento de su propia integridad virtuosa.[224] En la terminología latina que distingue entre *rex* y *tyrannus*, sólo es señor el señor legítimo. Lo mismo vale para la "potestas".[225] También cuando se habla de "dominium" el concepto incluye disponibilidad sobre recursos económicos pero siempre en el ámbito del derecho.[226] Fórmulas atrevidas —que representan al príncipe desvinculado del derecho y autorizado para producir derecho de manera arbitraria— pertenecen a la retórica política; son citas mal interpretadas del patrimonio del pensamiento romano y nunca han ejercido realmente influencia en la praxis estatal.

Los problemas reales no están en el orden jurídico, modificable en razón de las exigencias que se advierten; están en lo relativo a la forma de diferenciación de la sociedad, en lo relativo a la estratificación. El mismo orden jurídico —cuando afirma que sólo es príncipe el príncipe legítimo (y que consecuentemente no es príncipe el tirano, sino que representa una grave desgracia, un castigo divino, un mal que debe eliminarse)—, garantiza el derecho de resistencia. La nobleza, entonces, ve como natural su pretensión de formular un juicio propio y de decidir en consecuencia. De esta manera se motivan las luchas por la libertad —de los holandeses contra los españoles— y así también se motiva la Revolución inglesa de los años treinta del siglo XVII[227], que más adelante toma un derrotero distinto. El mismo Richelieu batalla para vencer esta concepción. El derecho —de una manera que él mismo ya no

[224] En Europa, esto se puede leer prácticamente en cualquier tratado sobre el poder y la educación del príncipe, hasta que en los últimos decenios del siglo XVI la doctrina de la razón de Estado viene a dar un cambio radical, aunque sigue considerando la virtud del señor como imperativo de la razón de Estado. Exactamente se encuentra la misma estructura en la comprensión confuciana del poder. Cf. Pyong-Choom Hahm, *The Korean Political Tradition and Law*, Seúl, 1967. Véase ahora también Kun Yang, "Law and Society Studies in Korea: Beyond the Hahm Thesis", en *Law and Society Review* 23 (1989), pp. 891-901.

[225] Y por lo demás aparece de un modo implícito en la definición de *potestas* como i*us,* por lo que se puede aplicar tanto al poder político como al señorío de la casa. Cf. por ejemplo Hermann Vulteius, *Jurisprudentiae Romanae à Justiniano compositae libri II,* 6ª edición, Marburg, 1610, p. 53: "Potestas est ius personae in personam quo una praeest, altera subest".

[226] Aquí en particular es posible captar la irreversibilidad de la relación entre las posiciones de arriba y de abajo y seguirla hasta el ámbito de las discusiones técnico jurídicas. Y efectivamente, ya que los derechos de los súbditos no pueden definirse como *potestas* o como *dominium* en comparación con el señor, es necesario, para este propósito, un concepto más abstracto: precisamente el concepto de i*us* que traza ahora el fondo sobre el cual también puede colocarse la definición de los derechos del señor.

[227] Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand: Studien zur politischen Theorie der niederländischen und der englischen Revolution*, Frankfurt, 1981.

puede comprender, observar ni describir— sirve para conservar el primado de la diferenciación estratificada.

Desde el punto de vista estructural, a esto corresponde el problema continuo de la *rivalidad política*. En todo momento, el señor puede ser sustituido por un rival —ya sea que provenga de la propia familia, de la alta nobleza, de algún potentado extranjero, de un militar aventurero, o del jefe de la propia administración. Después de que Maquiavelo formulara sus buenos consejos (o como ha pensado alguno: sus malos) encaminados especialmente al *nuevo* príncipe, todavía alrededor del año 1600 la literatura sobre la razón de Estado está determinada por el problema de la rivalidad política y consecuentemente no logra mantener separados los intereses de la dinastía de los intereses del Estado.[228]

La rivalidad política depende, sin embargo, de la estratificación. Presupone selección previa de candidatos efectuada por el estrato superior (aun si en ocasiones algunas naturalezas cesarianas se aprovechan de oportunidades particulares), al mismo tiempo que la sociedad estratificada ofrece de modo crónico material explosivo para el surgimiento de rivales. Sólo es quererlo y se encontrarán las ocasiones para movilizar los descontentos. La posición de la nobleza se apoya en una economía propia, en unidades domésticas autónomamente armadas y en su correspondiente séquito. Sobre esa base, lo que debe hacerse —o dejar de hacerse— es cuestión que decide el propio señor. Su relación con el rey la ve como fidelidad, no como dependencia. Puede retirar su lealtad cuando el rey da motivo para ello. En estos casos entonces se forman muy fácilmente alianzas y se crean rivales políticos, porque el círculo de personas que pueden tomarse en consideración es limitado y capaz de interacción. Exactamente en este sentido el rey tiene sólo "potestas" legítima.

Bajo estas circunstancias la política-real forma y utiliza sobre todo relaciones patrón/cliente —en parte para producir lealtad en el propio territorio y en parte para intervenir en forma conspiradora en territorios ajenos.[229] El príncipe cuenta —en calidad de recursos— con los ennoblecimientos y con la cesión de puestos oficiales; de ese modo la prominencia restante se ve limitada al papel de mediador. Esto es válido en particular para el tiempo de transición en donde el Estado todavía no cuenta con un aparato local eficiente

[228] Cf. por ejemplo, Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato* (1589), Bolonia, 1930; Ciro Spontone, *Dodici libri del Governo di Stato*, Verona, 1599; Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato*, Venecia, 1606.

[229] A pesar de muchos estudios detallados (sobre todo desde Inglaterra) esta forma de orden todavía no se ha investigado muy sistemáticamente. Lo cual se refiere sobre todo al grado en que también abarca a las capas inferiores. Para el estado actual de la investigación véase Antoni Maczak, *op. cit.*

de servidores públicos, aunque tampoco se apoya ya en el poder de la nobleza localizado en la tenencia de la tierra. Así —con el apoyo del patronazgo central— se llega a la formación de sistemas locales de clientes cuyo patrón utiliza —o tal vez no— en beneficio de la central.[230] Con los criterios de hoy este sistema se describiría como "corrupción",[231] pero para el desarrollo posterior tiene la ventaja decisiva de que —con el interés puesto en la selección política— se crean a la vez posibilidades de ascenso independientes de la estirpe. A pesar de estar atadas a representaciones del orden jerárquico, las relaciones patrón/cliente —siempre necesitadas de renovación— socavan ya la diferenciación estratificada de la sociedad.

Ante este trasfondo, para el príncipe y para los hombres de la corte los espejos de la virtud reflejan algo más: la preocupación por la rivalidad. Las ambivalencias típicas de las listas de virtudes (severidad y clemencia; austeridad y desprendimiento; justicia y equidad) exigen orientarse en cada caso por la situación. También la literatura sobre la razón de Estado toma en cuenta este problema, por ejemplo, cuando recomienda no imponer el derecho en caso de llevar a desórdenes violentos o si los adversarios son demasiado poderosos. "Prudentia" es el concepto apropiado. Significa sabiduría que toma en cuenta la existencia de un pasado y un futuro así como la de hombres buenos y hombres malos. Los conceptos de *prudentia* —o más tarde el de *ratio status*—, aconsejan al señor la simulación y la disimulación. Él debe conservar, se dice, los secretos del poder —los *arcana imperii*. Aunque el secreto del poder es que no es ningún poder...

Hacia la mitad del siglo XVII los presupuestos de esta constante preocupación por la rivalidad ya no son procedentes.[232] Naturalmente todavía falta mucho para que el sistema político logre absorber dentro sí el principio de la rivalidad bajo el nombre de "oposición política" y así adquiera el derecho a llamarse —en un sentido nuevo— "democracia". Antes que nada debe quedar

[230] Véase para eso el análisis del agravamiento de las relaciones entre España y los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVI, en Helmut G. Koenigsberger, "Patronage, Clientage, and Elites in the Politics of Philip II, Cardinal Granvelle and William of Orange", en Antoni Maczak, *op. cit.,* pp. 127-148. Para las condiciones especiales del patronazgo oficial en el Estado Pontificio véase Wolfgang Reinhard, *Freunde und Kreaturen: "Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen: Römische Oligarchie um 1600*, Munich, 1979.

[231] No falta crítica contemporánea de esta índole. Véase, para Borgoña, Wim Blokmans, "Patronage, Brokerage and Corruption as Symtoms of Incipient State Formation in the Burgundian-Habsburg Netherlands", en Winfried Schulze, *op. cit.*, pp. 117-126.

[232] Este hecho lo acentúa Theodor K. Rabb en *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Nueva York, 1975, quien pone en evidencia todos los efectos que se producen en la economía y la cultura.

preparado lo que luego habrá de codificarse, y esto sucede en la forma del estado administrador y del Estado de derecho.[233] En el curso de este desarrollo, la nobleza debe renunciar (como también el sistema político) a la idea de que la virtud ética —determinada por los valores de la nobleza— puede encontrar expresión inmediata en el actuar político. Lo difícil de esta renuncia se muestra en la resistencia a las ideas de Maquiavelo. Como resultado, la política termina concediendo una propia razón de Estado con enclaves de actuación inmoral (en caso de emergencia), mientras que por el contrario la moral —en sintonía con una doctrina de la Iglesia durante mucho tiempo cultivada— se puede privatizar.

La herencia del derecho feudal de la Edad Media se hace visible sobre todo en una persistente cualidad jurídica de la posición de la nobleza. En el reino, el desarrollo político (y no la evolución del sistema de estamentos como tal) separa a la nobleza en nobleza real o, por lo menos, nobleza directa del reino y nobleza de los estados territoriales, la cual de una u otra manera tiene que vérselas con su respectivo señor territorial; la nobleza real permanece como conjunto de personas y por eso se petrifica. De ahí resulta —en los siglos XVI y XVII— un entramado jurídicamente complejo de orden estamental y estatal para el cual no encaja ni la fórmula de dominio de la nobleza ni la de monarquía soberana.[234] En la Italia medieval, sobre la base de las disputas locales entre nobleza y pueblo en las ciudades-república, se desarrollan relaciones políticas muy diversas las cuales sugieren primero una discusión jurídica (Bartolus, Baldus) y —después de la consolidación de los Estados territoriales— una de tipo semántico ideológico;[235] ambas con efectos decisivos sobre la literatura de la nobleza de aquel tiempo. Entre los desarrollos previos de un vínculo político más fuerte de la nobleza, puede identificarse la praxis de los ennoblecimientos políticos sucedida por primera vez con gran pompa en la corte de Borgoña bajo la niebla del romanticismo de los caballeros y de una idea de *civiltà* importada de Italia.[236] Igual de importante debió ser la forma

[233] La afirmación según la cual el llamado “Estado absoluto” no es un “Estado de derecho”, debe considerarse como una falsificación liberal de la historia. El Estado absoluto no era, naturalmente, del gusto de los liberales —no era un “Estado constitucional” que se controlara a sí mismo por un derecho más alto pero positivo.

[234] *Vid.* como sinopsis de la literatura en alemán, Bleek y Garber, *op. cit.*

[235] Véase Donati, *op. cit.*

[236] Seguramente hubo influencias similares ya desde antes: la nobleza germánica en su totalidad se organizó sobre las ruinas de los títulos del Imperio romano. En referencia a la situación del derecho en la Edad Media, que vincula el derecho a ennoblecer con el derecho a legislar y, con ello pese a la considerable ampliación, lo limita. Cf. Bartolus, *op. cit.* ad. 77 y 78.

jurídica de las dispensas y los privilegios con la cual se señala —que por razones especiales— se desviaba del estado general de validez del derecho. Esto no significa que la nobleza se disciplina políticamente. El momento del honor —por ejemplo— se sustrae siempre a la disposición política.[237] Únicamente las dificultades financieras —derivadas de la expansión de la economía monetaria— llevan a una mayor dependencia política de la nobleza. Al mismo tiempo, el Estado territorial trae consigo nuevos problemas: el reconocimiento de la nobleza tiene ahora sólo 'vigencia' en el territorio en el cual reside la familia.[238] Algunos análisis comparados muestran que en los diversos países se transmiten ideas muy distintas sobre la nobleza,[239] y que, consecuentemente, en el extranjero se hace necesario intentar de nuevo el reconocimiento de la nobleza propia. En Francia, el motivo principal de los esfuerzos por el reconocimiento estatal de la vieja nobleza o por el otorgamiento de nobleza, está en la exención de impuestos.[240] Esto exige, entonces, una correspondiente exactitud jurídica con ayuda de criterios con gran lujo de detalle.[241] Cada vez más los cargos que se han de ocupar políticamente se vuelven problema para la estratificación, en parte porque se prefiere a candidatos competentes más que a la nobleza y, en parte también, porque de la ocupación de los cargos se deriva un particular tipo de nobleza —*noblesse de robe*.[242] Las numerosas distinciones

[237] También en la corte (!). Diomede Carafa, *Dello Optimo Cortesano* (1479), Salerno, 1971, pp. 122s., escribe, por ejemplo, que es necesario servir al señor de manera fiel y leal, seguir sus indicaciones y sin contradecirlo —salvo si se trata de situaciones relacionadas con el honor.

[238] "La condizione della Nobilità stà sui confini del Principato", se dice en Spontone, *op. cit.*, p. 274, y la praxis de los ennoblecimientos políticos no deja ni siquiera la posibilidad de otra decisión.

[239] Un panorama, por ejemplo, lo presenta Pietro Andrea Canonhiero en *Dell' introduzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla Pratica del buon Governo*, Anversa, 1614, pp. 385ss.: los españoles le dan mucho valor a la pureza de la sangre (debido a la mezcla con la sangre morisca); los franceses, al servicio de las armas: y los alemanes al rango elevado de las dinastías. Fueron considerables las consecuencias en el plano jurídico y en los fines políticos de los matrimonios. *Vid.* para una antigua comparación establecida totalmente sobre las distintas costumbres regionales, Poggio Bracciolini, *op. cit.*, pp. 67-72.

[240] Véase por ejemplo, B. Estienne Pasquier, *op. cit.*, pp. 120s.

[241] Véase —salida de la pluma de un funcionario encargado de eso— (Alexandre) Belleguise, *Traité de noblesse et de son origine*, París, 1700. Un ejemplo: para volver a obtener la nobleza derogada (por vender por ejemplo cosechas a nombre propio) se hacen necesarias cartas de rehabilitación —ya que de otro modo la nobleza se perdería por semanas y luego se podría volver a adquirir.

[242] Se introduce la distinción nobleza-por-nacimiento/nobleza-por-cargo; en algunos casos dicha distinción lleva finalmente a la formulación de una doctrina de los estamentos

sutiles dentro de la nobleza llevan, no por último, a que el Estado participe en la clarificación de cuestiones controvertidas y a consolidar la exigencia de pruebas escritas, las cuales preferentemente consisten en documentos oficiales y registros estatales.[243] Todo esto debe haberle aportado gradualmente a la nobleza la idea de un privilegio dependiente del Estado y, en consecuencia, a dejar —en los salones del siglo XVIII— de insistir tanto en las formalidades.

El resultado de este proceso de reforma se formula en la idea de Estado soberano. Se caracteriza por la limitación de las limitaciones del poder estatal. Se aceptan *tan sólo* los límites territoriales —pero éstos *absolutamente*. Caen todas las demás limitaciones aunque esto sólo quiere decir: se politizan en forma situacional y se integran en el cálculo político de la 'razón de Estado', cuya tarea es la autopreservación del poder político. Este se refiere, por un lado, al dominio de la dinastía que por el momento rige, pero también y ante todo a la existencia territorial. Este nuevo principio de las fronteras estatales cubre como una red al viejo orden de la estratificación y lo obliga a subordinarse a uno u otro de los Estados —sobre todo si el estrato superior desea conservar su influencia política. Desde la segunda mitad del siglo XVI, la literatura sobre el tema de la nobleza busca un compromiso entre nobleza y Estado territorial —en un claro paralelismo con la simultánea reformulación del vínculo entre religión y política que queda de manifiesto en el Concilio de Trento. La nobleza se recomienda como dispositivo estatal para disciplinar al poder. Se legitima crecientemente con la fórmula del bien común, utilizada también en el sistema político. Ella se reserva tan sólo el "derecho", que después absorberá muchas energías, de romper la ley en cuestiones de honor, es decir, en la forma del duelo. Además se llega al consenso, incluso entre juristas, de que frente a la nobleza de alto rango no siempre debe imponerse el derecho.[244] Y en un

---

ampliada a cuatro. Du Haillan, por ejemplo, habla de cuatro estamentos: Iglesia, Nobleza, Justicia (es decir: *robe*) y Pueblo. Véase Bernard de Girard, Seigneur du Haillan, *De l' Estat et succez des affaires de France* (1570), Lyon, 1596, p. 294. Las consecuencias jurídicas, por ejemplo, consistían en el hecho de que se podía renunciar a la nobleza de cargo, pero no a la de nacimiento (por ejemplo, para pasar al mundo de los negocios), y que el deshonor del padre deja sin nobleza de cargo a sus descendientes pero no sin rango de nacimiento. Así, por ejemplo, Pompeo Rocchi, *Il Gentilhuomo*, Lucca, 1568, fol. 2.

[243] Cf. Charles Loyseau, *Traicté des ordres et simples dignitez*, 2ª edición, París, 1613, p. 92; Donati indica que estas posibilidades de aseguramiento de la certificación de nobleza ahora se utilizan también como medios para asegurar el *futuro* de las familias correspondientes —y, naturalmente, no por último, porque ellas presentan un valor de patrimonio, que por lo demás no es negociable (*op. cit.*, pp. 182s.).

[244] En la literatura sobre la razón de Estado eso es opinión muy común. *Vid.* para un comentario jurídico por ejemplo Pierre Ayrault, *Ordre, formalité et instruction judiciaire* (1576), 2ª edición, París, 1598, p. 111.

texto conocido —el cual ya favorece la separación de poderes— se encuentra *todavía* la afirmación: "point de monarche, point de noblesse; point de noblesse, point de monarche. Mais on a un despote".[245]

Ahora el asunto de llevar adelante la guerra será también sólo un problema político. La sociedad delega sobre eso la decisión a su sistema de la política —lo cual sigue siendo válido hasta el día de hoy aunque en el entretanto se trata de armas capaces de aniquilar a la humanidad y de asesinatos en masa locales que no pueden controlarse políticamente. Cuando la religión tiende a conflictos violentos para demostrar o difundir la verdad de la fe, debe encontrar un intercesor político; y la política se muestra cada vez más reacia ante la exigencia de llevar adelante guerras por la verdad. Si la religión libera agresiones, éstas deben arreglarse mediante una 'política de iglesia', *i.e.*, dirigirse hacia dentro en forma de exigencias subjetivas rigoristas.[246] Aun la religión se convierte en sistema diferenciado.

De manera enteramente distinta se desarrolla en la economía una tendencia hacia la diferenciación referida a la función. Desde que el comercio supera la etapa en las sociedades tribales donde pocos objetos de prestigio se mercantilizan, no ha funcionado en ninguna parte ni la recaudación ni sólo el control político del mercado y de las ganancias que de allí se derivan. Esto es válido aun para lo que Polanyi[247] caracteriza como sistemas 'económicos redistributivos'.[248] De una u otra manera, el sistema de *status* de la sociedad debió comprometerse con diversas bases de prestigio —tales como la nobleza, el dominio burocrático-político y la riqueza comercial— y parece que la estratificación, que incluye los matrimonios, funcionó como instrumento de equilibrio de las tensiones. Esta experiencia se repite también en la Edad Media con el desarrollo incrementado de la economía monetaria. Política y

[245] Montesquieu, *De l'esprit des lois II, IV*, citado según la edición de los Classiques Garnier, París, 1949, tomo I. p. 20.

[246] Véase, para un ejemplo (típico para el siglo XVII), Jacques Le Brun, "Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts", en Alois Hahn y Volker Kapp (eds.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt, 1987, pp. 248-264.

[247] Véase Karl Polanyi *et al.* (eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory*, Nueva York, 1957.

[248] Aquí muy detalladamente John Gledhill y Mogens Larsen, "The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States", en Colin Renfrew *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 197-229. Cf. también Johannes Renger, "Subsistenzproduktion und redistributive Palastwirtschaft: Wo bleibt die Nische für das Geld? Grenzen und Möglichkeiten für die Verwendung von Geld im alten Mesopotamien", en Wallstraud Schelkle y Manfred Nitsch (eds.), *Rätsel Geld: Annäherung aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht*, Marburgo, 1995, pp. 271-324.

economía no se dejan poner bajo una sola cobertura —a pesar de todo el ir y venir de la expresión 'dominium' en los dos ámbitos. El *dominium* todavía no se fija territorialmente, y el comercio traspasa las fronteras donde quiera que éstas se coloquen. No es la economía de la tierra sino la economía monetaria (la cual sobre todo en Inglaterra ya incluye la economía de la tierra) la que desarrolla su propia dinámica fuera de los controles políticos. La economía de la donación y de las fundaciones de la temprana Edad Media se estanca —a pesar de todos los esfuerzos de expresar ahora en dinero sus motivos de salvación de las almas. En el transcurso del Medioevo crece a tal punto el uso del dinero que, como consecuencia, se ponen a la venta muchas más cosas que en nuestros días: aun la salvación del alma, los puestos públicos y las fuentes de ingreso estatales. Parece que el dinero se encamina a convertirse en el médium absoluto. Algunos restos estructurales de la antigua distinción entre economía doméstica y comercio se dejan sentir como factores de estorbo —por ejemplo, en los complicados problemas de cambio de monedas y de cálculo del comercio exterior, los cuales llevan luego a la invención de nuevos instrumentos financieros. El dinero excedente, que ya no puede usarse en la política citadina (como todavía pudieron hacerlo con gran estilo los Medici durante el siglo XIV), resulta molesto al Estado y a la nobleza y lleva a las crisis de endeudamiento de los siglos XV y XVI.[249] Igual que el Estado —aunque con menos esperanzas que el Estado fiscal—, la nobleza se encuentra crónicamente desbalanceada. Debe continuamente efectuar pagos con los cuales produce su propia incapacidad de pagar; no quiere —y no puede— efectuar los desembolsos con los que a través de inversiones útiles pudiera reconquistar su capacidad de pago. Se encuentra cada vez más en una economía en proceso de diferenciación, pero únicamente por el lado del deudor. Siempre ha habido dificultades económicas y refinanciamientos políticos del estrato superior; pero ahora los procesos de diferenciación del sistema de la economía

[249] La cuestión se ha discutido frecuentemente. Sobre las condiciones particulares de Inglaterra donde también la nobleza podía invertir con ganancias considerables, cf. Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, 1558-1641, 2ª edición, Oxford, 1966, en particular pp. 42ss., 547ss. En otras partes se pretende inútilmente un derecho de la nobleza para dedicarse a la actividad económica (en vez de dedicarse a las guerras civiles). Un ejemplo notable: la publicación, olvidada rápidamente, de Emeric Crucé, *Le nouveau Cynée ou discurs d' Estat* (1623), cit. de la reimpresión de Filadelfia, 1909. En Italia se encuentran distintas soluciones a este problema en cada uno de los Estados territoriales y frecuentemente una estrecha relación entre noble y comercio lejano sobre todo después de que la nobleza del campo fue destronada. Como perspectiva escasa sobre la literatura reciente acerca de la mencionada "crisis" de la nobleza europea véase François Billacois, "La crise de la noblesse européenne 1560-1640", en *Revue d' histoire moderne et contemporaine* 23 (1976), pp. 258-277; además Ellery Schalk, *op. cit.*

y del sistema político —que transcurren simultáneamente— vuelven difícil la tradicional simbiosis de control económico-político de los recursos en el estrato alto y finalmente la eliminan. Esto también —en cuestiones referidas al reconocimiento de la nobleza— pudo favorecer amplias tendencias a independizarse de las fluctuantes relaciones patrimoniales y, en su lugar, confiarse más bien en el registro estatal.

Pero no es aquí donde se encuentra el problema del desarrollo de la economía misma. Lo novedoso no consiste en la creciente dependencia del dinero que experimenta la nobleza, sino en la creciente independencia del dinero respecto a la nobleza. En la temprana Época Moderna las transacciones mediadas por el mercado aumentan rápidamente. La diferenciación local o regional de los mercados se transforma e incluso se sustituye por una diferenciación específica a mercancías (puramente económica) de mercados para la seda, los cereales y, por último, incluso para los cuadros, gráficas y esculturas. Correspondientemente, el concepto de mercado se desliga de la designación de ciertos lugares liberados para las transacciones y se convierte en forma conceptual para venir a designar la lógica propia de aquellas transacciones que no dependen de ningunas otras características sociales.[250] Con ello empieza la orientación (que permanece hasta ahora) de la economía hacia el consumo, es decir, hacia sí misma, lo cual desliga el *aumento* del rendimiento económico de las directivas externas, sobre todo de la demanda de recursos por parte del estrato social superior, de las hambrunas de esperarse periódicamente, de los saqueos, de las guerras. Estas fuentes de demanda siguen siendo importantes, pero ahora se revelan como consumo que apunta al mercado y, con ello, como oportunidades para producir e invertir. El factor de impulso está ahora en la complementariedad de roles (específica de la economía) entre consumidor y productor —así como en otros ámbitos se encuentra la complementariedad de gobierno/súbdito; maestro/alumno; artista/diletante entendido-en-arte. A *toda* la población se promete el acceso a uno de los lados de este esquema de roles —en este caso, al lado del consumo, dependiendo del poder de compra y ya no directamente del estamento. El otro lado se libera para las *especializaciones qua* organización o *qua* aprendizaje y profesión.

La economía aprende a regenerarse con medios propios del sistema, es decir, mediante precios —incluso precios de dinero = intereses. Se vuelve cada vez más independiente de las fuentes de riqueza comprendidas por la estratificación. Desde entonces, los precios *pagados* se toman como soporte *objetivo* de todo cálculo económico y con ello también de toda calculación en

[250] Véase para eso Jean-Christophe Agnew, *op. cit.* especialmente pp. 57ss.

la ciencia de la economía. El problema de los intereses se resuelve a pesar de los escrúpulos religiosos —aun cuando algunas almas sensibles anotan que hasta los domingos se obtienen ganancias gracias a los intereses.[251] El enorme flujo de metales preciosos venidos de América en el siglo XVI no se puede atribuir ni al estamento ni al mérito; casi llega por casualidad y las consecuencias ponen de manifiesto una dinámica, por lo pronto, incomprensible. La economía reacciona con desequilibrios, con aumentos de precios, con devaluación de metales preciosos, es decir, al modo del mercado. Las medidas clásicas de colocar el dinero en el lujo o en la guerra son, a la vez, medios de endeudamiento con precios a la alza. Los holandeses encuentran una solución tan sorprendente como paradójica: justo por no disponer de recursos naturales logran levantar una economía floreciente —el gran enigma sobre todo para la teoría económica inglesa del siglo XVII. Aunque se observa el papel que juegan los nuevos instrumentos de financiamiento, las nuevas formas de adquirir dinero, no puede realmente procesarse teóricamente.[252] Como resultado, la salida no está en el financiamiento estatal y tampoco en las expediciones colonialistas caras y lucrativas, sino en el desarrollo de mercados de productos respecto a los cuales se invierte en medios de producción. Eso requiere una forma de cálculo puramente económica con respecto a la rentabilidad de las inversiones y, para ello, se debe revalorar el motivo de la ganancia. No controlan la economía ni el señor feudal del señor feudal ni el príncipe como propietario supremo, sino las decisiones que se toman sobre las ganancias (o pérdidas) específicas de las empresas; son las decisiones las que dirigen la producción de una manera orientada a las ventas, es decir, al mercado. Por eso, la diferenciación de la economía se percibe primero en la lógica propia del comercio[253] y todavía Adam Smith habla de "commercial society". En el siglo XVII la discusión sobre los intereses se traslada de los problemas de

[251] "That the usurer is the greatest Sabbath breaker, because his plough goeth every Sunday", como dice Bacon en el ensayo "Of Usury" —citado según *Bacon's Essays*, Londres, 1895, p. 105.

[252] Véase Edward Misselden, *Free Trade. Or, The Meanes to Make Trade Florish*, Londres, 1622, reimpresión de Amsterdam, 1970, pp. 9s., con la distinción entre "Permission Money, Banck Money, and Currant Money". Pero el interés por explicarlo está más bien dirigido hacia los errores que se habían cometido en Inglaterra; se trata entonces más bien de cuestiones de *política* económica. Sólo incidentalmente (*op. cit.*, pp. 117s.) surge la propuesta de introducir obligaciones crediticias comercializables también en Inglaterra.

[253] Véase Edward Misselden, *op. cit.*; así como *The Circle of Commerce. Or The Balance of Trade, in Defence of free* Trade (Londres, 1623), reimpresión de Amsterdam, 1969; pero también Gerard Malynes, *The Center of the Circle of Commerce: or, A Refutation of a Treatise Intitulated The Circle of Commerce*, Londres, 1623. En la controversia

autorización teológico-jurídica a sus consecuencias intraeconómicas. El trabajo tampoco es consecuencia del pecado original, es decir, situación de la vida en la que uno se encuentra, sino condición y producto de procesos internos a la economía. Por eso se debe cambiar el razonamiento del esquema esfuerzo/ocio por el de trabajo/desempleo. En última instancia, ahora sobre el éxito deciden los mercados, no la diligencia, ni el buen trabajo, ni la calidad de las telas inglesas o italianas. A esto debe subordinarse todo: desde sueldos e inversiones hasta política monetaria y endeudamiento del Estado.[254]

Independientemente de si la nobleza puede, o se le permite, participar en el negocio con capital propio, la *autopoiesis* de la economía se desarrolla ahora en el sentido de un sistema propio estructuralmente determinado. Lo importante son los pagos en moneda. Pero el dinero gastado debe poder adquirirse de nuevo para mantener la capacidad de pago. Y cuando los ingresos de la propia tierra, cultivada a la manera tradicional, ya no son suficientes y las fuentes políticas de dinero no se pueden aumentar discrecionalmente, los pagos deben calcularse de tal modo que reembolsen dinero —es decir: debe invertirse con rentabilidad. La economía ya sólo permite una alternativa a la producción rentable y al comercio, *i.e.*, trabajar por remuneración. Lo cual no entra en consideración de la nobleza.

Mientras tanto la monetización de la economía ya desde hace buen tiempo ha rebasado el ámbito elemental (de conseguir algo sólo por dinero) de las transacciones mediadas por el dinero. La producción tecnológicamente demandante requiere de una participación cada vez mayor de capital. En relación al *output* se calcula en 25 o 30%. Estas cantidades de dinero no pueden aportarse únicamente reinvirtiendo las propias ganancias de las compañías. La porción de los créditos aumenta y con ello el depender de fluctuaciones en los mercados internacionales de financiamiento. Un nuevo centralismo de la sociedad mundial se hace sentir —no por las normas o por las directivas—, sino por las fluctuaciones y, por ende, en forma de estructuras disipativas. El imperio soviético, y no por último, fracasa en lo económico por causa de este desarrollo y, luego, también en lo político.

Los cambios, esbozados aquí brevemente, que se realizan en el proceso de diferenciación del sistema de la economía dejan ver nítidamente qué tan fuerte estuvo este proceso al principio todavía determinado por la for-

---

se trata de la pregunta de si "balance of trade" o el motivo de la ganancia ("gaine") representan el centro del "Circle of Comerce".

[254] Respecto a la teoría económica del siglo XVII que ya acoge esto en parte (aunque en forma controversial) *vid.* Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton, 1978.

mación estratificada de la sociedad —y cómo también lo retardó. Uno de los puntos de partida más decisivos había sido el comercio lejano con las conocidas dificultades de cómo adjudicar a los estratos respectivos la riqueza adquirida. Los afectados en primer lugar son, sobre todo, los estratos superiores. Los estratos inferiores llegan a sentir los cambios con considerables retrasos. La privatización de la tierra comunal así como la liberación de los campesinos —ambos movimientos que al agricultor en particular lo agravan con el riesgo de la propia economía— no tienen efecto sino hasta los siglos XVIII y XIX con diferencias regionales significativas. También en la economía industrial la parte de la producción casera disminuye tan sólo poco a poco —ya sea la del taller artesanal o la del sistema de almacenamiento.[255] El momento cuantitativamente crítico llega —por lo menos en Alemania— hasta mediados del siglo XIX. Y sólo entonces tiene sentido realmente reemplazar la descripción de la sociedad de la semántica de diferenciación basada en el necesario orden de los estratos con la fatalidad problemática de una ya insostenible diferencia de clases.

En la lógica de capital/trabajo, la vieja forma de diferenciación por estratos no encuentra cabida. Desde el último tercio del siglo XVIII se habla cada vez más de clases sociales y Marx aplicará esta terminología a la distinción entre capital y trabajo.[256] Aunque eso ahora no significa más que describir a la sociedad toda desde la perspectiva particular de la economía.

Un buen indicador de la tirantez entre estratificación y economía en vías de diferenciarse lo constituye en la temprana Edad Moderna las quejas generalizadas sobre los lujos de los estratos superiores. Especialmente en Inglaterra donde se lamenta no tanto la mala disposición de la nobleza para la economía sino el consumo ligado al ascenso, lo cual documenta una situación de vida que en realidad no puede permitirse todavía.[257] La estratificación —que todavía se mantiene— derrocha potencial económico, lo cual, hacia finales del siglo XVII, conduce al argumento contrario de que también crea plazas de trabajo. No obstante, se sigue considerando a la sociedad como algo

[255] No hay que omitir que hasta hoy día existen excepciones que trabajan con bastante éxito, sobre todo en Italia.

[256] Véase para eso Niklas Luhmann, "Zum Begriff der sozialen Klasse", en *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985, pp. 119-162.

[257] "For now a days most men live above their callings, and promiscuously step forth *Vice versa*, into one anothers Rankes", lamenta Misselden, *op. cit*., p. 12. "The *Country mans* Eie is upon the *Citizen*: the *Citizen* upon the *Gentleman*: the *Gentleman* upon the *Nobleman*". Y con ello se consumirán recursos con el efecto de que el buen dinero fluirá hacia el extranjero y escaseará en Inglaterra.

estratificado por naturaleza y, por eso, el problema se describe en términos morales como conducta errónea.

Hay un mercado que merece atención particular y es el mercado para los productos de la nueva imprenta. Aquí se ve con especial claridad cómo la recién introducida tecnología agudiza los problemas de la diferenciación funcional. La impresión de libros acelera el desarrollo de una tecnología adicional, *i.e.*, la tecnología de saber leer. Esta facultad ya no puede restringirse a determinados temas de los sistemas funcionales. Quien sabe leer la Biblia puede también leer panfletos de la polémica religiosa, diarios, novelas. Si ahora la economía regula qué productos impresos se fabrican y se venden, otros ámbitos-de-comunicación pierden el control sobre la comunicación. Esto afecta sobre todo a la religión y a la política, que intentan (más o menos sin éxito) defenderse por medio de la censura o amenazando con sancionar —con "libel", según el *Common Law*, y con leyes complementarias. Aunque para eso son necesarios criterios de decisión ya no derivados del conocimiento común del mundo, sino deben desarrollarse en los sistemas de la religión, de la política y del derecho acorde con sus funciones concretas, y ahí 'positivizarse' y —de ser necesario— cambiarse. La diferenciación de la economía significa —para los estratos burgueses así como para los trabajadores que trabajan fuera de casa— que trabajo remunerado y vida familiar se separan al menos en lo tocante a espacio y tiempo.[258] La función de coordinar el trabajo se desplaza del señor (del 'orden doméstico') al mercado —al señor a lo mucho le toca interpretar los datos de la demanda. En los siglos XVIII y XIX esta separación conforme al tipo de trabajo remunerado se vuelve algo normal. Produce escisión —más que en la solicitud por las fuentes de ingreso— en las costumbres y en la autocomprensión de la nobleza. Todavía a principios del siglo XIX, por lo menos algunas partes de la nobleza, conceden mucha importancia al hecho de conducir la casa, lo cual quiere decir: rechazar *como distinción* la distinción entre vida retribuida y privada —a pesar de que desde hace mucho se trabaja en los servicios del Estado.[259]

Para otro ámbito funcional (el de la diferenciación de pequeñas familias ligadas por la intimidad y fundadas en el matrimonio) se encuentran múltiples investigaciones cuyos resultados, sin embargo, son controversiales sobre todo

[258] Véase para eso Neil J. Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution: An Application ot Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840*, Londres, 1959.

[259] Véanse los señalamientos en Reinhart Koselleck, *Preusen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848,* 2ª edición, Stuttgart, 1975, p. 79.

en lo que respecta a la datación de su desarrollo.[260] Visto comparativamente, debe partirse de que en la Europa de la temprana Edad Moderna se dan condiciones especiales que favorecen la importancia de las simpatías personales en el enlace matrimonial: edad relativamente tardía para casarse, aceptación de quedarse soltero, tener independencia económica, es decir, condiciones de vida aseguradas, y la idea de que cada generación debe formar una nueva familia. Con ello está garantizado un cierto grado de diferenciación —aunque precisamente no para la nobleza y para el estrato superior pudiente. En otros muchos aspectos deben tomarse en cuenta las condiciones de la economía familiar y, sobre todo, que el afecto personal decisivo no puede describirse como "amor romántico". No es sino hasta el siglo XVII cuando surge la exaltación del amor como pasión —la cual gobierna su propio reino soberano aunque por lo pronto sólo para las relaciones extra-maritales.[261] Todavía en el siglo XVIII es casi imposible llegar al matrimonio sin consentimiento de los padres; lo cual no excluye que algún joven atractivo seduzca a una heredera rica y encuentre a un sacerdote que efectúe el matrimonio. Sólo durante el siglo XVIII Europa llega a la idea mundialmente inusual de que el amor a secas —según los ejemplos de las novelas e incluyendo a la nobleza— debe decidir el matrimonio. Sólo hasta ahora el principio del matrimonio vendrá a neutralizar —al menos hipotéticamente— el predominio de la estratificación social.

Análisis de este tipo se pueden llevar a cabo en otros sistemas funcionales. En todas partes se encuentra el cambio hacia una dinámica propia y hacia la sustitución de las premisas que habían estado aseguradas por la estratificación. Esto sucede en parte involuntariamente y sin saberlo —así como cuando (comprobado por los americanos) el sistema de la religión del siglo VI al XII recluta sus santos del estrato superior en 90%, mientras en el siglo XIX ya tan sólo en 29%.[262] La ciencia forma un nuevo concepto de evidencia que ya no depende ni del lenguaje ni del *trivium* de las escuelas ni de la antigua retórica, y con eso se desembaraza de proveer de educación dependiente de los

[260] Véase únicamente para el caso especial de Inglaterra, Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800,* Londres, 1977; y por otro lado, Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism,* Oxford, 1987, pp. 123ss. (con un registro de bibliografía).

[261] Véase para esto Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982.

[262] Esos son los resultados de Katherine y Charles H. George, "Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study", en *Journal of Religion* 35 (1955), pp. 89-98 —desgraciadamente, sin explicar si la variable 'santidad' a su vez aumenta o disminuye en ese contexto. Otra investigación posterior de los datos y con resultados semejantes se encuentra en Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations*, La Haya, 1969, pp. 413ss.

estratos. Podría decirse que desde entonces el desarrollo de la ciencia se maneja mediante evidencias no-plausibles. El viejo concepto de *securitas* se desplaza de lo subjetivo a lo objetivo, de las viejas connotaciones de indiferencia (que rozan con lo frívolo) a un saber y destreza seguros;[263] y con ello deja atrás también el ámbito influenciable por la estratificación. Ahora el lema es: ideas claras y distintas; o también, aseguramiento mediante experimentación. Con todo esto, la vieja discusión (italiana sobre todo y más tarde francesa) de si la nobleza se distingue más por las armas que por la formación (*arme/lettere*), pierde importancia; por lo menos no da para abrir una discusión de cuestiones científicas, aunque durante un tiempo puede ser suficiente para legitimar investigaciones de aficionados nobles. Incluso en Inglaterra —donde esto se enfatiza y se fomenta particularmente— ya no debe ser más que eso y de ninguna manera debe conducir a la pérdida del *common sense*. Así, Shaftesbury dice del estudiante de matemáticas: "All he desires is to keep his Head sound, as it was before".[264]

Además es palpable que los movimientos innovadores más importantes del siglo XVI —la Reforma protestante y el Humanismo político— se inician y se apoyan en círculos burgueses y no en la nobleza, lo cual quizás tiene que ver con el hecho de que la imprenta juega aquí un papel decisivo y que en el código de conducta de la nobleza no está previsto —por lo menos al principio— escribir libros y mandarlos a imprimir. Aun Shaftesbury deja entrever que sólo resignadamente se vale de esta nueva forma de comunicación.[265]

Con estos desarrollos —aunque también con el surgimiento de grandes ciudades líderes en la economía y en la cultura tales como París y Londres— los signos pierden su referencia segura. El linaje, la riqueza antigua (en forma de tenencia de la tierra) y el rango social hereditario se siguen reconociendo, aunque nuevos criterios —más fácilmente manejables e inseguros como los modales y la bella apariencia— vienen a completarlos y aún a llevarlos al extremo; cosa que se refleja con claridad en las discusiones del siglo XVII y del temprano siglo XVIII sobre los valores —basta con mencionar un nombre, Baltasar Gracián. Las reflexiones sobre el arte, la sociabilidad y la moral acogen estos problemas y "desustancializan" —por así decirlo— el orden de la estratificación. La categoría de 'buen gusto' trata de amortiguar esta pérdida

[263] Véase para eso Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939.

[264] Anthony, Earl of Shaftesbury, *Soliloquy*, citado según *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (2ª edición, 1714), reimpresión de Farnborough, 1968, p. 290.

[265] De ahí el interés de Shaftesbury en el monólogo (*soliloquy*) que, sin embargo, puede después darse a conocer únicamente mediante la publicación.

de autoridad social y de la indudable competencia del juicio y de hacer valer de nuevo la selectividad social —aunque en formas más flexibles y únicamente con fundamento hipotético. Se desarrolla sobre todo en Inglaterra un mercado para los objetos de arte,[266] así como se desarrolla su crítica profesional con funciones de absorción de incertidumbre.[267] Los símbolos de *status* requieren de nuevas formas de legitimación. Criterios como los de *bienséance* (o *goût*/*taste*) tratan de reconducir los nuevos problemas hacia el orden antiguo de la estratificación; pero ésos son ahora criterios que presuponen aprendizaje (hoy tal vez diríamos: socialización) y que, en todo caso, no pueden ser adquiridos por nacimiento.

En el siglo XVIII ya no puede hablarse más de una división primaria de la sociedad según estratos. Aunque la presentación oficial de la sociedad —con ayuda de calificaciones jurídicas, regulaciones estatales de policía, y estadísticas fiscales— se atiene todavía a las viejas clasificaciones.[268] De esa manera no pueden captarse las tendencias del desarrollo ni en sus aspectos estructurales ni semánticos. Lo que ahora se llama progreso (o Ilustración) disuelve los órdenes antiguos. La Revolución francesa ya no tiene que provocar estos datos, debe sólo registrarlos y hacer que se reconozcan como autodescripción de la sociedad.[269] Desde el último tercio del siglo XVIII se realiza, de manera crecientemente deliberada, la separación de los sistemas funcionales respecto a las premisas de estratos y la neutralización de sus influencias —esto se manifiesta en el invento jurídico de la capacidad general de derecho o en el cambio del sistema educativo hacia las escuelas públicas para toda la población e, instituyendo al cabo, en el siglo XIX, un sistema organizado de exámenes que se especializa en los conocimientos y capacidades adquiridos en las mismas escuelas y universidades. Hoy, el proceso puede darse por concluido. El origen familiar apenas si juega un papel en los sistemas funcionales y, dada la alta-complejidad propia estructurada (por ejemplo, del sistema

[266] Para eso *vid.* Iain Pears, *The Discovery of Painting: The Growth of Interest in the Arts in England, 1680-1768*, New Haven, 1988.

[267] De la literatura contemporánea, véase por ejemplo Jonathan Richardson, *A Discourse on the Dignity, Certainty, Pleasure and Advantage of the Science of a Connoisseur* (1719), citado según *The Works* (Londres, 1773), reimpresión de Hildesheim, 1969, pp. 241-346; y respecto a ello, como crítica desde la perspectiva del artista que niega la competencia a los que sólo son críticos: William Hogarth, *The Análysis of Beauty, written with a view of fixing the fluctuating Ideas of* Taste (Londres, 1753), Oxford, 1955.

[268] Véase Diedrich Saalfeld, *op. cit*.

[269] Ésta es una opinión ampliamente aceptada hoy día. Como vista panorámica *vid.* William Doyle, *Origins of the French Revolution*, Oxford, 1980.

jurídico), también se puede comprobar esto en los correspondientes otros roles propios de los participantes.[270]

La nobleza al principio reaccionó "involutivamente", es decir, con el empleo reforzado de viejos medios para nuevas situaciones: con genealogía y con heráldica.[271] Surge una elaborada "escritura" —específica para la nobleza— de escudos y armas,[272] de divisas y emblemas, de títulos y privilegios/desventajas ceremoniales con un código de honor relacionado —lo cual desencadena una especie de proceso de aprendizaje "hipercorrectivo" como dirían los lingüistas.[273] El linaje ocupa el mayor interés como criterio esencial e indispensable (además de ser fácil de manejar jurídicamente); mientras el mérito moral permanece en el ámbito de lo refutable —debería agregarse, sí, pero ya no es decisivo.[274] De acuerdo con ello ya no puede pensarse en un ascenso por capacidad (aunque juristas como Bartolus lo habían dudado de siempre) sino únicamente por ennoblecimiento. Por otro lado —en la temprana Edad Moderna, especialmente en el siglo XVI— la época propia se contempla como tiempo de decadencia; lo cual, adjudicado a la nobleza**,** significa que cada estirpe para cada generación debe regenerar su sentido mediante la virtud (= moral) para no hundirse con él. Mediante todos estos cambios, la nobleza entra en componendas con el "Estado Absoluto" a la vez que le posibilita —junto con las reformas jurídicas— emplear a la nobleza como medio de consolidación política. Se enfatiza el requerir de esfuerzos redoblados para educar a las nuevas generaciones nobles para que vivan de acuerdo con la condición de la nobleza y se llegan a fundar instituciones con este propósito.[275]

[270] Véase por ejemplo Hubert Rottleuthner, "Abschied von der Justizforschung. Für eine Rechtssoziologie 'mit mehr Recht'", en *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 3 (1982), pp. 82-119; *idem* (ed.), *Rechtssoziologische Studien zur Arbeitsgerichtsbarkeit*, Baden-Baden, 1984.

[271] En el capítulo V. p. 748ss, volveremos a las consecuencias de una constante autodescripción *qua* "honor".

[272] Así, siguiendo a Derrida, Peter Goodrich, *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks*, Londres, 1990, pp. 125ss. Para numerosos documentos gráficos *vid.* Joan Evans, *Pattern: A Study of Ornament in Western Europe From 1180 to 1900* (Oxford, 1931), reimpresión de Nueva York, 1975, tomo I, pp. 82ss.

[273] Véase Philippe Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm*, Londres, 1981, pp. 138ss.

[274] Véase para eso detalladamente Arlette Jouanna, *op. cit.*; así como Ellery Schalk, *op. cit.*, pp. 115ss.

[275] Véase para eso bajo la perspectiva de una reacción a la crisis de la nobleza en la segunda mitad del siglo XVI: Schalk, *op. cit.*, pp. 65ss, 174ss. De acuerdo con Rudolf Stichweh eso no excluye enfatizar una marcada cercanía de estas nuevas instituciones educativas al Estado (cf. *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität*, Frankfurt, 1991). La nobleza y el Estado ahora buscan una nueva simbiosis. Pero al mismo tiempo, la

Se hace patente la clausura hacia abajo.[276] Se responde al saber propagado por los libros de imprenta con el rechazo de la 'pedantería'[277] y cultivando la oralidad —con humor y con aforismos; con los recursos estilísticos, pues, de La Rochefoucauld.[278] Sobre todo se reafirma el desdén por la actividad comercial rentable —a excepción de Inglaterra e Italia; lo cual resulta de la definición aristotélica de que la vieja riqueza —la que se tiene de nacimiento— es la única que cuenta.[279]

Con todo, la innovación probablemente más notable es el énfasis casi neurótico en el "honor" y su defensa mediante el duelo provocado. Ese insistir extraño (insólito por su intensidad) se entiende mejor si se considera de qué se distingue, es decir, del actuar determinado por la situación, por el azar, por la "fortune". El honor vuelve consistente el actuar, mientras que el-treparse-a-las-oportunidades lo hace dependiente.[280] Con el concepto de honor, la nobleza reacciona a la variedad creciente de circunstancias económicas y

---

nobleza le da clara importancia a que sus oportunidades no se deben a los exámenes del sistema educativo y por eso prescinde con gusto y en forma ostentosa de certificados y exámenes. Como ejemplo —haciendo hincapié en la necesidad de esforzarse con la educación de la nobleza y con bastante escepticismo respecto a la educación universitaria— *vid.* Francois de La Noue, *Discours politiques et militaires* (Basilea, 1587), reimpresión de Ginebra, 1967, pp. 133s.

[276] Donati, *op. cit.*, especialmente pp. 56 y 93, el habla de "chiusura", de "aristocratizzazione culturale e sociale".

[277] Un concepto estándar de la literatura sobre courtoisie y conversación. Véase Daniel Mornet, *Histoire générale de la littérature francaise classique 1660-1700: ses caractères véritables, ses aspects inconnus*, París, 1940, pp. 97ss.; Klaus Breiding, Untersuchungen zum Typus des Pedanten in der französischen Literatur des 17.Jahrhundert, tesis de doctorado, Frankfurt, 1970. Aparte del rechazo del tipo hay también análisis más refinados y específicamente referidos a la ciencia. En Jacques de Caillière, por ejemplo, se lee que el saber científico lo hace a uno inepto para la vida en la corte ya que siempre se da en forma encadenada además de que por largo rato mantiene comprometido con la presentación —con la consecuencia de que distrae de los agentes de la interacción. Véase *La fortune des gens de qualité et des gentilhommes particuliers* (1658), París, 1662, pp. 212ss. Para una crítica al rechazo de la educación de la nobleza cf., por ejemplo, Francois Loryot, *Fleurs de Secretz moraux*, París, 1614, pp. 566ss.

[278] Respecto a la influencia de las doctrinas de la moral del siglo XVII *vid.* Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*, Ginebra, 1982.

[279] De otra manera se pensaba no poder fundamentar la unidad *inmanente* (ético-política) de riqueza y virtud. *Vid.*, por ejemplo, Francesco de Vieri, *Il primo libro della nobilità,* Florencia, 1574, pp. 60s. Cualquier otra versión en vista de los modos funcionales de la economía habría restringido el concepto de virtud a mera capacidad económica; ¡había, pues, buenas razones!

[280] Así Francis Markham, *The Booke of Honour. Or, Five Decads of Epistles of Honour*, Londres, 1625, pp. 1s.

políticas a las cuales está expuesta más que otros estratos. El concepto, simultáneamente, justo por esta función defensiva, sigue siendo concepto específico de la nobleza. El honor se sustrae a toda consideración —incluso a la de la propia familia o a la de la propia vida. Esta exageración puede tomarse como síntoma de falla de los antiguos órdenes; de que el puro linaje ya no ofrece al individuo suficientes posibilidades de expresarse, de que la vulnerabilidad va en aumento —y de que para todo se buscan nuevamente formas "aristocráticas" de expresión y de represión.[281] No es sino hasta el siglo XVIII cuando esta norma se debilita en el plano de la conducta en dirección de un "homme aimable" sin perfil. Ahora se lee que este siglo en cuestiones de honor no es particularmente brillante.[282] Bajo las condiciones más variables de oposición política, de preferencias de gustos literarios, de fluctuaciones económicas donde la tenencia de la tierra sólo cuenta como modo de inversión de capital, el honor se convierte en una especie de crédito,[283] que puede emplearse para muchos fines indeterminados —y no por último como recurso para los contactos útiles. La distinción contra-conceptual que alguna vez se sostuvo entre *honestas*/*utilitas* se retira y es reemplazada por el prestigio social. Sea lo que fuere que el noble individual haya pensado por sí mismo, la literatura del siglo XVIII transmite la impresión de que relaciones sociales, sentimientos, simpatías se calculan ahora de manera individual y en vista de su beneficio —ya que sólo de esta manera puede fundamentarse la estabilidad del orden de la sociedad.

Igual de anticuados son —en las postrimerías del siglo XVIII— todos los intentos por asegurar a la vieja usanza la influencia social conociendo personas. Antes había que conocer nombres y rostros, los respectivos amoríos y deudas, inclinaciones de libre pensamiento o de devoción, gracia o desgracia en la corte, pasión por el teatro, parentela, contactos regulares, etcétera, de los demás; aunque tales conocimientos presuponen la clausura del estrato social y el poder de mando allí concentrado. Todo eso se encuentra ahora bajo la presión de la creciente complejidad y, sobre todo, en el contexto de una cre-

[281] Volveremos a eso en el capítulo sobre la autodescripción de la sociedad.

[282] Así en Charles Duclos, *Considérations sur les Moeurs de ce Siècle* (1751), Lausanne, 1971, pp. 239ss.

[283] 'Crédito' incluso en el siglo XVIII tiene todavía el viejo significado jerárquico-político, por ejemplo como "l'usage de la puissance d'autrui" (Duclos, *op. cit.* p. 269) y allí la nota 1: "Le crédit en commerce et en finance ne présente pas une autre idée; c'est l'usage des fonds d'autrui". Para el contexto de la economía política (especialmente créditos de Estado) *vid.* también David Hume, "Of Public Credit" (1752), en Eugene Rotwein (ed.), *Writings of Economics*, Madison, 1970, pp. 90-107. En el trasfondo aquí siempre se mantiene el sentido de confianza pública (en el sentido de "creditur").

ciente diferenciación de la personalidad privada y de los roles de conducta condicionados por la especificidad de los sistemas funcionales. Entonces ya no es suficiente conocer alrededor de mil personas y mantener este conocimiento al día hablando acerca de ellas. Pero, ¿qué otra cosa le queda a la nobleza? Todavía a finales del siglo XVIII se la admira por su competencia en la interacción aunque los ámbitos donde eso tiene importancia disminuyen rápidamente.[284] El orden de los estamentos encuentra su último sostén en el derecho —probablemente porque el derecho siempre debe encontrar soluciones concretas complementarias para preguntas a las que ya ha respondido. Todavía el Derecho general prusiano (*Allegemeines Landrecht*) de 1794, presupone el orden de los estamentos y lo confirma.[285] Aunque al mismo tiempo las decisiones que deben tomarse en las codificaciones jurídicas —por no hablar de las "revoluciones"— demuestran que existen otras posibilidades de orden.

La evolución de los sistemas funcionales que va tomando cada vez más el control se planta frente al comportamiento involutivo de la nobleza que defiende posiciones. Cada vez más la sociedad toda se absorbe en la corriente de inclusión de sus sistemas funcionales. Lo decisivo se resuelve en los sistemas funcionales: cada sistema de función regula él mismo los temas de que trata, las reglas con las que comunica y la posición que con esto se atribuye a las personas. En esto juegan un papel tanto generalizaciones independientes de los estratos (por ejemplo, la capacidad general jurídica, la nacionalidad, la madurez después de asistir a las escuelas superiores), como distinciones también independientes de los estratos. Estas distinciones configuran las nuevas asimetrías de los roles o ponen en nueva prominencia las asimetrías antiguas: gobernantes/gobernados (referida al Estado y no a una posición social); productor/consumidor; maestro/alumno; médico/paciente. Naturalmente el acceso a dichos roles sigue dependiendo de los estratos, aunque al mismo tiempo las nuevas asimetrías deslegitiman el antiguo orden estamental y muestran así que la sociedad ha realizado una transformación profunda al pasar del primado de la estratificación al de un orden diferenciado por funciones.

Con la diferenciación de complementariedades de rol referidas a funciones específicas, no se transforma únicamente el proceso de inclusión. Con la inclusión se modifica también aquello que en la sociedad se considera racional

[284] Véase, con mucho material, Johanna Schultze, *Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den deutschen Zeitschriften der letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts (1773-1806)* (Berlín, 1975), reimpresión de Vaduz, 1985.

[285] Véase la exposición diferenciada en Reinhart Koselleck, *op. cit.*, especialmente pp. 52ss. Véase también Hermann Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794*, Colonia, 1958.

y puede exigirse en el individuo como comportamiento racional. Así como la inclusión está vinculada con la racionalidad, así la exclusión lo está con la irracionalidad. Con la semántica de racionalidad/irracionalidad se comprenden también las reglas de inclusión y exclusión. Este contexto es el que lleva —en el paso de la diferenciación estratificada (orientada a *otros roles propios*) a la diferenciación funcional (orientada a los roles complementarios *de los otros*)— a un profundo cambio de la semántica y, en particular, a una individualización de nuevo cuño de las pretensiones de racionalidad. La consecuencia es el utilitarismo del bienestar propio del siglo XVII inicialmente orientado al más allá y a la vida terrenal.[286] Así ahora —desde cualquier punto de vista— son en primer lugar relevantes las prestaciones y la maximización de la ganancia (y de nuevo: incluyendo sobre todo el cálculo de la salvación del alma y bajo el control continuo del nivel de pecado); mientras que ya no es relevante la "calidad" de la persona que resulta del conjunto de roles.

Por eso el individuo se convierte para sí mismo en instancia que se pregunta por el tipo y la proporción de los compromisos que le parecen razonables. Respecto del caso de la religión, que es en ese momento primordial, se lee por ejemplo en Thomas Browne: "...there is no Church whose every part so squares onto my Conscience; whose Articles, Constitutions, and Customs seem so consonant unto reason, and as it were framed to my particular Devotion, as this whereof I hold my Belief, the Church of England; to whose Faith I am a sworn Subject, and therefore in a double Obligation suscribe onto her Articles, and endeavour to observe her Constitutions. Whatsoever is beyond, as points indifferent, I observe according to the rules of my private reason, or the humour and fashion of my Devotion; neither believing this, because Luther affirmed it, or disapproving that, because Calvin has disavouched it".[287] Y sí, se percibe en el uso repetido del *I/my* que el individuo se pone como el punto de partida de aquello que cree adeudar a su fe, razón y pertenencia a la organización.

Utilizando de nuevo instrumentos teóricos abstractos, puede decirse que en todos los sistemas funcionales se acrecienta el espacio de combinación de las dimensiones temporal y social y que, con ello, al individuo le corresponden funciones de mediación. En el sistema político esto se expresa con la soberanía de la decisión colectivamente vinculante (es decir, que vincula aun

[286] Cf. sobre esto el cuidadoso trabajo de Anna Maria Battista, "Morale 'privée' et utilitarisme politique en France au XVII siécle", en Roman Schnur (ed.), *Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs,* Berlín, 1975, pp. 87-119.

[287] Sir Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), citado según la edición de la *Everyman's Library*, Londres, 1965, p. 6.

al que decide) con la regulación de procedimiento de la aplicación a sí misma. A esto corresponde en el sistema del derecho la completa positivización del derecho y la libertad de contrato. La economía vincula todas las transacciones a los pagos y de esta manera logra que el recurso a los bienes escasos ya no dependa del estrato de pertenencia, sino que se delimite únicamente por otro bien (artificialmente escaso, el dinero) que, para ello, hay que hacer circular. La ciencia acepta el carácter hipotético de toda verdad y así expone a una posible variación en el tiempo todo lo que ha de reconocerse socialmente. En todos estos casos se trata de liberación de posibilidades de combinación en la relación tirante entre las dimensiones temporal y social, es decir, en vista de vínculos temporales socialmente efectivos. Pero esta ganancia se paga con condicionamientos que pueden fijarse tan sólo en cada uno de los sistemas funcionales: como consenso político precario obtenible sólo en el momento, como precio de mercado, como ley de derecho en principio transformable, como libro de escuela que sirve de sustento a la lección. El "atractor" evolutivo de todo esto es la alta complejidad. En este margen de libertad se liquidan los vínculos temporales y sociales del viejo mundo y lo que alguna vez —en cuanto orden de rangos— parecía convincente, ahora se presenta como inútil rigidez. La exigencia de racionalidad ahora adquiere el nombre de "Ilustración". Ella trata de vincular al individuo mediante su propio entendimiento —y ya no por las exigencias de su estamento y todavía no por lo que promete éxito en los sistemas funcionales.

A más tardar en el siglo XVIII se llega —por lo menos en los estratos "burgueses"— a nuevas formas de socialización: ya no se supone que el niño está definido por su origen, que sólo hay que protegerlo de las seducciones y de la corrupción y que debe equiparse con capacidades relacionadas con su *status*. En lugar de ello se evoluciona más y más hacia valores internos, a la preparación para un futuro todavía indeterminado, a la capacidad propia de juicio, a la "formación". De eso resulta que la influencia de la estratificación social en las condiciones de la sociedad debe reestructurarse de manera fundamental. El nuevo concepto de "clase social" —surgido en el siglo XVIII— da poca información sobre esto, y como mero concepto de división hasta encubre los verdaderos mecanismos aun cuando a las clases se les atribuyan efectos sociales con mistificaciones diversas y hasta "collective action". En todo caso, en el siglo XIX ya no se halla en Europa una estratificación basada en 'órdenes domésticos' familiares —ni siquiera en Inglaterra.[288] De hecho sólo

[288] Véanse las observaciones de Henry Adams en Londres entre 1860 y 1870 y en relación con ello la aceptación de la teoría de la evolución como semántica guía. Así: *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Boston, 1918, pp. 194ss, 284ss.

influenciando el alcance de *los contactos individuales* y de *las carreras individuales* se reproduce la pertenencia a un estrato social —a la vez que las carreras lo reproducen. Con ello la integración social queda mediada por las organizaciones —por las escuelas y universidades, por las posibilidades de ascender en el trabajo, por la mejor capacidad individual de articularse en los partidos políticos, frente a la policía o ante el juzgado; y, no por último, por mejores posibilidades de restablecerse en los hospitales. Gracias a múltiples estudios estadísticos estamos bien informados sobre esta selectividad específica de los estratos sociales. Pero su apreciación resulta errónea si se atribuye al colectivo de las clases sociales. Lo decisivo —lo cual es también un impedimento para actuar en contra políticamente— es que ahora se decide sobre eso en muchas organizaciones —para las cuales puede ser racional orientarse por el origen y sus señales visibles. Y sobre todo es decisivo que en la sociedad moderna la carrera (¡y ya no la moral!) sea el mecanismo de avanzada más importante de integración entre individuo y sociedad,[289] lo cual es válido sobre todo para las carreras en ascenso, aunque también para los estancamientos, los descensos, las salidas, pues éstos son también series de acontecimientos en los cuales lo logrado co-determina lo todavía posible. Las carreras son, por tanto, formas en las cuales las diferencias sociales respecto a la posición de inicio y a la auto/hétero selección, se temporalizan en todos los puntos de cambio —es decir: convierten en pasado lo que tiene significado para el futuro. Cuando la estratificación influye sobre eso y no actúa como forma primaria de definición de los subsistemas societales, lleva a que se vuelvan incomparables las sociedades modernas y las tradicionales. Ni siquiera se puede decir si su importancia ha disminuido o aumentado por la diferenciación funcional y por la dependencia de la sociedad respecto a las organizaciones. Las condiciones son otras por completo.

Puesto que ahora cada sistema de funciones debe tratar en sí mismo la relación entre temporalidad y socialidad, puede sostener que representa a la sociedad pero sólo en su ámbito específico. Utilizando un concepto de Gordon Pask, se podría designar el resultado como “redundancy of potential command”[290] —aunque actualmente ya no hay reducciones para ello: ni reducción a una cúspide, ni reducción a un centro de la sociedad. Lo que se ofrecen son representaciones sustitutivas. En el siglo XVIII todo el mundo es

[289] Por “integración” se entiende aquí —como siempre— la limitación recíproca de los grados de libertad de los sistemas; nunca como consenso.

[290] Véase “The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour and Cognition: Extendig the Meaning of ‘Goal’”, en John Rose (ed.), *Progress in Cybernetics*, Londres, 1970, pp. 15-44 (32). Casi con el mismo sentido se podría usar la formulación: “redundancy of potential demand”.

patriota desde Escocia hasta Polonia.[291] El siglo XIX se reconoce por el nacionalismo. Pero estas nuevas formas que pretenden aprehender a la sociedad otra vez centrada en la política fracasan ante el mismo Estado; o, más precisamente, fracasan ante la segmentación territorial del sistema político de una sociedad que ahora se ha vuelto irreversiblemente sociedad mundial. La representación de la unidad en la unidad fue representación dependiente de la forma de diferenciación. Debió abandonarse, pero no resultaba fácil reconocer un sustituto.

VIII. Sociedades funcionalmente diferenciadas

Definimos el concepto de sociedad moderna a través de su forma de diferenciación; de este modo desligamos el concepto de las descripciones que hasta el día de hoy se han ofrecido para comprender la particularidad específica de la sociedad moderna. El tratamiento de estas autodescripciones lo dejamos para el próximo capítulo. Por el momento se trata tan sólo de señalar lo siguiente: entendemos a la sociedad moderna como sociedad funcionalmente diferenciada. Las reflexiones que siguen sobre la diferenciación funcional deben llenar de contenido este concepto.

Siempre existen nexos entre el proceso de diferenciación y la diferenciación interna de un sistema, ya que la diferenciación interna se sirve de formas que no tienen equivalentes en el entorno. La diferenciación funcional es la forma más extrema donde esta regla surte sus efectos, dado que en el entorno obviamente no se dan divisiones que concuerden con las funciones del sistema. Cuando la sociedad pasa de la estratificación a la diferenciación funcional, debe renunciar a los correlatos demográficos de su patrón interno de diferenciación. Ya no puede distribuir a los seres humanos, que contribuyen a la comunicación, en sus sistemas parciales —tal como había sido posible en el esquema de la estratificación o de las diferenciaciones centro/periferia. No es posible colocar a los seres humanos de modo que cada uno de ellos pertenezca a un solo sistema, es decir, que participe del derecho pero no de la economía, de la política pero no del sistema educativo. Esto trae finalmente como consecuencia que ya no se puede afirmar que la sociedad consiste de

[291] Cf. especialmente para el caso de Alemania y la clara apertura a lo local así como al patriotismo burgués mundial, Peter Fuchs, “Vaterland, Patriotismus und Moral –Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit”, en *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 89-103; además también Bernhard Giesen y Kay Junge, “Vom Patriotismus zum Nationalismus: Zur Evolution der ‘Deutschen Kulturnation’”, en *Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt, 1991 pp. 255-303.

seres humanos, porque éstos ya no se pueden ubicar en ningún sistema parcial ni en ninguna otra parte de la sociedad.[292] Precisamente por eso, la semántica paralela enfatiza la (¡natural!) autonomía del individuo como portador de los derechos y como punto de referencia del cálculo autorreferencial y racional. Como consecuencia resulta que los seres humanos deben conceptuarse como entorno del sistema de la sociedad (tal como lo hemos hecho desde el principio) y que el último lazo que parecía garantizar una especie de 'matching' entre sistema y entorno se ha roto también.[293]

La diferenciación funcional se basa en una clausura operativa de los sistemas-función incluyendo la autorreferencia. Esto trae como efecto, que los sistemas funcionales se colocan a sí mismos en un estado de *indeterminación auto producida*.[294] Esto puede expresarse en la forma de medios específicos de los sistemas como el dinero y el poder —los cuales pueden adquirir formas muy diversas. También se muestra como dependencia del presente respecto a un futuro que todavía es desconocido. La complejidad del sistema tiene en consecuencia siempre dos lados, uno ya determinado y otro indeterminado aún. Esto dota a las operaciones del sistema de la función de determinar lo todavía indeterminado y de regenerar, al mismo tiempo, la indeterminación.

Con el paso hacia la diferenciación funcional, la sociedad renuncia a imponer a los sistemas parciales un esquema común de diferenciación. Mientras que en el caso de la estratificación cada sistema parcial debe definirse a sí mismo frente a los otros mediante una diferencia de rango para sólo así llegar a la identidad propia; en el caso de la diferenciación funcional cada sistema de función determina su propia identidad —y esto sin excepción (como todavía lo veremos) a través de una semántica elaborada de reflexión, de autonomía, de darse sentido a sí mismo. Por lo demás, la sociedad ya sólo se considera como entorno del sistema funcional considerado y no como inferioridad o supremacía específica. Con todo, esto no significa que las dependencias entre los sistemas parciales disminuyan; al contrario, aumentan. Pero adquieren la forma de la diferencia entre sistema y entorno: no pueden ya normarse específicamente, no pueden legitimarse dentro del todo de la sociedad

[292] Se sabe que fue sumamente difícil aceptar eso. La distinción sociedad/comunidad (*Gesellschaft/Gemeinschaft*), por ejemplo, tenía el significado de conferir a pesar de todo a los seres humanos un lugar social —si no en la sociedad, sí en la comunidad.

[293] "Parecía", pues la sociedad siempre había consistido únicamente de comunicaciones y en su autodescripción tan sólo se podía engañar con respecto a ello; es más, tenía que engañarse, porque las formas anteriores de diferenciación dependían de asignar a los seres humanos lugares fijos "dentro de" la sociedad.

[294] Son, hablando a la manera de Heinz von Foerster, máquinas no-triviales. Véase *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt, 1993, pp. 247ss.

como condición del orden en sí; sino que consisten ahora en una dependencia —general y altamente diferenciada— de condiciones constantemente cambiantes del entorno interno a la sociedad. Diferenciación funcional significa que el punto de vista de la *unidad* bajo el cual se ha diferenciado una *diferencia* de sistema/entorno es la *función* que el sistema diferenciado (y no su entorno) desempeña para el sistema total. La dificultad de esta definición teórico sistémica pone de inmediato de manifiesto la improbabilidad que se encuentra en la cosa misma; teniéndola en cuenta nos ahorra controversias inútiles. La función se halla en referencia a un problema de la sociedad —no en la autorreferencia o en el automantenimiento del sistema funcional. La función, aunque conduce a la diferenciación de un vínculo particular de sistema/entorno en la sociedad, se desarrolla únicamente en el sistema funcional y no en su entorno. Esto significa también que el sistema funcional monopoliza para sí mismo la función y cuenta con un entorno, que en ese aspecto es inadecuado o incompetente. En otras palabras, mediante la diferenciación funcional se acentúa la *diferencia* de los distintos problemas de referencia. Aunque esta diferencia se ve diferente desde cada uno de los sistemas funcionales dependiendo de cuál sea la *diferencia entre sistema funcional y entorno interno a la sociedad* con la que se relacione. Para la ciencia *su* entorno es científicamente incompetente, pero no políticamente incompetente, ni económicamente incompetente, etc. En este sentido cada sistema de función tiene que ver con un entorno interno de la sociedad integrado de distinta manera, precisamente porque cada sistema funcional está diferenciado para cumplir con una función específica.

La diferenciación funcional —como forma de diferenciación de la sociedad— enfatiza la desigualdad de los sistemas de función. Pero en esta desigualdad son iguales. Esto quiere decir: el sistema total renuncia a establecer un orden de relaciones (por ejemplo, el rango) entre los sistemas de función. La metáfora del "equilibrio" tampoco es útil ya que sólo disimula el hecho de que la sociedad ya no es capaz de regular las relaciones entre los sistemas parciales y que debe confiarlas a la evolución, vale decir, a la historia. Es obvio que esto trae consecuencias para la comprensión del tiempo y de la historia y, sobre todo, para dramatizar la relación entre pasado y futuro.

La antigua teoría sociológica definió las funciones como presupuestos de preservación del sistema de la sociedad,[295] pero no queda claro qué entendía

[295] Véase, como una aportación programática D.F. Aberle, A.K. Davis, M.J. Levy y F.X. Sutton, "The Functional Prerequisites of a Society", en *Ethics* 60 (1950), pp. 100-111. Además Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, Ill., 1951, pp. 26ss., y detalladamente, Marion J. Levy, *The Structure of Society*, Princeton, 1952.

con eso. Esto no cambiaría sustancialmente si se sustituyera el concepto de "preservación" por el de "autopoiesis". Las funciones se pueden especificar únicamente en relación con un sistema estructuralmente determinado y las estructuras del sistema de la sociedad son históricamente variables —en el marco de lo que permite la *autopoiesis* del sistema. Esto excluye que se pueda deducir teóricamente un catálogo de funciones de los conceptos de acción (Parsons), sistema social, o sociedad. Sólo se puede proceder de manera inductiva probando —en una especie de experimento mental— cómo el sistema de la sociedad podría cambiar sus estructuras para preservar su *autopoiesis* en el caso de que ciertas funciones ya no se desarrollaran —por ejemplo, el aseguramiento del futuro en vista de la escasez de los bienes o del resguardo jurídico de las expectativas o del decidir colectivamente vinculante o de una educación que va más allá de la simple socialización. Por eso no hablaremos de presupuestos de preservación, sino de 'problemas de referencia' los cuales han de ser manejados, de una u otra manera, en la sociedad si ésta ha de ser capaz de mantener un determinado nivel evolutivo y de desempeñar otras funciones.

La diferenciación de un sistema parcial para cada una de las funciones significa que, para ese sistema (y sólo para ese), dicha función goza de prioridad y todas las demás funciones se le supeditan. Sólo en este sentido se puede hablar de un primado funcional. Por ejemplo, para el sistema político, el éxito político (como quiera que se operacionalice) es más importante que todo lo demás y una economía exitosa es únicamente importante, en este caso, como condición de los éxitos políticos. Esto a la vez significa que en el plano del sistema total de la sociedad no se puede disponer de una jerarquía de funciones universalmente válida, vinculante para todos los sistemas funcionales. Y ninguna jerarquía significa tampoco ninguna estratificación. Para todos los sistemas encargados de una función, de todo esto se deriva, más bien, el cometido de sobrevalorarse en su relación con los demás —renunciando con ello a que su propia valoración sea obligatoriamente extensiva a toda la sociedad.

Sobre la base del primado de su función, los sistemas funcionales alcanzan una clausura operativa y forman así sistemas autopoiéticos al interior del sistema autopoiético de la sociedad. Pareciera que esto contradice al concepto de *autopoiesis*, y evidentemente esto no significa que los sistemas funcionales no comuniquen o que con el lenguaje y otras muchas cosas más no se encaminen a la sociedad. No obstante esto, cada sistema puede alcanzar clausura recursiva y llegar a la reproducción de sus propias operaciones a través de la red de operaciones propias sólo porque la función se vuelve un punto de referencia inconfundible de la autorreferencia y porque el sistema utiliza un

código binario utilizado sólo en éste y no en ningún otro sistema. Bajo estos presupuestos es posible distinguir con suficiente nitidez en el plano práctico las operaciones que pertenecen al sistema y así delimitar hacia afuera su propia *autopoiesis*. En esto pueden surgir dudas (como con el concepto de comunicación) —por ejemplo, la duda de si una comunicación se comprende políticamente, si propone una cuestión jurídica, si prepara una transacción económica. En general, el retículo de las operaciones propias del sistema es suficiente para clarificar estas cuestiones: se vuelve hacia atrás recursivamente sobre comunicaciones precedentes o se anticipan comunicaciones de enlace.

Para que todo esto se pueda realizar, no basta solamente orientarse por la función. Mientras que mediante su función los sistemas funcionales se establecen en la sociedad y con la descripción de su función se remiten a la sociedad, estos sistemas necesitan además para formar su propia *autopoiesis* otra forma de orientación, un código binario.[296] Los dos conceptos, función y codificación, designan un esquema de contingencia aunque cada uno de manera muy distinta. Mientras que la función posibilita la comparación con los equivalentes funcionales, la codificación regula el oscilar entre el valor positivo y el negativo, es decir, regula la contingencia de los valores con los que el sistema orienta sus propias operaciones. Mientras que al orientarse por la función el sistema defiende la preponderancia de sus propias opciones —proveer el futuro con dinero y no confiando en Dios, formando en las escuelas y no sólo mediante socialización—, mediante el valor negativo de su código reflexiona sobre la necesidad de imponer criterios a todas sus operaciones. Para especificar la función debe darse, pues, un código cuya función consiste en asegurar que la *autopoiesis* continúe e impedir que el sistema se inmovilice con el logro de un fin (*fine*, *telos*) y luego deje de operar. Los sistemas de funciones no son nunca sistemas teleológicos. Refieren todas sus operaciones a una distinción entre dos valores —precisamente los del código binario— y con eso aseguran siempre la posibilidad de una comunicación de enlace que puede pasar al valor opuesto. Lo que se fija como jurídicamente válido puede

[296] Recordamos los desarrollos sobre la codificación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. La prosecución de este tema en un contexto teórico sistémico debe mostrar que y por qué los medios de comunicación simbólicamente generalizados contribuyen de manera especial a la diferenciación de los sistemas funcionales. Aunque hay también otras formas de codificación de los sistemas que no codifican al mismo tiempo medios de comunicación, por ejemplo el código de selección del sistema educativo. Para esto *vid*. especialmente Niklas Luhmann, "Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem", en *Soziologische Aufklärung*, vol. IV, Opladen, 1987, pp. 182-201.

servir en una ulterior comunicación para establecer de nuevo la pregunta de si jurídicamente eso es válido o inválido y exigir, por ejemplo, un cambio en la ley. Lo que parecía verdadero puede —por la adquisición de nuevos datos o nuevas teorías— requerir de revisión. Si lo que parecía útil para la oposición se vuelve demasiado transparente, entonces precisamente por eso se puede volver argumento del gobierno. No es orientándose a la propia unidad sino sobre todo a la propia diferencia lo que posibilita en el curso del tiempo que operaciones propias se enlacen a operaciones propias. En eso radica que las operaciones deban realizarse como *selecciones*.

En sentido estricto los códigos binarios son formas, es decir, formas de dos lados, que facilitan el paso de una parte a la otra, el tránsito de ida y vuelta entre el valor y el valor opuesto, por el hecho de que —en tanto formas— se distinguen de otras. No son "points attractors" sino "cyclical attractors". Ponen al valor positivo y al negativo en una relación circular simétrica, que simboliza la unidad del sistema y, a la vez, la abre a una interrupción del círculo.[297] Esto permite que el sistema pueda crecer interrumpiendo su propia circularidad y que, reaccionando a los acontecimientos, pueda introducir nuevos condicionamientos con cuya ayuda se pueda decidir si algo puede designarse como positivo o negativo.

Los códigos no son representaciones de una realidad del valor sino simples reglas de duplicación. Para todo lo que en su ámbito de aplicación (definido por ellos mismos) aparece como información (constituida por ellos mismos),vuelven disponible un correlato negativo. Por ejemplo: verdadero/no-verdadero; amado/no-amado; propietario/no-propietario; aprobado/reprobado; gobernador/súbdito; etc. Consecuentemente, todo lo que queda comprendido con la forma del código aparece como contingente, como posible también de otra manera. Por eso en la práctica surge la necesidad de tener reglas de decisión que fijen las condiciones mediante las cuales el valor (o el valor opuesto) queda asociado de manera correcta o falsa. Llamamos programas a tales reglas. La distinción entre código y programas estructura —ahora lo podemos decir— la *autopoiesis* de los sistemas funcionales de una manera inconfundible, y la semántica que de allí resulta se distingue claramente de

[297] En la autodescripción de los sistemas funcionales esta simbolización se simplifica por razones prácticas de comunicación. Aquí sólo es válido el valor positivo del código (sólo el derecho, sólo la verdad, sólo el amor, etcétera) como el auténtico sentido del sistema; el valor negativo se introducirá como expresión de adversidad. Esto facilita la presentación dirigida ideológicamente de las operaciones del sitema y trae la paradoja de la unidad de los valores positivos y negativos a una forma peculiar ambivalente: el lado preferido del código se contrapone al lado rechazado y, al mismo tiempo, se utiliza para designar la misma diferencia.

las teleologías, de las representaciones de perfección, de los ideales o de las relaciones de valor tradicionales. Esto se ve no por último en la estructura lógica, ya que cada código realiza, al mismo tiempo, un valor de rechazo con respecto a todos los demás. Esto no significa que el valor de los otros valores se refute y que necesariamente se deba llegar a conflictos de valor en el sentido de Max Weber. Lo único que se rechaza es la otra forma, la otra distinción. O para citar a Gotthard Günther, a quien estas reflexiones deben mucho: "The very choice is rejected".[298] Estados de cosas de este tipo no se pueden comprender con una lógica de tan sólo dos valores y esto vuelve más difícil el intento de ir más al fondo. Son necesarios instrumentos de observación que dispongan de una estructura provista de mayor riqueza lógica. *Esto* hace aparecer como obsoleta gran parte de la semántica vétero europea y moderno europea.

Este concepto de rechazo permite además clarificar la relación de los códigos binarios con la moral y, con ello, la relación de los sistemas funcionales con la moral. También la forma de la moral debe poder ser rechazada. Y esto no significa —de nuevo— que la moral ya no tenga ninguna relevancia en la sociedad, sino más bien los códigos deben fijarse en un plano de amoralidad superior.[299] No debe ser moralmente mejor gobernar que estar en la oposición; no debe ser moralmente mejor representar una teoría verdadera que una falsa. También el derecho debe evitar que una inhabilitación jurídica conduzca a la descalificación moral. Sólo cuando se acepta esto se puede ver los puntos de aplicación de la moral en los sistemas de codificación binaria,

[298] Cf. "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations", en Gotthard Günter, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,* vol. I, 1976, pp. 249-328 (en particular pp. 286s.)

[299] Con el concepto de "amoralidad superior" queremos distinguirnos de un pariente cercano, del concepto hegeliano de "eticidad". Nosotros no seguimos el ducto propiamente moderno (dado que sigue a la teoría de la diferencia) de la teoría hegeliana. Esta teoría parte de una distinción (en este caso instinto/deber-moral entendidos según el modelo de caliente/frío) y ve como insuficiente el esfuerzo del concepto en la pura contraposición de estos dos lados. De esa manera llega a exigir la superación (*Aufhebung*) de dicha contraposición (por tanto de la moral) en una unidad superior que al considerar ambas partes la realice en la forma del concepto. El resultado se formula con la distinción moral/eticidad. El concepto de "amoralidad superior" renuncia a la apoteosis de tal unidad. En una parte de la teoría —que tiene una función equivalente— eso significa únicamente que aun la distinción de la moral puede rechazarse *como distinción* en interés de otras distinciones y que en la construcción del sistema de la sociedad moderna esto sucede en lugares no arbitrarios. En lugar del concepto de "superación" —con el propósito de obtener una mayor riqueza lógica de estructura—, nosotros empleamos el concepto de reyección de Gotthard Günther.

sobre todo allí donde la codificación binaria misma es conducida a error —por ejemplo, el uso de estupefacientes en el deporte, la amenaza a un juez, la falsificación de los datos en la investigación empírica. En lo demás, la moral también se desliza de manera que escapa al control: la desviación moral de un político que forma parte del gobierno es un golpe de suerte para la oposición política. Las dudas éticas no pueden por cierto transformar la verdad en falsedad pero pueden impedir que se destinen financiamientos a una determinada investigación.

Con base en su código los sistemas de funciones articulan su propia *autopoiesis* y únicamente así se lleva a cabo su diferenciación.[300] Como cualquier observador lo puede constatar fácilmente, la *autopoiesis* en sentido causal (¡y sólo un observador ve la causalidad!) es dependiente e independiente del entorno del sistema. Es dependiente —para seguir utilizando la antigua fórmula de la cibernética— respecto de la energía, y es independiente respecto de la información. La *autopoiesis* consiste en la reproducción (producción a partir de productos producidos) de operaciones elementales del sistema: por ejemplo, pagos, afirmaciones jurídicas, calificaciones escolares, decisiones colectivamente vinculantes, etc. La cualidad distintiva de estas operaciones elementales —su inconfundibilidad respecto a los elementos de otros sistemas— reside en estar constituidas en el ámbito de contingencia de un código específico (y no en designar ellas mismas el valor positivo). Siempre se producen referidas a la forma. Lo ilegal está determinado por el sistema jurídico, y la falsación está determinada por el sistema de la ciencia; lo único que excluye el código son terceras posibilidades. El código binario se reproduce constantemente a través de todas las operaciones del sistema (con exclusión de terceros valores) y con las posibles operaciones propias nuevas que surgen de ahí, el sistema ejerce su función.

Cuando (y en la medida que) la diferenciación funcional se realiza, ningún sistema puede tomar la función de otro. Los sistemas funcionales son órdenes autosustitutivos. Con ello, cada uno presupone que las demás funciones se cumplen en otro lugar. En este sentido no existe tampoco ninguna posibilidad de dirección recíproca ya que eso implicaría en cierta medida usurpar funciones. Lo que Schiller comprueba con respecto a la relación entre política y arte (o ciencia) es válido de manera prototípica para todas las

[300] Se discute de manera controvertida si en el caso de los sistemas funcionales (que son sistemas parciales del sistema de la sociedad) se pueda hablar de autonomía autopoiética. Véanse las propuestas elaboradas por Günther Teubner, "'L'ouvert s'appuye sur le fermé': Offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme", en *Journal für Sozialforschung* 31 (1991), pp. 287-291.

relaciones entre los sistemas: "El legislador puede cerrarle el espacio pero no puede regir dentro de ella".[301] En la relación entre los sistemas funcionales puede haber destrucción —no instrucción— según el grado de dependencia que tengan entre sí.

La clausura operacional de los sistemas funcionales en ningún caso excluye que determinados acontecimientos se identifiquen simultáneamente como operaciones en varios sistemas y que luego un observador los pueda ver como unidad. Así, los pagos con dinero sirven para cumplir un deber legal y cambian además la situación jurídica respecto de la propiedad.[302] Los acontecimientos que se realizan al mismo tiempo en varios sistemas permanecen ligados a la red recursiva de los distintos sistemas y se identifican por medio de esa red; por eso tienen una prehistoria y un futuro completamente distintos, dependiendo del sistema que efectúe la operación en cuanto unidad. El origen del dinero y el uso que le dará quien lo recibe no tienen en absoluto ni la más mínima relación con el aspecto jurídico de la transacción. Únicamente la recursividad del conjunto de operaciones de cada uno de los sistemas identifica la operación como elemento del sistema.

Como en todos los sistema autopoiéticos, también aquí las operaciones marcan los límites del sistema. Las operaciones por el simple acontecer fijan qué pertenece al sistema y qué al entorno. Pero dado que esto sólo sucede en la urdimbre recursiva de operaciones pasadas o de operaciones posibles futuras, las operaciones deben observar, a la vez, al sistema sobre la base de la diferencia sistema/entorno. Las operaciones se vinculan de por sí y esto sucede de manera fáctica —sucede sólo cuando sucede y como sucede—, por eso requieren la distinción autorreferencia/heterorreferencia para observar dicha fijación.

De aquí que las descripciones del mundo siempre son formulaciones de la heterorreferencia de sistemas específicos y, por ello, dependientes de cómo disponen de la autorreferencia. Por ejemplo, la descripción del mundo del sistema de la ciencia utiliza el esquema de elementos (conceptualmente designables) y de relación entre esos elementos[303] —en la sociología, por ejemplo, acciones y relaciones estadísticamente elaboradas. Lo que puede

[301] Sobre la educación estética del ser humano en una serie de cartas en Friedrich Schiller, *Obras completas*, tomo V, 4ª edición, 1967, p. 593.

[302] Este acoplamiento operativo está condicionado por el hecho de que las instituciones de la propiedad y del contrato sirven al acoplamiento *estructural* del sistema jurídico y del sistema económico, y por lo tanto se procuran irritaciones *regulares* recíprocas. Para ver la conceptuación correspondiente cf. cap. 1, VI; además, en este capítulo, en la página 551.

[303] Véase Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, 1925.

ser captado dentro de este esquema figura en la ciencia como realidad (por más que esto se impugne desde otras perspectivas), puesto que el mundo como tal se mantiene invisible y no sale a defenderse. Veremos todavía que debido a ello debemos resignarnos a tener una multiplicidad de descripciones del mundo igualmente válidas.

La distinción autorreferencia/heterorreferencia se sitúa de manera "ortogonal" respecto al código binario. Esto significa que *ambas* referencias pueden quedar cubiertas por *ambos* valores del código; o en otros términos, no hay ninguna trabazón particular entre el valor positivo del código y la heterorreferencia. La *unidad* de la distinción (autorreferencia/heterorreferencia) puede pensarse únicamente en un "espacio imaginario";[304] es decir: en el sistema en donde se utiliza dicha distinción su unidad no es capaz de efectuar operaciones. A pesar de ello puede desempeñarse como un lado de una distinción ulterior, esto es, como componente de la distinción referencia/código.

Este entendimiento comporta cambios profundos en las semánticas tradicionales y produce efectos que se ramifican en la autodescripción de los sistemas funcionales y por tanto en la autodescripción de la sociedad moderna. La verdad, por ejemplo, no puede considerarse criterio para el orden de las heterorreferencias del conocimiento (*adaequatio*, teoría de la correspondencia), sino que se refiere a la distinción autorreferencia/heterorreferencia —constructivismo. En el plano de la definición, por consiguiente, hay que renunciar a toda conexión entre verdad, sentido y (hétero) referencia.[305] El derecho no puede seguir entendiéndose como médium de defensa de los intereses (heterorreferencia) porque por una parte hay intereses conformes a derecho e intereses no conformes a derecho y, por otra, porque existen aplicaciones conceptuales lícitas e ilícitas (autorreferencia). Y así como en la teoría de la ciencia la distinción originaria de Kant entre verdad analítica y sintética pierde significado, así en la teoría del derecho pierde significado la distinción entre jurisprudencia de conceptos y jurisprudencia de intereses.[306] En su lugar entran distinciones de distinciones colocadas en planos superiores de abstracción. En el sistema de la economía se incorporan los problemas correspondientes en el concepto central de hoy día de transacción. El concepto formula la unidad entre autorreferencia (pagos) y heterorreferencia (presta-

[304] Así —en vínculo con la investigación de la esquizofrenia y en el ejemplo de la unidad impensable de mapa y territorio (Borges)— Jacques Miermont, "Les conditions formelles de l'état autonome", en *Revue internationale de systémique* 3 (1989), pp. 95-314.

[305] Preguntas de esta clase se han discutido sobre todo en la 'filosofia' en relación con Quine —aunque sin ningún tipo de vínculo con la teoría de la sociedad.

[306] Para esto Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, 1993, pp. 384-400.

ciones materiales, prestaciones de servicios, satisfacción de necesidades) del sistema de la economía. Es obvio que aquí el código de la propiedad (tenerla/no tenerla) debe quedar presupuesto en *ambos* lados de la transacción cada vez *dos veces*: en relación con los pagos y en relación con las prestaciones.[307]

Estos ejemplos tomados de la ciencia, del derecho y de la economía muestran lo mucho que la discusión actual se ocupa de los problemas señalados, aunque también indican que las discusiones de las diversas disciplinas académicas corren separadas y que no se reconoce la unidad de enfoque del problema subyacente ni se llega al grado de abstracción requerido. Y también falta la comprensión de que estos problemas, llamativos por su variedad y semejanza, son problemas estructurales de un sistema de la sociedad funcionalmente diferenciado.[308]

Mediante esta distinción de distinciones (autorreferencia/heterorreferencia y valor positivo/valor negativo del código) los sistemas funcionales de la sociedad moderna producen y reducen una complejidad sólo relevante para ellos mismos: para el respectivo sistema. Con ayuda de la distinción de referencias, reconocen por el lado de la autorreferencia el estar determinado por las estructuras y las operaciones del propio sistema. El sistema es y sigue siendo autopoiético, pero se expande y se contrae según la amplitud de las operaciones que él, de esta forma, *efectúa* de facto —sin necesidad de que lo *reconozca*.

En este sentido la *autopoiesis* es un principio de o esto/o lo otro para la formación del sistema. O se dan o no se dan los respectivos sistemas —para la economía, para el derecho, para la política, para la ciencia... Pero la pregunta más interesante sociológicamente es: ¿cuánta expansión hacia adentro produce así la sociedad? Es decir, ¿cuánta monetarización, cuánta juridización, cientifización, politización, puede producir y soportar? Y ¿cuánta expansión simultánea —en vez de únicamente monetarización, por ejemplo? Por otra parte, ¿qué efectos se producirían si los sistemas funcionales

[307] A pesar de esta compleja estructura parece imposible una disolución del concepto de transacción en el sistema económico (¡otra cosa en el sistema jurídico!). Esto habla a favor de la idea de que las transacciones son los elementos últimos del sistema de la economía —como la sostendría en el contexto de una teoría de los sistemas autorreferenciales y autopoiéticos Michael Hutter, *op. cit.* p. 131. Hutter reconstruye por otra parte las distinciones (señaladas arriba en el texto) como distintos modos de observación: desde dentro, pagos; desde fuera, transferencias de prestaciones.

[308] A veces se encuentra el entendimiento de que en el establecimiento de distinciones —en este marco de posibilidades combinatorias— se trata de *operaciones sociales*, por tanto de comunicaciones: "...reference fixing is a *social fact,* as in the case of a contract or a promise", se lee por ejemplo en Steve Füller, *Social Epistemology*, Bloomington, Ind., 1988, p. 81.

se retrajeran, por ejemplo, si se llegara a una desmonetización, o a una desregulación, etcétera?

Para que la *autopoiesis* continúe basta la simple distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Así como la conciencia no se confunde a sí misma con los objetos, así el derecho no puede operar como sistema autopoiético reemplazando continuamente los deberes jurídicos por simples deseos o por condiciones de aprecio o menosprecio moral. Otra pregunta es: ¿qué posibilidades de observación de los sistemas se ofrecen cuando se llega a la formación de sistemas parciales? Por motivos puramente lógicos se dan tres posibilidades, a saber: 1) La observación del sistema total al que pertenece el sistema parcial. 2) La observación de otros sistemas parciales en el entorno interno del sistema de la sociedad —o de otros sistemas en el entorno externo. 3) La observación del sistema parcial a través de sí mismo, autoobservación. Para distinguir estas distintas referencias de sistema llamamos *función* a la observación del sistema total, *prestación* a la observación de otros sistemas y *reflexión* a la observación del propio sistema.[309]

Estas distinciones tienen un significado práctico considerable para la orientación. Si no se mantienen separadas, se incurre en confusiones semánticas de gran importancia. Así, el concepto de "Estado" sirve a la autodescripción interna del sistema político (reflexión)[310] y no debe confundirse con la función societal del sistema que consiste en tomar decisiones que vinculan colectivamente. Si hay confusión en esto se llega a una hipertrofia de la conciencia sobre el Estado.[311] Lo mismo sucede si en relación con el sistema de la economía no se distingue entre prestaciones y función. En tal caso la economía se describe como extracción de materiales del entorno natural y como satisfacción de las necesidades —sea de los seres humanos o de otros sistemas funcionales de la sociedad. Pero ésas son sólo sus prestaciones, mientras que la función consiste en asegurar el aprovisionamiento futuro en condiciones de escasez. Si esto se confunde, la relación tan especial de la economía con el tiempo se vuelve incomprensible y el más espiritual de los rendimientos de la sociedad moderna (la economía monetaria) se describe como "materialista". En el campo de la ciencia se distingue —de manera no muy feliz—

[309] Por precaución recordemos una vez más que el concepto de observación abarca toda praxis de designación que distingue y, por lo tanto, incluye también acciones.

[310] Sobre esto, de manera más específica, Niklas Luhmann, "Staat und Politik: Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme", en el ya citado volumen IV de *Soziologische Aufklärung* (1987), pp. 74-103.

[311] O en el ámbito académico que se llega a una distinción totalmente innecesaria entre doctrina del Estado y sociología política —lo cual produce el efecto añadido de sugerir a la ciencia política una tarea propia en medio.

entre investigación pura e investigación aplicada, aunque de hecho se trata de la diferencia entre prestación y función. Si esto se desconoce, entonces lo que se admite como "investigación pura" se tolera en calidad de trabajo teórico solamente —si bien el sistema se lamenta de la experiencia indigerible de que con la investigación pura se logra mayor reputación que con la investigación aplicada —aunque con menores posibilidades de financiamiento.[312]

El ámbito de las prestaciones logra mayor atención, si se lo distingue del cumplimiento de la función. Ya que aquí están colocadas disposiciones ulteriores para conceptos de integración más exigentes y jerárquicos. Si se quieren observar las prestaciones del lado del 'input' o del 'output' de los sistemas (y estamos hablando de sistemas funcionales y no de organizaciones) se deben tomar en cuenta efectivamente al menos dos sistemas en la variación de sus dependencias recíprocas. Como no es plausible suponer que los sistemas funcionales se observan comprendiéndose mutuamente —es decir, no pueden reconstruirse desde adentro y, si eso fuera posible, tomaría mucho tiempo—, entonces los sistemas funcionales deben observar las dependencias y disponibilidades de las prestaciones internamente en ellos mismos y reconocerlas como irritaciones. Por ejemplo, en el nivel de formación de los que se van a integrar a la economía; en la duración y falta de pronóstico de los procesos jurídicos que vuelven sensatos los acuerdos fuera de los tribunales o los procedimientos que los evadan; en las variaciones del nivel de la recaudación fiscal; en el oportunismo político de los patrocinios a la investigación y sus limitaciones de tiempo difícilmente coordinables con la duración de los proyectos investigativos; en los cambios demográficos condicionados por las condiciones familiares y por la farmacéutica. En otras palabras: deben observar siempre hechos que sirvan de indicadores, es decir, observar siempre demasiado tarde como para poder ejercer todavía influencia sobre las causas o poder pactar algo —lo cual en todo caso sólo sería posible en el plano de las organizaciones. En resumen, los enlaces de las prestaciones entre sistemas de la sociedad moderna presentan un cuadro muy poco claro que no se puede atribuir a principios (por ejemplo, a principios de intercambio). Y aunque éste es el mecanismo a través del cual se conduce la dinámica de la integración societal,[313] la sociedad moderna renuncia, muy evidentemente, a exhibir su

[312] Otros ejemplos, Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, pp. 54ss.; Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Frankfurt, 1988, pp. 34ss. —en castellano: *El sistema educativo (problemas de reflexión)*, México, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana, 1993, cap. 1, III.

[313] Dinámica aquí a diferencia de la estática que se manifiesta en los acoplamientos estructurales entre los sistemas funcionales.

propia unidad mediante estas relaciones —por ejemplo, en la forma de ideas de armonía o de justicia. Bajo esta circunstancia, la integración no es otra cosa que la variación de las limitaciones de lo simultáneamente posible.

Aquí tenemos que prescindir de la discusión de los detalles —éstos pertenecen a teorías que deben desarrollarse en relación con sistemas funcionales determinados. Baste el señalamiento de que esta diferenciación entre referencias sistémicas resulta de la diferenciación misma de los sistemas y que, por eso, es algo que se impone. Las semánticas vétero europeas conocen arreglos similares, por ejemplo, la relación del alma con Dios, con otro ser humano, consigo mismo. Pero sólo en la sociedad moderna —funcionalmente diferenciada— el problema adquiere relevancia respecto a una teoría de la sociedad. La semántica vétero europea pudo contentarse —como detalladamente mostraremos—[314] con las simplificaciones del esquema todo/partes.

Cuando quedan aseguradas la clausura operativa y la reproducción autopoiética de los sistemas funcionales, pueden darse —en el ámbito demarcado de esa manera— otras diferenciaciones sistémicas. Dentro de la sociedad, la diferenciación de otros sistemas sociales se origina —espontánea u organizadamente— de muy diversas maneras. Hay crecimientos salvajes de los más diversos tipos —como en la naturaleza. Pero cuando la formación de un subsistema se reconoce como diferenciación de un sistema funcional esto presupone su clausura operativa.

La diferenciación ulterior repite siempre el esquema de la formación del sistema, repite el señalamiento y la reproducción de una diferencia entre sistema y entorno. En principio, para eso, se dispone de todas las formas de diferenciación sistémica: segmentación, centro/periferia, formación de jerarquías, así como también con más diferenciación funcional. En lo particular, los sistemas funcionales se distinguen considerablemente, porque el aumento de complejidad hacia dentro no sigue ningún patrón común. En general, sin embargo, parece prevalecer una especie de diferenciación segmentaria que absorbe momentos de la diferenciación funcional. El sistema político del mundo está diferenciado segmentariamente en Estados territoriales aunque a la vez pone en práctica una suerte de diferenciación centro/periferia. El sistema económico mundial puede comprenderse mejor como diferenciación de mercados que sirven de entorno a la formación de las organizaciones (empresas) —las cuales a su vez, mirando al mercado, se perciben como competidores. Con esto, de ninguna manera se logra una estricta igualdad de los segmentos —baste pensar en la posición especial de los mercados financieros y de los bancos, o también en la muy distinta sensibilidad con respecto a los efectos externos de

[314] Véase *infra* capítulo 5, V.

los mercados de trabajo, de materias primas o de productos. El sistema de la ciencia se articula también primordialmente de manera segmentaria por disciplinas que no se distinguen por la igualdad sino por la desigualdad de los objetos de estudio —aunque respecto a los diversos objetos de la investigación cumplen con la misma función. Dentro de los diversos sistemas funcionales parece entonces repetirse lo que se puede observar en general para la sociedad: que la fijación inequívoca del primado de una forma de diferenciación determinada es más excepción que regla, y cuando eso ciertamente se logra puede exponer al sistema a impulsos de cambios evolutivos como es factible, por ejemplo, en el caso de una diferenciación tan marcada de centro/periferia del sistema de la economía.

La combinación aquí propuesta —de la teoría de sistemas sociales autopoiéticos con el concepto de diferenciación funcional— nos aporta el punto de partida para una teoría de la sociedad moderna. Resumiéndolo en una fórmula: con la *renuncia a la redundancia*, es decir, con la *renuncia a la multifuncionalidad* se pueden realizar considerables *logros de complejidad* —y esto trae consigo, naturalmente, un gran número de problemas consecuentes. Esta descripción toma en la teoría el lugar que tenía en la sociología clásica la doctrina de la división del trabajo.

Con "renuncia a la redundancia" se entiende renuncia a un aseguramiento múltiple de las funciones —precisamente de las funciones sociales más importantes. El problema se aclara si se vuelve con el pensamiento a las posibilidades (expuestas anteriormente en el parágrafo IV) de crecimiento o de disminución de las sociedades estratificadas, o también a las personas de proceder público ('político') que para eso se liberaban en las economías familiares de las sociedades estratificadas. Las seguridades que de allí se desprendían han desaparecido. Por otra parte, la amenaza del entorno ha disminuido y se ha sustituido por la autoamenaza ecológica de la sociedad moderna —sobre la cual se discute tanto hoy día. El factor desencadenante de todo esto lo constituye la conexión entre renuncia a la redundancia y adquisición de complejidad. Las funciones más importantes para la sociedad logran el nivel de prestaciones[315] requerido únicamente en los sistemas funcionales que se han diferenciado para ello. Para la política es competente el sistema político, pero cuando este sistema tiene necesidad de dinero debe actuar con instrumentos monetarios, es decir, debe condicionar procesos económicos de pago. Esto puede llevar consigo la ilusión —específicamente política— de poder "hacer" por sí misma el dinero. Pero entonces la economía o no toma ese dinero o lo acepta con la condición de que se devalúe, con lo cual el problema se regresa al

[315] "Prestación" en el sentido anteriormente expuesto, como referido a otros sistemas.

sistema político presentándose como "inflación". Por otra parte, fuera de la política no hay actuar político —como lo ha experimentado más de algún profesor que se ha aventurado por este camino. Lo mismo es válido —*mutatis mutandis*— para todos los sistemas funcionales. Al mismo tiempo, estos sistemas se orientan recíprocamente por un nivel finamente regulado de prestaciones: por ejemplo, la política se orienta por las sutilezas de derecho constitucional desarrolladas por el tribunal competente, y prácticamente todos los sistemas se orientan por los financiamientos habituales. Esto significa que oscilaciones de escasa relevancia en la capacidad o disponibilidad de prestación de los sistemas —por ejemplo, la disponibilidad política a imponer el derecho—, pueden provocar en los otros sistemas irritaciones desproporcionadas. Basta con que en el sistema de la ciencia se le impida a 10% de los jóvenes con formación académica el acceso a oportunidades profesionales de trabajo en el nivel correspondiente, para que este solo hecho deprima a toda una generación, cambie las corrientes de formación, induzca cambios en las asignaciones de personal y de los instrumentos financieros. Y todo esto sucede en cada uno de *los otros* sistemas —en otras palabras: *¡sin proporcionalidad asegurada con respecto a la causa que lo ha desencadenado!*

Cada sistema funcional puede desarrollar sólo la propia función. Ningún sistema puede intervenir en lugar de otro en caso de emergencia o siquiera complementarlo en continuidad. En el caso de una crisis de gobierno, la ciencia no puede prestar ninguna ayuda con sus verdades. El sistema de la política no dispone de ninguna posibilidad propia para realizar el éxito de la economía por más importante que sea para la política esa dependencia y por más que actúe como si realmente lo lograra. La economía puede participar en la ciencia condicionando los pagos en dinero, pero ni con todo el dinero puede producir verdades. Con perspectivas de financiamiento se puede tentar, irritar, pero no aducir ninguna prueba científica. La ciencia honra los apoyos económicos con "acknowledgements", pero no con argumentos que aporten pruebas.

Así, el coeficiente de irritación —que va en aumento— de la sociedad total refleja el aumento simultáneo de las dependencias (y también de las independencias) recíprocas. La falta de panorámica que de todo ello resulta excluye prácticamente calcular en forma exhaustiva los posibles cambios en las relaciones de los sistemas y sus consecuencias. Por eso se forman las simplificaciones. Tal vez la más importante sea la de los llamamientos y las acusaciones que no toman en cuenta la autodescripción de los destinatarios. Se recurre a los medios simbólicamente generalizados sobre todo al dinero y al poder y se exigen determinadas decisiones: por ejemplo, más dinero para ciertos objetivos, o decisiones que cambien la situación jurídica considerando

ciertos intereses —para luego terminar elevando el reclamo de que no se escucha ni se da satisfacción. Las simplificaciones entonces se pagan con altas cuotas de decepción. A partir de ahí —y precisamente bajo condiciones de bienestar elevado y en aumento— se puede expandir un descontento generalizado que alimenta opiniones poco realistas sobre la sociedad moderna y lleva con avidez al consumo de los escándalos.

A esto se oponen las respectivas posibilidades internas de equilibrio de los sistemas —las cuales también van en aumento. Las irritaciones y los descontentos decaen rápidamente. Se compensan en gran medida por la movilidad de los mismos sistemas funcionales, la cual descansa en su propia especificación y codificación. Piénsese, solamente, en el mecanismo crediticio, en el exceso de dinero internacional y la capacidad de endeudamiento de la economía; en la libertad de contrato y en las posibilidades de legislación del sistema jurídico; en la libertad para escoger temas dentro de los programas de las teorías y los métodos ya existentes a lo cual la ciencia debe altos grados de capacidad de reacción. Por más sorprendente que parezca, uno de los sistemas con menos movilidad es el sistema político si se piensa en la "soberanía" y en las teorías clásicas sobre el Estado. Los detalles tendrían que ser explicados con más precisión.[316] En todo caso puede suponerse que el nexo entre abandono de la redundancia y adquisición de complejidad favorece a algunos sistemas más que a otros y que en este sentido puede conducir a una evolución mal balanceada de la sociedad.

Formalmente, los dividendos de complejidad descansan en el hecho de que mediante la diferenciación de nuevas distinciones de sistema/entorno en la sociedad, ella se expande hacia adentro. En virtud de esta diferenciación —en el ámbito que contribuye operativamente a la *autopoiesis* de la comunicación— se hace posible un mayor número y una mayor diversificación de comunicaciones que tienen lugar tanto de manera simultánea como sucesiva. Esto puede experimentarlo cada sistema funcional para sí mismo. Quien elige mujer como el Vicario de Wakefield —"ella preparaba su vestido nupcial no para que su aspecto luciera bello o espléndido, sino para que sus cualidades le permitieran presumirlo"— tiene necesidad de comunicar únicamente sobre algunas pocas cuestiones de calidad. En cambio, si es necesario enamorarse antes, como lo enseña el romanticismo, el mundo entero se vuelve tema de la comunicación en el espejo del amor. El mercado de la sociedad moderna puede procesar mucha más información que el simple agregado —igualmente

[316] Con respecto al sistema político podría preguntarse, por ejemplo, si esta falta acostumbrada de movilidad no da la oportunidad a ciertos personajes para ponerse *en contra*, es decir, gente impetuosa del tipo Gorbachov o Thatcher.

grande— de presupuestos estatales o privados. La democracia del sistema político moderno puede politizar muchos más temas que la tradicional corte de un príncipe. De esta manera, toda la sociedad se vuelve más compleja —no sólo por la adición de operaciones de los sistemas funcionales particulares, sino por el ámbito de observación y de elección para cada uno de los sistemas.

A estos incrementos estructurales de la complejidad corresponden incrementos semánticos. En la dimensión objetual hay más temas disponibles y se logra más penetración a la hora de descomponer los temas, los textos, las aportaciones. En la dimensión temporal se acrecienta la tolerancia ante las diferencias entre pasado y futuro. Esto significa que puede haber más cambios, que el acontecer se acelera colocando a los sistemas en dificultades de sincronización y que un número mayor de acontecimientos aparece ante los sistemas afectados como casualidad, accidente, ocasión. Estructuras como las inversiones de capital, los perfiles de los partidos políticos, los matrimonios o los lenguajes conceptuales de la ciencia, pueden e incluso se deben llevar, en último término, a decisiones. Los horizontes de futuro que todavía parecen posibles de planificación se retraen y se acercan al presente. Los pasados pierden rápido proporción y sólo se vuelven interesantes históricamente si se les dedica atención particular y llena de nostalgia.[317] No obstante, más que a los complejos culturales delimitados espacialmente, la orientación se dirige a los complejos culturales delimitados temporalmente cuya variación de antemano ya está implicada —lo cual los vuelve atractivos: las modas, los estilos, los destinos de las generaciones, el humor de los tiempos.[318]

En la dimensión social se llega a adquisiciones de mayor complejidad que se apoyan en la exclusión operativa de los seres humanos de la sociedad y se les honra con títulos como individuo y sujeto.[319] Ahora, los individuos ya no pueden ser colocados socialmente en la sociedad porque *cada* sistema funcional refleja la inclusión de *todos* los individuos, pero la inclusión se refiere

[317] Cf. sobre este ámbito de los términos y para las influencias sobre las estructuras temporales de la sociedad moderna, Reinhart Kosseleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979; además Herman Lübbe, *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz, 1983; Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Roma, 1983; Helga Novotny, *Eigenzeit: Enstehung und Stukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt, 1989. Más sobre el tema en el capítulo 5, XII.

[318] Un tema no muy frecuentemente tratado teóricamente. Véase, sin embargo, Theodore Schwartz, "The Size and Shape of Culture", en Fredrik Barth, *op. cit.* (1978), pp. 215-252 (249s.).

[319] Detalladamente en el cap. 5, XIII.

únicamente a las propias operaciones. La sociedad ahora oscila entre valoraciones positivas (sujeto) y negativas ("homme-copie": Stendhal, hombre-masa) de las oportunidades que tiene el individuo. Al mismo tiempo se idealiza la *desiderata* que transita en sentido contrario como son la 'autorrealización' y el 'acuerdo'.[320] Como resultado se puede observar una especie de desnaturalización de la dimensión social, que puede favorecer la autorreflexión de la sociedad como sistema de comunicación. Correspondientemente la sociedad deposita en la comunicación más expectativas y más desilusiones y produce una simbología dirigida precisamente a la autoilusión sobre todo en el sistema político. Si la sociedad no fuera indiferente en medida tan amplia ante lo que se verifica en la conciencia de cada uno de los seres humanos, ciertamente no podría permitirse discordancias de esta magnitud.

Una consecuencia igual de importante de la diferenciación funcional se puede describir como una muy amplia transferencia del observar a una *observación de segundo orden*, es decir, a una observación de observadores. Esto ya existía por supuesto en el viejo mundo, pero únicamente en el marco de programas muy limitantes tanto cognitiva como normativamente —por ejemplo, con respecto al error de los otros o al pecado o a la culpa, la cual, en la tradición aristotélico-tomista, podía describirse a su vez como una variante del error. En esto se daba por supuesto un mundo común previamente dado como naturaleza o Creación. Las cosmologías se formulaban como descripciones objetivas. Al imponerse la diferenciación funcional, esta premisa "ontológica" se disuelve y solamente puede reemplazarse mediante el acontecimiento real de la observación de observadores. El mundo, entonces —en el medio de lo inobservable—, debe ser nuevamente constituido en el plano de dicha observación de segundo orden.

Todos los sistemas funcionales observan sus propias operaciones en el plano de la observación de segundo orden. En la economía, los observadores se observan mutuamente por medio del mercado y los precios que allí se forman.[321] En la política, todas las actividades se escenifican ante el espejo de la opinión pública poniendo la mira en los resultados de las elecciones.[322] En la ciencia, los investigadores ya no se observan uno a otro directamente en el trabajo, sino a través de publicaciones que se reseñan, se discuten o se ignoran —de tal suerte que la orientación se deriva de la manera en la que los

[320] Piénsese en Jürgen Habermas, quien intenta desarrollar esta paradoja al recurrir a la etiqueta tradicional de razón.

[321] Véase Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Frankfurt, 1988.

[322] Véase por ejemplo Niklas Luhmann, "Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung", en *Soziologische Aufklärung*, vol. V, Opladen, 1990, pp. 170-182.

observadores observan las tesis respectivas.[323] Algo similar sucede en el arte desde que los artistas se acostumbran a que sus obras no se observen tan sólo como objetos, sino en vista a los medios con los que producen sus efectos.[324] Todo esto quiere decir: los sistemas funcionales deben establecer las respectivas formas y oportunidades de autoobservación y sólo de esta manera pueden llegar a construir realidad.

En el modo de la observación de segundo orden, el observador observado garantiza la realidad de su observar —de primero o segundo orden. Se puede (y se debe) renunciar a penetrar una realidad subyacente inobservada, que es tal como es.[325] Entonces, estos sistemas dependen tanto más de aumentar de manera correspondiente su irritabilidad —es decir: poder registrar y procesar las perturbaciones en forma rutinaria.

Seguramente no es casualidad que paralelamente, desde el siglo XVIII, se destaque la posibilidad de buscar, en el observar del ser observado, un trato social igualitario en las relaciones individuales y escoger formas de autodisciplina orientadas a ello. Todo lo cual destruye la antigua unidad de moral y buenas maneras y rompe, en general, la orientación por reglas preceptivas de autoridad. También la individualidad moderna no sólo exige al particular ser lo que es, sino además le exige observarse a sí mismo como observador. Y, casi al mismo tiempo, surge de nuevo la posibilidad de observar a otros respecto a lo que ellos no pueden observar —ya sean motivos o intereses inconscientes, ya sea el carácter ideológico de su visión del mundo, ya sean en general las funciones y estructuras latentes. El cambio en la construcción de la realidad y su transferencia al plano de observación de segundo orden no se limita a las operaciones del sistema funcional específico, sino que se vuelve un modo general mucho más exigente de aseguramiento societal de la realidad. Para todo esto, sin embargo, se prescinde ahora de toda autoridad representativa, de toda jerarquía —lo cual quiere decir que no hay posibilidad de observar una cúspide determinante o un centro de la sociedad. Ella debe entrelazarse

[323] Así Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990 (véase el índice) —en español: *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1996.

[324] Para esto *vid.* Niklas Luhmann, "Weltkunst", en Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen y Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur*, Bielefeld, 1990, pp. 7-45; además del ya citado *Die Kunst der Gesellschaft* (1995), pp. 92ss. —en español: *El arte de la sociedad*, México, Herder, 2005, cap. 2, I.

[325] Véanse también las diferentes condiciones de cognición/ontología en el esbozo de Humberto Maturana, "The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence", en Niklas Luhmann *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie?*, Munich, 1990, pp. 47-117 (117).

heterárquicamente y atenerse siempre tan sólo de manera provisoria a las confirmaciones operativas.

Las consecuencias de este modo de operar se muestran en el plano de la sociedad toda en un nexo entre dinámica propia e interrupción de las interdependencias. Abandonados a sí mismos los sistemas funcionales generan tiempos particulares y desigualdades que ya no pueden coordinarse societalmente. Las formas firmes —por ejemplo, las inversiones de capital o los gobiernos en función son de antemano tan sólo formas firmes por un tiempo. Esto las hace aparecer como contingentes. Además, la sociedad puede tolerar desigualdades externas en los sistemas funcionales particulares, mientras puede impedir su transferencia de un sistema a otro. Por el solo hecho de ser acaudalado no se tiene poder político, o más entendimiento del arte, o mejores oportunidades de ser amado. Conglomerados de ventajas específicas de una función ya ni siquiera se pueden transmitir con facilidad en las familias. La riqueza, por ejemplo, sólo se puede aplicar en forma económicamente exitosa asumiendo el riesgo de la pérdida. Las carreras en la organización, en el medio artístico, en la política, etc., se exponen también a los riesgos propios de ellas. Lo que aún puede ser generalizado de valores continuamente reconocidos en la sociedad —tales como: libertad, igualdad, dignidad humana— se basa en este nexo de temporalidad, especificidad sistémica e interrupción de las interdependencias. Los valores, entonces, no tienen su base de realidad en las correspondientes condiciones societales que ellos describen o anhelan. Por ello, en cada sistema funcional se toman en consideración de forma negativa, en el sentido de una carencia o de necesidad de fundamentación para limitaciones. Su adecuación societal no reside entonces en el acercamiento de la realidad al programa de valores, sino en aquel nexo de condiciones de dinámica-propia, amplificación-de-las-divergencias, temporalización e interrupción-de-las-interdependencias. Ya la misma especificación de las funciones y de los códigos lleva a rechazar otras orientaciones del sistema, por lo cual la presencia de lo excluido se sugiere permanentemente. A consecuencia de ello, las formulaciones de valores tienen el sentido de aclararle a cada sistema, en su propio lenguaje, de qué diverge.

Este orden, el de las relaciones de los sistemas funcionales entre sí, tiene consecuencias significativas para el sistema de la sociedad. Bajo condiciones de estratificación y de diferenciación centro/periferia es posible suponer que el sistema más fuerte “domina” y que se provee de los respectivos recursos —aunque ciertamente visto con cierto realismo pudo haber sido posible un desarrollo regresivo en dirección a las relaciones tribales ya que en el campo prevalecían todavía condiciones arcaicas. En sociedades funcionalmente diferenciadas, tiene validez, más bien, el orden inverso: domina el sistema con

la cuota de fracasos más alta, debido a que el déficit de condiciones funcionales específicas no se puede compensar en ninguna otra parte, lo cual obliga por todos lados a adaptaciones severas. Cuanto más improbable el rendimiento, cuanto más llenas de presupuestos las adquisiciones, tanto más grande es el riesgo de la sociedad global de fracasar. Si ya no se obedeciera la ley o si ya no se aceptara el dinero, los otros sistemas funcionales se enfrentarían a problemas casi imposibles de resolver. La falta de innovaciones científicas o de explicaciones religiosas del mundo tal vez se podría considerar menos importante, pero también aquí se presentan problemas parecidos; piénsese tan sólo en la demanda por ciencia en razón de las interdependencias ecológicas, en las enfermedades inducidas por la civilización, o en las consecuencias políticas de los trastornos religiosos de la paz. Ya no es posible describir la magnitud de la atención y el desasosiego con la metafórica de "fuerza" sino tan sólo con la de "crisis".

Todos estos análisis se pueden resumir en el reconocimiento general de que clausura operativa y autonomía autopoiética permiten a un sistema una alta compatibilidad con el desorden del entorno. Mientras sea posible controlar los acoplamientos estructurales y absorber y procesar las irritaciones, el entorno puede por demás seguir siendo intransparente, supercomplejo e incontrolable. Este mecanismo que mostró ya ser efectivo en los límites externos del sistema de la sociedad, mediante los cuales la comunicación se distancia del resto del mundo, se traslada mediante la diferenciación por funciones al interior del sistema de la sociedad.[326] La consecuencia es que la sociedad se vuelve capaz de aumentar su desorden interno y de inmunizarse, al mismo tiempo, en contra de él. Con ello sin embargo aumenta su sensibilidad a las perturbaciones y se hace más dependiente del modo de observación de segundo orden. Cada sistema funcional opera en un entorno interno a la sociedad que es incontrolable para él. El que eso sea posible con éxito ocasiona que *otros* sistemas funcionales no puedan controlar *su* entorno. Como resultado se disuelve todo orden que pueda obligar a la sociedad total respecto a la relación de los sistemas funcionales entre sí; y tanto más cuanto cada sistema de función depende de su propia clausura, de su propia *autopoiesis* —por bien o mal equipado que se encuentre para ello.

La diferenciación funcional no garantiza entonces de ninguna manera iguales oportunidades para todos los sistemas de función: lo mismo para la economía que para la religión, lo mismo para el derecho que para el arte. Tampoco se puede justificar en el sentido de la división del trabajo por los logros del bienestar. Más bien se trata de una forma mediante la cual la socie-

[326] Regresaremos a eso en la próxima sección.

dad se reproduce aun bajo condiciones de gran intransparencia e incalculabilidad internas. La clausura operativa engendra inquietud y la inquietud engendra clausura operativa. Se deja a la evolución qué focos de desarrollo, qué sistemas funcionales, qué estructuras saldrán mejor libradas que otras bajo estas condiciones.

Junto con el aumento de complejidad e inseguridad cambian también las formas con las cuales las expectativas de comportamiento se unen y se ordenan mediante identidades. Mientras las sociedades antiguas se las arreglan con la distinción entre *ethos* y conducta, entre reglas de normal-normativo (natural-moral) y conducta orientada por ellas (conforme/divergente), ahora los puntos de vista de la identificación deben separarse más pronunciadamente si todavía se quiere lograr que la complejidad se transforme en orientaciones que dotan de sentido y que la incertidumbre se estructure de tal forma que se la pueda "localizar". Del lado de las ventajas normativas debe distinguirse ahora entre *valores* válidos sin excepción y *programas* con validez condicional —esto tan sólo porque los sistemas funcionales particulares identifican de distinta manera sus códigos invariables y sus programas variables. En el plano del comportamiento orientado por reglas ahora deben distinguirse los *roles* de las *personas* —esto tan sólo porque las personas no se identifican tanto por su posición social y sus afiliaciones invariables, sino que eligen profesiones, membrecías, interacciones preferidas y deben mantenerse idénticas en la elección.[327]

Esta diferenciación tiene repercusiones considerables sobre los temas, que todavía son capaces de convencer en el contexto de las autodescripciones societales. El ámbito de los programas y de los roles se puede "positivizar", es decir, se puede aprehender como dependiente de las decisiones —porque validez indiscutible sólo se afirma para los valores y, en forma retro-acoplada, para el valor de la persona individual. Volveremos sobre esto más adelante. Aquí importa tan sólo insistir en que se trata de una diferenciación *estructural* que no queda circunscrita a sistemas parciales particulares (sistemas funcionales, organizaciones, interacciones), sino que se impone en toda la sociedad —con relevantes consecuencias sobre todo para posibilidades de enajenación en las familias. Porque las identidades condensan y confirman la memoria social del sistema. Regulan lo que puede ser olvidado y lo que puede ser recordado, o sea, determinan lo que permanece presente del pasado, y con ello

[327] Véase más detalladamente para eso Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984. En español: *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México, Alianza Editorial y Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 426ss.

regulan a la vez el margen de oscilación del futuro, es decir, las formas con las cuales las expectativas (de conducta en este caso) se exponen a la satisfacción o a la frustración.[328]

Estos efectos de la diferenciación funcional influyen a su vez en el proceso de transformación de la sociedad estratificada en una sociedad funcionalmente diferenciada; son resultado y a la vez factor de dicha transformación. Por un lado, se utiliza la orientación individualista en la persona para rebasar o subvertir viejas disposiciones sociales. Por otro, se hace tan claramente visible que tanto los programas como el acceso a roles (carreras profesionales) dependen de decisiones que la determinación por origen debe ser reemplazada por la determinación por decisión. Todo esto lleva a problemas de atribución que los sistemas funcionales, las organizaciones, pero también los individuos ponen a la vista —por ejemplo, en materias de fe religiosa o de descubrimientos o invenciones "ingeniosas".

Si bien el cambio que va de la estratificación a la diferenciación funcional modifica la forma de diferenciación de la sociedad, de ninguna manera elimina los estratos. Sigue habiendo enormes diferencias entre ricos y pobres, y como siempre estas diferencias provocan sus efectos en las formas de vida y en el acceso a las oportunidades sociales. Lo que ha cambiado es que esto no representa ya el orden visible de la sociedad como tal: ya no es el orden sin el cual no habría orden de ninguna índole. De aquí que la estratificación pierda su capacidad de legitimar sin alternativa y se vea confrontada desde el siglo XVIII con el postulado de la igualdad de todos los seres humanos, ante el cual tienen que medirse las desigualdades y en caso dado justificarse funcionalmente. Semánticamente esta transformación se registra en el paso del concepto estratificatorio de estamento al concepto estratificatorio de clase social —el cual marca con mayor nitidez la simple arbitrariedad de la división.[329] Pero aun dentro de la estratificación que ya no es estamentaria el proceso continúa, sobre todo en la desaparición de las capas superiores urbanas —conocidas en la ciudad. En las últimas décadas parece, además, haberse aflojado el poder de la estratificación sobre la conducta individual de modo que los sociólogos prefieren ya no hablar de estratificación sino de

[328] Bajo el aspecto de la memoria *vid*. Heinz von Foerster, "Was ist Gedächtnis, daß es Rückschau und Vorschau ermöglicht?", en *op. cit*. (1993), pp. 299-336.

[329] Véase más detalladamente Niklas Luhmann, en el ya citado "Zum Begriff der sozialen Klasse", en *op. cit*. (1985), pp. 119-162. Además, al respecto las investigaciones sobre las confusiones semánticas y estructurales del concepto de burguesía en el paso hacia un concepto de inclusión en la sociedad civil —desde la idea de estamento hasta el concepto de clase definida por relaciones económicas y de formación escolar—, véase para eso Jürgen Kocka, *op. cit*.

desigualdad social.[330] Puede que eso tenga que ver con desarrollos en el ámbito de las familias, de la cultura de los jóvenes y de las relaciones generacionales; aunque también pone de manifiesto la decadencia de los tipos de carreras estandarizadas que en gran medida aún se establecían por origen.

Además se ha tratado de mostrar que la moderna estructura de estratificación también cumple una función, al facilitar la selección de personal y marcar los éxitos en las carreras, lo cual de seguro sólo puede significar una renuncia a la remuneración adecuada de las elites.[331] Tales puntos de vista, sin embargo, podrían tener importancia, en todo caso, para las organizaciones. La teoría de la sociedad debería más bien interesarse por la pregunta de cómo es que todavía ahora —como antes— se reproducen diferencias tan marcadas en las oportunidades de vida, aún cuando la forma de diferenciación de la sociedad ya no depende de ello. Y la respuesta es que eso constituye obviamente un producto secundario de la racionalidad operativa de los diversos sistemas funcionales —y, sobre todo, del sistema económico y del sistema educativo.[332] Estos sistemas aprovechan las más mínimas diferencias (de

[330] Véase Karl Martin Bolte, "Von sozialer Schichtung zu sozialer Ungleichheit: Bericht über ein Forschungsprojekt der frühen 50er Jahre und einige seiner Weiterwirkungen", en *Zeitschrift für Soziologie 15* (1986), pp. 295-301; Ulrich Beck, "Jenseits von Klasse und Stand?, Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen", en Reinhard Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, volumen especial 2 de *Soziale Welt,* Gotinga, 1983, pp. 35-74; Bernhard Giesen y Hans Haferkamp (eds.), *Soziologie der sozialen Ungleichheit,* Opladen, 1987. Hoy día se llega a notar que el individuo se orienta menos por la estratificación social que por los "mundos de vivencia", dentro de los cuales las desigualdades tal vez jueguen un papel. Véase por ejemplo Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart,* Frankfurt, 1992; Thomas Müller-Schneider, "Wandel der Milieulandschaft in Deutschland: Von hierarchisierten zu subjektorientierten Wahrnehmungsmustern", en *Zeitschrift für Soziologie* 25 (1996), pp. 196-206.

[331] Véanse las tan controvertidas tesis (y sobre todo rechazadas por razones ideológicas) de Kingsley Davis y Wilbert E. Moore, "Some Principles of Stratification", en *American Sociological Review* 10 (1945), pp. 242-249; además Melvin M. Tumin, "Some Principles of Stratification: A Critical Analysis", en *American Sociological Review* 18 (1953), pp. 387-394; Dennis H. Wrong, "The Functional Theory of Stratification: Some Neglected Considerations", *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 772-782; Renate Mayntz, "Kritische Bemerkungen zur funktionalistischen Schichtungstheorie", en David V. Glass y René König (eds.), *Soziale Schichtung und soziale Mobilität*, en *Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3ª edición, Colonia, 1968, pp. 10-28.

[332] El hecho de que estos dos sistemas funcionales desarrollan más que otros tal selectividad perversa puede verse también —bajo augurios optimistas y también desde muy temprano— en que la burguesía en su relación con la nobleza se basa sobre todo en ellos: dinero y cultura.

capacidad laboral, solvencia crediticia, ventajas de locación, talento, grado de disciplina) para reforzar así la desviación, que incluso una nivelación casi lograda puede de nuevo transformarse en diferenciación social aun cuando este efecto no tenga ninguna función.[333]

Una diferencia importante entre estratificación y diferenciación funcional consiste finalmente en que, bajo condiciones estrictas estratificadas, casi no existen comunicaciones que hagan caso omiso de esta forma de diferenciación. En cambio, en sociedades funcionalmente diferenciadas se realiza mucha comunicación que puede prescindir de adjuntarse a uno u otro sistema funcional. Esto lleva a la pregunta de cómo las comunicaciones reconocen si se vinculan a un sistema o a otro (y a cuál). En las sociedades estratificadas había sido posible atenerse en esto a las personas y a las formas de vivir. En sociedades funcionalmente diferenciadas podría pensarse en las diferentes codificaciones, aunque con esto el problema de reconocimiento de la asignación únicamente se aplaza. En cierta medida ayuda una suerte de memoria topográfica: se pueden distinguir escuelas y juzgados, hospitales y fábricas u oficinas. Pero sobre todo, una sociedad que ya no puede confiar en una orientación mediante personas, depende del desarrollo de las sensibilidades respectivas. Hay que reconocer, por ejemplo, en un matrimonio que anda mal, en qué momento se estiliza el problema como cuestión jurídica; o en una escuela cuándo la enseñanza se pervierte en propaganda política o religiosa; o en un hospital cuándo el cuerpo de un paciente se vuelve objeto de enseñanza o de investigación. Sobre esas preguntas no se podrá esperar ningún consenso predeterminado por el "objeto". A la comunicación le queda decidir —condensando las referencias— en qué dirección se está moviendo.

Tenemos que conformarnos con estos señalamientos poco elaborados. Sólo pretenden ilustrar con ejemplos la magnitud de la transformación de la sociedad en diferenciación funcional. De ninguna manera se trata tan sólo de un fenómeno parcial como sería por ejemplo la distinción que emplea Habermas entre sistema y mundo de vida, mediante la cual se concede únicamente que los sistemas (independientemente de lo que se piense de ellos) también se dan y que también son necesarios.[334] Claro que el primado de la

[333] Le debemos a Pierre Bourdieu buenos conocimientos de la lucha encarnecida contra la nivelación y el esfuerzo de encontrar un significado social en las más mínimas y más "finas" diferencias. Véase sobre todo: *La distinction: Critique social du jugement de goût*, París, 1975. Pero, a diferencia de Bourdieu, tiendo a pensar que justamente ese esfuerzo impresiona precisamente por su inutilidad y por su falta de trasfondo socioestructural.

[334] Véase Jürgen Habermas, *op. cit.* Véase también Achille Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna, 1980.

diferenciación funcional no incluye el reemplazo de las diferenciaciones por segmentos o por estratos.[335] Al contrario: aumentan las posibilidades de segmentación, por ejemplo, mediante las organizaciones y, con la complejidad del sistema societal, las desigualdades se autoamplifican —entre países industrializados y países en desarrollo, por ejemplo. De allí resulta precisamente que sistemas como el de la economía y el de la educación aprovechan las igualdades o desigualdades para aumentarlas, como momento de la racionalidad de sus propias operaciones. El primado de la diferenciación funcional es la *forma* de la sociedad moderna. Y forma no quiere decir otra cosa que diferencia mediante la cual la sociedad reproduce internamente su unidad, así como distinción mediante la cual observa su propia unidad como unidad de lo diverso.

IX. Autonomía y acoplamiento estructural

Resultaría un cuadro sumamente parcial si se describiera a la sociedad moderna sólo como conjunto de sistemas funcionales autónomos que no se deben ningún miramiento, sino que sólo obedecen a las exigencias de reproducción de su propia *autopoiesis*. Sería difícil entonces entender por qué una sociedad así no explota de pronto o se desmorona. La objeción que se pone en contra es que en algún lugar y de alguna manera debe darse la "integración". El que la sociedad esté envuelta en tantos problemas ecológicos —que en un futuro previsible se agudizarán en verdaderas crisis— hace sobre todo plausible la necesidad de planificación (aunque sea sólo de pautas de enmarcamiento), o de dirección (aunque sea sólo de contextos).[336] De modo parecido —en los tiempos de la ola mundial de los movimientos fascistas— se pensaba que las cosas no podían simplemente dejarse a la evolución.[337] El llamado actual a una ética

[335] Para este malentendido aparentemente dificil de erradicar, que luego se toma como argumento en contra de la teoría de la diferenciación funcional, *vid.* Max Haller, "Sozialstruktur und Schichtungshierarchie im Wohlfahrtsstaat: Zur Aktualität des vertikalen Paradigmas in der Ungleichheitsforschung", en *Zeitschrift für Soziologie* 19 (1986), pp. 167-187.

[336] En el sentido de Gunther Teubner y Helmut Willke, "Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht", en *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 5 (1984), pp. 4-35. Véase también Helmut Willke, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim, 1989, especialmente pp. 111ss.

[337] Sintomáticamente para eso: Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Londres, 1940 (trad. al alemán: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt, 1958); o Julians Huxley, *Evolutionary Ethics*, Londres, 1943.

de la responsabilidad pertenece a este contexto.[338] Lo que salta a la vista en estos intentos de rescate es que las viejas experiencias se olvidan con los nuevos conceptos que se ponen en juego o se acogen dando por supuesto notorias cargas teóricas —como si el problema tuviera una urgencia irresistible como para justificar conceptos de desesperación. Integración, ¿en vista de las diferencias fundamentales y de la preponderancia de planteamientos teóricos diferenciales? Planificación y conducción, ¿en vista de la complejidad intransparente? Ética, ¿en vista de las ya conocidas dificultades que todas las éticas han encontrado en su intento de fundamentar los juicios morales? Y por último: ¿esperanza en el potencial de comunicación de la sociedad civil no sólo frente a los regímenes comunistas en derrumbe, sino también frente a los problemas que son consecuencia de la diferenciación funcional?[339] ¿No será estar buscando con la mirada vuelta hacia atrás y querer cargarse de esperanza —pues que de otro modo no la habría— con conceptos que la historia ha desmentido?

En lo siguiente no se trata de llegar por otro camino a un cuadro más favorable de la sociedad moderna; sobre todo renunciamos a reemplazar conceptos como planificación, conducción o ética con proyectos que —por su cercanía con la praxis— se les parecen. Sabemos demasiado poco —como para decidir— sobre la forma de conducir las acciones. Esto sólo puede suceder en los sistemas funcionales para su ámbito respectivo. Naturalmente esto no significa abstenerse de los asuntos prácticos, aunque es bueno permanecer ante esos intentos en la posición de observador de los observadores y así percibir qué es lo que sucede cuando alguien reclama planificación o ética para sí, con el propósito de introducir nuevas diferencias en la sociedad.

Frente a esto es urgente corregir aquel desajuste de la teoría de la sociedad que surge cuando se toma sólo en cuenta la dinámica autopoiética de los sistemas funcionales. En la discusión de la sociología clásica —de Durkheim a Parsons— este problema se trató con el esquema diferenciación/integración.[340]

[338] El ejemplo más conocido: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979.

[339] Peter Uwe Hohendahl seguramente habla por muchos cuando advierte no abandonar estas esperanzas prematuramente (cf. “Response to Luhmann”, en *Cultural Critique* 30 (1995), pp. 187-192). Queda sin embargo la pregunta: cómo —y sobre todo cómo— pueden transmitirse lo suficientemente rápido correcciones tajantes respecto a la situación ya visible de la sociedad moderna. Para un escepticismo en cuanto a la posibilidad de una “sociedad-de-renuncia” (*Verzichtgesellschaft*), y lo que eso implicaría, *vid.* también Richard Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, especialmente pp. 34ss.

[340] La excepción importante es por supuesto Max Weber, quien únicamente puede constatar un trágico conflicto entre las relaciones de valor heterogéneas y las motivaciones; justamente por eso se ve obligado a *renunciar a un concepto de sociedad.*

La tarea de la sociología consistía entonces en buscar formas de integración que fueran adecuadas a la diferenciación funcional.[341] Nosotros reemplazamos este esquema con la distinción *autopoiesis*/acoplamiento estructural.

De facto, todos los sistemas funcionales se mantienen en la sociedad unidos entre sí mediante acoplamientos estructurales. Entonces, este concepto (explicado en el capítulo 1, VI) no sólo puede aplicarse a la relaciones externas de la sociedad, sino también a las internas. Ya en el plano de la vida simple de los sistemas unicelulares no puede surgir la clausura autopoiética sin que la relación con el entorno se transforme en acoplamientos estructurales —acoplamientos que intensifican determinadas dependencias mientras excluyen otras o las reducen a la posibilidad de la destrucción.[342] Este nexo genético estructural entre clausura operativa y acoplamiento estructural se mantiene en todos los niveles dependientes de la vida en los cuales se forman los sistemas autopoiéticos. Esto lo habíamos tratado respecto a la diferenciación del sistema comunicativo de la sociedad y ahora debemos esclarecer esa misma situación en el análisis de las relaciones internas de la sociedad bajo la condición de forma de la diferenciación funcional.

La diferenciación de sistemas funcionales operativamente clausurados requiere de un dispositivo correspondiente de sus relaciones con el entorno interno de la sociedad. La antigua fijación de las funciones de la sociedad en 'órdenes domésticos familiares' así como en la estratificación social de estas familias, debe disolverse y reemplazarse por nuevas formas de acoplamiento estructural —formas que vinculan a los sistemas funcionales entre sí. También aquí acoplamiento estructural quiere decir: transformación de relaciones análogas (simultáneas, continuas) en digitales, que pueden tratarse de acuerdo al esquema o-esto/o-lo-otro, además de intensificación de determinadas vías de irritación recíproca con una alta indiferencia frente al resto del entorno. Sin estas formas de acoplamiento estructural se habría estancado la diferenciación de los sistemas funcionales desde su inicio —es decir, se habría quedado en el plano de ciertas corporaciones u organizaciones. En cuanto se logra el establecimiento de los acoplamientos estructurales la influencia de la sociedad-total sobre el desarrollo estructural de los sistemas funcionales se desliza sobre esas

341 Esta discusión continúa en Ditmar Brock y Matthias Junge, "Die Theorie gesellschaftlicher Modernisiserung und das Problem gesellschaftlicher Integration", en *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995), pp. 165-182. Aquí el concepto de integración se dinamiza, es decir, se interpreta como transferencia de recursos. Pero eso supondría un concepto de recurso que sea independiente de los medios de los sistemas funcionales.

342 Para eso véase Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Munich, 1987, pp. 85ss. Versión original en castellano, *El árbol del conocimiento*, Santiago, 1984, pp. 49ss.

vías. Por tanto, las tendencias a largo plazo del "structural drift" de los sistemas funcionales sólo pueden explicarse cuando esto también se toma en cuenta. Aunque no hay posibilidad alguna de influenciar los desarrollos estructurales desde fuera, juegan un papel importante las irritaciones de las cuales un sistema se ocupa una y otra vez y de las indiferencias que se permite.

En el ámbito de los acoplamientos estructurales pueden distinguirse otras condiciones de autonomía de los sistemas funcionales. Por un lado, el concepto mismo admite que los acoplamientos están condicionados por los desacoplamientos. Con ello se refuta una idea muy difundida (apoyada en Polanyi) que ve una alternativa en "disembedding" y "embedding".[343] Además, los acoplamientos estructurales pueden delinearse con mayor o menor fuerza y la diferenciación, por tanto, puede describirse como "elección" de aquellos sistemas de apoyo que permiten más libertades.[344] Aunque probablemente lo que más obliga a la autonomía operativa y a la autoorganización es el *gran número* de acoplamientos estructurales con *diversos* segmentos del entorno, ya que esto trae como consecuencia que a ninguna de estas relaciones exteriores se le pueda conceder el liderazgo y que los problemas de *impasse* sean de carácter transitorio.[345] Para el caso normal estas condiciones se garantizan por la diferenciación funcional de la sociedad moderna.

Puesto que hay una multiplicidad de sistemas funcionales, y entre ellos muchas relaciones correspondientes, no podemos imaginar aquí todos los acoplamientos estructurales; además de que su peso es muy diferente. Por eso nos limitaremos a señalar algunos ejemplos:

(1) El acoplamiento de política y economía se logra, en primer lugar, mediante impuestos y gravámenes, lo cual no interfiere con el hecho de que toda disposición de dinero se lleve a cabo en la economía como forma de pago. Esta disposición, sin embargo, puede condicionarse políticamente y, en este caso, dejar de orientarse a la ganancia. Entonces, la pregunta política es para qué se usa el presupuesto del

[343] Véase tan sólo Mark Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", en *American Journal of Sociology* 91 (1985), pp. 481-510.

[344] Véase Rudolf Stichweh, *op. cit.* (1991); así como *Wissenschaft, Universität, Professionen: Soziologische Analysen,* Frankfurt, 1994, especialmente pp. 174ss.; Niklas Luhmann, en el ya citado *Die Kunst der Gesellschaft* (1995), pp. 256ss.

[345] Un análisis comparativo de los sistemas de organización se encuentra en Gordon Donaldson y Jay W. Lorsch, *Decision Making at the Top: The Shaping of Strategic Direction,* Nueva York, 1983. La autodirección financiera de una empresa considera la relación hacia diferentes "constituencies" y depende de que ninguna de estas relaciones externas se quede con un papel dominante.

Estado y por qué irrita a la política cuando se dispone de mucho (o demasiado poco) dinero. No obstante, el empleo mismo del dinero obedece a las leyes del mercado (nada se vuelve más barato o más caro porque se compre con el dinero del fisco), y cuando la "participación del Estado" aumenta en el circulante monetario esto acarrea consecuencias significativas. Por lo demás, el Estado no sólo se restringe a la recaudación de impuestos. Desde el siglo XVIII, la deuda pública es —junto con las notas bancarias— uno de los instrumentos esenciales para aumentar el circulante —y esto es todavía más válido cuando el Estado controla la emisión del dinero. Por eso, también las relaciones entre sistema político y banca central deben considerarse acoplamientos estructurales sobre todo cuando esta banca es independiente, por tanto cuando por un lado puede encarecer los créditos públicos en el mercado de dinero y, por otro, puede tomar en cuenta ciertas consideraciones políticas.

A estos acoplamientos tradicionales se agregan otros nuevos bajo las condiciones del siglo XX. La democratización de los Estados respectivos del sistema político hace que los éxitos políticos (electorales) dependan de las coyunturas económicas —las cuales a su vez se encuentran enmarcadas en cambios estructurales de largo plazo dentro del sistema económico mundial. Disminuye entonces la posibilidad de controlar las condiciones de éxito desde los sistemas políticos regionales. La dependencia que tiene la producción local respecto a la exportación y el crédito lleva a las decisiones estatales a la imposibilidad de conducir el proceso; a lo mucho lleva a intervenir corrigiendo y amortiguando. Además pierde importancia la distinción clásica de política económica (liberal/socialista), puesto que ya tan sólo se trata de medidas reactivas que deben partir de las mismas determinaciones procedentes de afuera. Con ello se desploma el esquema de partidos políticos heredado del siglo XIX —sin que se pueda reconocer cómo, ni por cuál otro, pudiera reemplazarse.[346] Cuando al elector ya no se le ofrecen alternativas para aplicar a su experiencia cotidiana —o sólo se le ofrecen aquellas alternativas calificadas de "radicales" dentro del espectro político —, entonces faltan bases sólidas para regenerar la disposición de identificarse con la democracia electoral. El sistema político deberá formar, por consiguiente, nuevos ámbitos temáticos sobre los que se puedan tomar decisiones

[346] Véase para eso Niklas Luhmann, "Politik und Wirtschaft", en *Merkur* 49 (1995), pp.573-581.

colectivamente vinculantes; por el momento, sin embargo, no se ve con claridad cómo esto pueda llegar a suceder.

(2) El acoplamiento entre derecho y política se regula por la Constitución.[347] Por un lado, la Constitución (¡si es que funciona!) vincula al sistema político con el derecho, con la consecuencia de que acciones contrarias a la ley comportan el fracaso político; y —por otro— la Constitución hace posible que el sistema jurídico se llene de innovaciones mediante una legislación políticamente inducida[348] —lo cual a su vez se atribuye como éxito o fracaso a la política.[349] De este modo, la transformación del derecho en derecho-positivo (*Positivierung des Rechts*) y la democratización de la política están estrechamente relacionados. Esto lleva a que la política se maneje administrativamente conforme a lo posible legal y económicamente.[350] Lo uno condiciona a lo otro. El derecho abre el espacio para que se modele aquello que después políticamente hace posible la formación de la voluntad democrática; aunque las operaciones (entrelazadas recursivamente en cada uno de los sistemas) se mantienen separadas. La importancia política de una ley (credibilidad, problematicidad) es algo enteramente distinto a su validez jurídica.

El acoplamiento estructural de política y derecho no sólo influye a la política en la forma de "juridización estatal", sino también deforma al derecho constitucional mismo cuando éste se utiliza para controlar jurídicamente las tendencias hacia el Estado de bienestar de la política.[351] El actuar orientado a fines del Estado debe someterse

[347] Véase con más detalles Niklas Luhmann, "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft", en *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990), pp. 176-220; así como el ya citado *Das Recht der Gesellschaft* (1993), pp. 468ss. Véase también: "Zwei Seiten des Rechtsstaates", en *Conflict and Integration: Comparative Law in the World Today: The 40th Anniversary of The Institute of Comparative Law in Japan Chuo University 1988*, Tokio, 1989, pp. 493-506.

[348] Véase para eso el afortunado concepto de "ley política" en Franz Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes: Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, Frankfurt, 1980.

[349] Un estudio de casos que resulta instructivo de esto: Vilhelm Aubert, "Einige soziale Funktionen der Gesetzgebung", en Ernst E. Hirsch y Manfred Rehbinder (eds.), *Studien und Materialien zur Rechtssoziologie*, en *Sonderheft 11/1967* de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia, 1967, pp. 284-309.

[350] Un diagnóstico (un tanto anacrónico hoy día) se encuentra en Zoltán Magyary, *The Industrial State,* Nueva York, 1938.

[351] Véase para eso Dieter Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt, 1991.

entonces a reglas jurídicamente idóneas. Los derechos fundamentales se generalizan como programas de valor de la actividad estatal —lo cual se observa especialmente en el derecho constitucional alemán; y visto al revés, a la administración pública no le queda otra que aceptar como normas en la praxis de la administración las decisiones casuísticas de la justicia.

(3) En la relación de derecho y economía, el acoplamiento estructural se logra a través de la propiedad y el contrato.[352] Estos dispositivos en su calidad jurídica brindan las razones más importantes de los derechos y los deberes (en el sentido de: *obligationes*) de tal forma que en los tiempos de cambio del siglo XVIII se piensa que son congruentes con las bases en absoluto del derecho y de la sociedad.[353] Para el sistema de la economía forman el código propio del sistema (tener/no-tener) y la condición de las operaciones del sistema: pagos en el contexto de las transacciones.[354] El acoplamiento estructural permite un alto grado de irritación recíproca entre los sistemas —aunque los contextos de utilización son muy diversos y con ello también las condiciones de identificación recursiva de ciertos elementos: por ejemplo, el sentido de un pago o la validez jurídica de una demanda por incumplimiento de un contrato. Sólo la autorización y el condicionamiento jurídicos de la propiedad y del contrato hacen posible aquella enorme expansión de la economía mediante la inclusión de socios totalmente desconocidos que no pertenecen a la misma comunidad de vida.[355] Y viceversa: la utilización por la economía de las instituciones de derecho explica el desarrollo de los conceptos jurídicos de propiedad y contrato sobre los fundamentos del Derecho romano, en el sentido de definir la propiedad como derecho de disposición y de hacer que la reclamación de todo contrato se establezca con base en el simple consenso de quienes lo celebraron —*nuda pactio*. El acoplamiento estructural determina la dirección del "structural drift" de ambos sistemas aunque (y porque) no presentan elementos comunes. Y el resultado es el aumento de irritación que la

[352] Con más detalle en Niklas Luhmann, en el ya citado *Das Recht der Gesellschaft* (1993), pp. 452ss.

[353] Especialmente para eso véase Niklas Luhmann, "Am Anfang war kein Unrecht", en *op. cit.* (1989).

[354] Véase Niklas Luhmann, en el ya citado *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (1988).

[355] Véase, por ejemplo, David Hume, *A treatise of Human Nature*, Book III, Part II, Section II, citado según la edición de la *Everyman's Library*, Londres, 1956, tomo II, pp. 190ss.

economía ha provocado en el derecho tal como se puede comprobar por los procesos civiles que —junto con el crecimiento económico— van en aumento.[356]

(4) El sistema de la ciencia y el sistema educativo se acoplan con la forma de organización de las universidades. A más tardar, en el siglo XIX las universidades dejan de estar ligadas a funciones de servicio en el ámbito del sistema de la religión (Edad Media) o a la demanda de personal por parte del Estado en la temprana Edad Moderna;[357] de ahora en adelante forman una comunidad organizada de investigación y enseñanza, lo cual justifica también políticamente un financiamiento importante por parte del Estado. La base de la investigación siguen siendo las publicaciones; y la base de la enseñanza, la interacción en aulas y seminarios. Se requiere de una "didáctica universitaria" o —en la mayoría de los casos— de equivalentes funcionales improvisados para decidir —bajo puntos de vista pedagógicos— qué textos científicos son aptos; y viceversa: la enseñanza —por cualificada que sea— todavía no significa reputación como investigador. Los sistemas se mantienen separados aunque el hecho de que operan casi en unión personal tiene —de manera difícil de definir— un efecto sobre las publicaciones científicas y todavía más fuertemente sobre la formación en las universidades: cierta pesadez científica y alejamiento de la praxis.

(5) Hasta bien avanzado este siglo, el enlace de política con ciencia se conforma reclutando nuevas generaciones científicamente formadas. Pero en la medida en que la investigación científica avanza más rápido que el saber de los egresados universitarios profesionalmente instalados —y que la demanda del saber por parte del sistema político se vuelve más compleja a causa de la amplitud de su compromiso con la sociedad—, se forman nuevas instituciones de acoplamiento estructural. Consisten más y más en los asesoramientos de los exper-

[356] Un campo todavía poco investigado. Véase, sin embargo, Christian Wollschläger, "Zivil-Prozesssatistik und Wirtschaftswachstum im Rheinland von 1822 bis 1915", en Klaus Luig y Detlef Liebs (eds.), *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition: Symposion aus Anlass des 70.Geburtstages von Franz Wieacker*, Ebelsbach, 1980, pp. 371-397.

[357] Para este desarrollo véase Rudolf Stichweh, "Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung", en *Rechtshistorisches Journal* 6 (1987), pp. 135-151; así como "System/Umwelt-Beziehungen europäischer Universitäten in historischer Perspektive", en Christoph Oehler y Wolf-Dietrich Webler (eds.), *Forschungspotentiale sozialwissenschaftlicher Hochschulforschung*, Weinheim, 1988, pp. 377-394.

tos. Sus actividades —como hoy se ve— ya no se comprenden con suficiencia simplemente como aplicación de saber existente. Por un lado, en la comunicación deben mantener en reserva las inseguridades todavía presentes en la ciencia o por lo menos quitarles importancia; por otro, deben evitar decidir previamente las preguntas políticas como si fueran preguntas del saber. Su asesoramiento no transporta autoridad sino inseguridad con los consecuentes problemas de que los expertos parecen científicamente poco serios, a la vez que dirimen controversias políticamente producidas, como diferencias de evaluación del saber científico.[358] La consecuencia debiera ser no verlos ni como científicos ni como políticos, sino como autopista para irritaciones recíprocas, como mecanismos de acoplamiento estructural.

(6) Para las relaciones entre sistema de la educación y sistema de la economía (aquí: como sistema de empleos) el mecanismo de acoplamiento estructural consiste en las calificaciones y los certificados. Esta solución a los problemas se impone apenas hasta el siglo XIX, alentada por la crítica que recibe el reclutamiento orientado por los estratos sociales.[359] Para las escuelas y las universidades esto significa un elemento extraño no siempre bienvenido que dificulta —según los pedagogos— la tarea propia de la educación o la "formación". Sin embargo, los efectos sobre la estructura de las carreras en el sistema son abrumadores si se compara con las intenciones y los ideales pedagógicos. Con ello la economía sufre menos ya que depende más de coyunturas en el mercado de trabajo y de la disposición —por parte de las nuevas generaciones— de postular (autoselección); además hoy día, cada vez más, se dirige ella misma a desarrollar al personal de manera planificada. Su dependencia está más bien en lo negativo, es decir, en que el sistema de la educación no ofrece en muchos

[358] Experiencias de esta naturaleza se dan hoy día sobre todo en ámbitos como el de "technology assessment", de la evaluación de riesgos, del pronóstico del futuro. Véase, de entre una amplia literatura, por ejemplo Peter Weingart, "Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – Politisierung der Wissenschaft", en *Zeitschrift für Soziologie* 12 (1983), pp. 225-241; Arie Rip, "Experts in Public Arenas", en Harry Otway y Malcolm Peltu (eds.), *Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection,* Londres, 1985, pp. 94-110; Hans-Joachim Braczyk, "Konsensverlust und neue Technologien", en *Soziale Welt* 37 (1986), pp. 173-190; además, para la relación muy parecida entre el sistema de la ciencia y el del derecho: Roger Smith y Brian Wynne, *Expert Evidence: Interpreting Science in the Law*, Londres, 1989.

[359] Para este impulso programático véase por ejemplo Robert von Mohl, "Über Staatsdienstprüfungen", en *Deutsche Vierteljahrs Schrift* 4 (1841), pp. 79-103.

sectores adiestramiento adecuado —por ejemplo, en las tecnologías modernas y en la administración superior.

Nos conformamos con estos ejemplos. Podrían nombrarse otros: quizás el "justificante de incapacidad" ("licencias médicas") en la relación entre sistema de la medicina y el de la economía; o el comercio de arte (galerías) en la relación entre el sistema del arte y el económico. Además, un análisis exhaustivo mostraría que existen sistemas funcionales —como el de la religión— que casi no han formado acoplamientos estructurales y que por eso tampoco son claramente dirigidos en su "estructural drift". Para sacar algunas conclusiones bastan las evidencias mostradas. Hacen patente sobre todo que los acoplamientos estructurales sólo funcionan como forma, es decir, sólo como efecto de inclusión/exclusión; por ejemplo, una Constitución puede aprobarse como texto legal, pero no funcionar si no puede impedir acciones anticonstitucionales del poder político sobre el sistema jurídico en el ámbito —digamos— de la policía o en el de la forma ampliamente difundida de corrupción.[360] Además, los ejemplos ponen en claro que no se trata de instituciones que de alguna manera existen en forma 'flotante' "entre" los sistemas sin pertenecer a ninguno de ellos. Más bien son dispositivos que cada sistema hace valer, aunque cada uno en sentido diferente; porque ¿de qué otro modo resultarían las irritaciones? No por último es notable la alta prominencia societal de algunos de estos dispositivos. Instituciones como la propiedad, el contrato, la Constitución, la transmisión del saber ("tecnocracia") han llegado incluso a ocupar por un tiempo el lugar de una descripción de la sociedad. También en este aspecto la teoría de la diferenciación funcional sirve para relativizar dichas pretensiones haciendo ver el considerable número de formas funcionalmente equivalentes.

Por último habría que discurrir una particularidad que solamente resulta en los acoplamientos estructurales *internos* del sistema. Mientras que en la relación externa no existen operaciones para el acoplamiento (es decir, no existe un sistema de acoplamiento que pueda realizar un tipo de operación propio y con ello una propia *autopoiesis*) esto es distinto en la relación interior. Aquí, en el caso del sistema de la sociedad se puede recurrir a la comunicación para efectuar

[360] Respecto al uso meramente simbólico de las Constituciones que resulta de ello véase, de Marcelo Neves, el ya citado *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne* (1992); y *A Constitucionalização Simbólica,* São Paulo, 1994.

acoplamientos entre los sistemas. El acoplamiento *estructural* se complementa con un acoplamiento *operativo*. De este modo un médico puede certificar una enfermedad por escrito y darle el papel al paciente para llevarlo al patrón. Sobre todo en el marco del sistema político, se han establecido múltiples "sistemas de negociación" que en la forma de interacciones regulares congregan a organizaciones que por su lado representan intereses de varios sistemas funcionales.[361] Así se forman —como lo ha mostrado Michel Hutter en el contexto de la industria farmacéutica— 'círculos de conversación' que tratan problemas de derechos de patentes, de oportunidades de investigación y de intereses económicos.[362] Los acoplamientos operativos no pueden reemplazar a los acoplamientos estructurales. Los presuponen. Pero sí condensan y actualizan las irritaciones recíprocas y de esta manera permiten una adquisición más rápida y mejor coordinada de las informaciones en los sistemas participantes.

X. Irritaciones y valores

Al materializarse la diferenciación funcional —como forma primaria de diferenciación de la sociedad— cambian profundamente las relaciones de los sistemas con el entorno —tanto las del sistema completo de la sociedad como las de sus sistemas parciales. Para mostrar este cambio utilizaremos (presuponiendo los acoplamientos estructurales) el concepto de irritación.[363] La tesis es: el paso a esta forma de diferenciación eleva la irritabilidad de la sociedad y aumenta su capacidad de reaccionar rápidamente a los cambios del entorno; aunque al mismo tiempo esto lo paga renunciando en gran medida a la coordinación de las irritaciones. A esta descoordinación de las irritaciones la sociedad sólo puede reaccionar de nuevo irritándose —y no mediante una solución centralmente supervisada del problema de sobre-irritación. Si tal planificación y conducción central fueran posibles, finalmente se reduciría la irritabilidad de

[361] Para tan discutido tema véase Helmut Willke, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie: Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme*, Stuttgart, 1995, pp. 109ss.

[362] Así en Michael Hutter, *op. cit.*

[363] Para un análisis en el nivel del organismo véase, siguiendo a Piaget: Jean Claude Tabary, "Interface et Assimilation: Etat stationaire et accomodation", en *Revue internationale de systémique* 3 (1989), pp. 273-293. Véase también Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, *Philosophie zoologique* (París, 1809), reedición de Weinheim, 1960, tomo I, pp. 82ss.

la sociedad al formato de procesamiento de las informaciones en el lugar indicado; y para eso sólo podría pensarse en las organizaciones con la correspondiente pérdida de la ventaja (ya adquirida) de elevación de la irritabilidad. Tendencialmente, el procesamiento de las informaciones se traslada de formas-anticipativas a formas-reactivas[364] —aunque las dos pueden aumentar simultáneamente con el incremento de complejidad.

En la tradición vétero europea se usa —en el lugar de la función correspondiente— el concepto de 'admiratio'.[365] En este concepto se encuentran resumidos tanto el asombro como la admiración. El motivo es la aparición de algo "nuevo" que se desvía de la continuidad y repetición esperadas. La *admiratio* se piensa entonces como excepción y se describe como un estado de cosas indiferenciado (*Passion*), como algo indefinido frente a lo verdadero/no-verdadero —todavía no codificado binariamente. Producir *admiratio* —en tanto no suceda por sí misma y dé ocasión a una experiencia religiosa— es cosa del arte. En todo caso, según esta semántica son acontecimientos o acciones que desencadenan irritaciones. No se trata todavía —aunque las transiciones fluyen— de una autoirritación constante de la sociedad.

El concepto moderno de irritación (o "perturbación") comprende un estado de cosas funcionalmente equivalente, pero reacciona a otra forma de diferenciación societal. Su lugar teórico lo encuentra en la tesis del nexo entre clausura operativa (*autopoiesis*) y acoplamiento estructural entre sistema y entorno. Los efectos del entorno sobre el sistema, que por supuesto sobrevienen en cada momento en cantidades enormes, no pueden determinar al sistema, dado que cada determinación del sistema sólo puede producirse en el enrejado recursivo de sus propias operaciones (aquí entonces: comunicación); la determinación en este contexto sigue atada a las estructuras propias del sistema, las cuales posibilitan las recursiones y las secuencias operativas correspondientes (determinación estructural). La irritación es, según esto, un estado-del-sistema que estimula la continuidad de las operaciones autopoiéticas del sistema, aunque como mera irritación deja abierto por lo pronto si deben (o no) modificarse las estructuras; es decir, si deben introducirse procesos de aprendizaje mediante otras irritaciones o si el sistema confía en que la irritación con el tiempo por sí sola desaparecerá por tratarse de un acontecimiento único. Al mantenerse abiertas *ambas* posibilidades, se garantiza la *autopoiesis* del sistema a la vez que su capacidad de evolucionar. No obstante, la *autopoiesis* no depende de la capacidad de aprendizaje del sistema;

[364] Véase Karl E. Weick, *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks, Cal., 1995.

[365] La mejor información sucinta la da el art. 53, "L'admiration", en Descartes, *Les passions de l'âme* (citado según *Oeuvres et Lettres*, París, De la Pléiade, 1952, pp. 723s.).

eso sería fatal. Esta reflexión muestra al mismo tiempo (y esto también vale para los organismos) que el *aumento* de irritabilidad tiene que ver con el *aumento* de capacidad de aprendizaje; es decir, con la capacidad de aumentar la irritación de partida en el sistema y de producir otras irritaciones acomodándolas a las estructuras existentes hasta que la irritación se pierde en las estructuras adaptadas.

Para mantenerse abiertas a las irritaciones las-estructuras-de-sentido están elaboradas de tal manera que forman horizontes de expectativas donde se dispone de redundancias; es decir, repetición de lo mismo en otras situaciones. Entonces, las irritaciones se registran en la forma de expectativas frustradas. Puede tratarse de sorpresas positivas o negativas, agradables o desagradables. En ambos casos tenemos —por un lado— inconsistencias momentáneas que pueden olvidarse: no se ven las consecuencias o se las hace a un lado, se reprimen; por otro, la irritación puede señalar su propia repetibilidad y —en este plano— contradecir las estructuras de expectativas del sistema. Con la diferenciación sistémica se producen horizontes de expectativas bastante heterogéneos y también distintos lapsos de tiempo dentro de los cuales el futuro merece la atención del presente y —por último— ritmos y frecuencias de repetibilidad posible muy dispares. Ésta es también la razón por la cual la diferenciación por funciones produce una inmensa expansión de la irritabilidad de la comunicación societal; aunque, al mismo tiempo, en el caso normal restringe las exigencias de aprendizaje a sólo uno de los sistemas funcionales y, con ello, deja abierto si este sistema irritará a otros mediante los cambios de sus estructuras y operaciones.

De todo esto resulta que las irritaciones nunca pueden atribuirse (como unidad) al "entorno", sino que exigen la identificación de las fuentes específicas de la interferencia; de otro modo no se percibirían. El concepto entonces no se refiere a la relación general de sistema/entorno sino a las relaciones sistema-a-sistema; y ésta es la razón por la cual las irritaciones perceptibles en una sociedad varían con las formas de diferenciación de los sistemas.

A diferencia de las teorías de sistemas más antiguas elaboradas a partir de un modelo teórico o matemático, este constructo teórico compuesto de *autopoiesis*, acoplamiento estructural e irritación, no requiere de un estado de equilibrio al cual el sistema vuelva, después de una perturbación. En todo caso podría pensarse en que el sistema tiene la doble posibilidad de reaccionar mediante un *feedback* negativo (eliminando la diferencia surgida por la perturbación) o mediante un *feedback* positivo (reforzando la desviación). Esto se acerca ya a conceptos de la teoría de la evolución y presupone el estado de partida como algo puramente histórico; es decir, no estructural como equilibrio. El concepto de irritación continúa esta tendencia de desarrollo teórico.

Corresponde al paso hacia la teoría de las máquinas no-triviales (Heinz von Foerster) y al paso desde la estabilidad estructural a la estabilidad dinámica.

La irritación es un estado propio de cada sistema sin correspondencia en el entorno del sistema. Cuando se observa una irritación en un sistema no se puede concluir de ahí que también el entorno esté respectivamente irritado; ni siquiera se puede concluir que el estado del entorno que libra la irritación sea una problema para el entorno (¿para quién, pues?): "A 'pollution' is a creation of human judgement".[366] El agujero en la capa de ozono, el submarino atómico hundido, los bosques que están "muriendo" no se irritan a sí mismos. El entorno es como es. Sobre la irritación se puede únicamente hablar con índice sistémico, lo cual puede además reconocerse por el hecho de que este concepto presupone una diferencia sólo posible en un sistema; es decir, la diferencia entre una secuencia normal, estructuralmente prevista, de operación y un estado de cosas cuyas consecuencias no son claras y su transición hacia las operaciones de enlace, indecisa.[367] Esta diferencia (y con ello: la "forma" de irritación) se da en los sistemas de sentido como diferencia semántica. Ella hace posible designar a la irritación, por ejemplo, como problema o eventualmente como ambivalencia o como falta de claridad que tal vez se pueda dejar pasar. Esta diferencia es la forma con la cual un sistema de sentido reacciona a influencias del entorno y con ello reacciona a algo que sucede en otros niveles de realidad (por ejemplo, químicamente o en términos de conciencia) o también en otros sistemas funcionales que no son accesibles al sistema por la clausura operativa de éste.

Esta revisión conceptual reacciona, además, a un cambio de actitud respecto al progreso de la sociedad. Abre lugar a las dudas acerca de si el modelo de la división del trabajo —que produce excedentes de rendimiento— puede en principio transferirse al sistema de la sociedad. En este modelo se parte del hecho de que la diferenciación es racional (desde el punto de vista de la especificación funcional) porque posibilita una producción más rentable de bienes y permite reducir costos, mientras el mercado para el cual se produce sea lo suficientemente grande y pueda recibir los productos. Para eso no hay que pensar tan sólo en bienes económicos, sino también, por ejemplo, en salud o en conocimiento científico o en cultura. Incremento de irritabilidad, sin embargo,

[366] Así Keith Hawkins, *Environment and Enforcement: Regulation and the Social Definition of Pollution*, Oxford, 1984, p. 15, y con más detalle 23ss. Nosotros hablaríamos de comunicación en lugar de *judgement*.

[367] Por el momento esta distinción debería ser suficiente. Aunque no debe perderse de vista que el adjuntar hacia uno u otro lado de la distinción acontece en el sistema mismo, es decir, se decide a través de operaciones del sistema que autoobservan, y no de acuerdo a criterios generales e inamovibles cuasiontológicos. Éste es un presupuesto para que se pueda hablar de incrementación de la irritabilidad de los sistemas.

es algo enteramente distinto a ampliación de rendimiento. Se puede insistir en que la diferenciación funcional trae consigo efectos de descarga y que ella, por ejemplo, posibilita —de acuerdo con criterios propios de cada sistema funcional— mejor ciencia (más conocimiento), mejor economía (más bienestar), mejor política (más democracia, mejor coordinación de opiniones), mejor salud, mejor educación para más seres humanos, etcétera. Lo cual nadie querrá poner en duda. Sin embargo, esta perspectiva orientada primordialmente hacia funciones *internas* de la sociedad, no deja ver aquel problema del cual se trata en el concepto de irritación: la relación entre sistema y entorno; o más exactamente, el problema de la *re-entry* de la diferencia sistema/entorno en el sistema. Dicho en otros términos: no el problema de la racionalidad del rendimiento sino el problema de la racionalidad del sistema.

Los esfuerzos dirigidos principalmente a la ampliación del rendimiento han aumentado también —como efecto secundario— la sensibilidad de los sistemas funcionales por su entorno. El derecho positivo puede reformularse para las nuevas necesidades de regulación, la política puede ocuparse permanentemente de nuevos temas; la economía puede desviar los flujos del dinero y el sistema de la educación puede introducir nuevos objetos de enseñanza y exámenes; los medios de masas necesitan cada día novedades frescas, el arte y la ciencia se comprenden a través de la diferencia respecto a lo ya existente. Al menos en el nivel programático, se advierte un cambio acelerado; por dondequiera hay profesiones y organizaciones obligadas a realizar cambios, las cuales reaccionarían muy irritadas y se pondrían muy activas, si este cambio se estancara. Esto es resultado inmediato de la diferenciación entre codificación y programación. En un uso no reflexionado del lenguaje, siempre se toma la innovación como algo bueno y digno de fomentarse. Pero en el entretanto también se ve que eso lleva en alto grado a la autoirritación de la sociedad y finalmente a la irritación por la irritación. Un indicador (nada insignificante) de eso es el análisis de los teóricos de la organización (y algo parecido se puede decir de la teoría de la ciencia) de que las soluciones de los problemas andan en búsqueda de los problemas que solucionaron para encontrar su propio sentido y quizá para descubrir otras soluciones funcionalmente equivalentes.[368] O que la autoirritación del sistema con el esquema problema/solución-del-problema desvía la atención del hecho de que se está elaborando una autodescripción conflictiva e interesada de los sistemas.[369]

[368] Véase James G. March y Johan P. Olsen, *Ambiguity and Choice in Organizations,* Bergen, Noruega, 1976.

[369] Véase Marthas Feldman, *Order Without Design: Information Production and Policy Making*, Stanford, 1989.

La observación contraria enseña que también de esta manera aumenta la presión por los problemas y que, al mismo tiempo, la relación entre sistema de la sociedad y entorno se vuelve más difícil. Los canales de irritación parecen absorber demasiados problemas pero, al mismo tiempo, no los suficientes. Si sólo se tratara de planteamientos mal formulados de los problemas —tal como muchos esperan y critican— eso podría corregirse. Pero, ¿estamos tan seguros? Podría ser también que atrás del concepto de irritación con su carácter de proceso se esconda una paradoja, *i.e.*, la paradoja de la unidad de la diferencia entre sistema y entorno; entonces se trata aquí del despliegue de esta paradoja básica (invisible) que en su resolución adquiere a su vez formas paradójicas: formas de agitación del reposo, de planificación de un cambio que desencadena evoluciones no controladas, de afluencia de irritaciones que no se resuelven trabajándolas, sino que en cierto modo se des-irritan irritando a otros sistemas.

Independientemente de lo que se piense sobre esta construcción teórica, lo que se puede observar es que las causas de irritación venidas del entorno del sistema de la sociedad han aumentado dramáticamente en las últimas décadas —y principalmente sobre la pantalla de la sociedad misma. Lo cual es válido por lo menos en tres aspectos:

(1) Con relación a los problemas ecológicos del entorno extrahumano causados por la técnica y la sobrepoblación.
(2) Con relación al aumento mismo de la población, es decir, al rápido incremento de cuerpos humanos y de sus migraciones incontrolables.
(3) Con relación a las expectativas cada vez más individualizadas e "idiosincrásicas" de los individuos particulares orientados a la felicidad y a la autorrealización.

Como se ve fácilmente, todas estas insuficiencias son efecto directo o indirecto de la evolución moderna de la sociedad, de la transición a la diferenciación funcional. Por un lado, sobre la base de que los sistemas funcionales quedan liberados a su propia dinámica, el nivel de irritación de la sociedad se eleva a tal punto, que se sustrae a toda coordinación y se convierte en autoirritación de la sociedad mediante la irritación recíproca de los sistemas funcionales. Por otro, es obvio que el aumento de las discrepancias entre sistema de la sociedad y entorno saca a relucir que se trata de problemas de comunicación, pero no se los provee de soluciones suficientes. Las informaciones —que indefinida y constantemente se están aportando— hacen que la discrepancia entre irritación y remedio se vuelva omnipresente. La diferenciación funcional tiene efectos muy grandes en el entorno pero no proporciona, para las

consecuencias que de allí resultan, un tratamiento centralizado de la sociedad. Dispersa en la sociedad las repercusiones, las distribuye en los diversos sistemas funcionales en calidad de irritaciones, porque sólo allí se pueden esperar remedios efectivos.[370] Tanto más urgente se vuelve dar al problema de la racionalidad la forma de un problema de *re-entry*, lo cual lleva a la pregunta: ¿puede la sociedad acomodarse *internamente* a su *entorno* —aunque sea sólo a aquellos cambios del entorno que ella misma produce? Sin embargo, la *re-entry* a juzgar por la forma es precisamente también paradoja: copiar una diferencia dentro de *otra* como si fuera la *misma*.

Como puede observarse en la actualidad, no es posible concebir el problema como solución teleológica, sino sólo como cambio evolutivo de estructuras (incluyendo formación de nuevas) que reaccionan a la situación de ahí derivada. Entre estas formas epigenéticas evolutivas, están sobre todo los surgimientos sorpresivos de distinciones y de fronteras duras, que contribuyen a formar identidades y que por eso no pueden superarse.[371] Esto se manifiesta en el resurgimiento de distinciones étnicas, en regiones que presumiblemente habían sido pacificadas por el Estado, y en la revivificación de fundamentalismos religiosos en una sociedad global que generalmente se describe como "secularizada".[372] En ambos casos resultan procesos de aislamiento, relaciones minoritarias de inclusión/exclusión, que ofrecen posiciones de certidumbre para la identidad, sin exigir para ello los beneficios de los sistemas funcionales y de sus organizaciones. Claro que no queremos negar que aquí también los medios arrolladores de los sistemas funcionales —por ejemplo, dinero o poder oficial organizado— jueguen un rol importante, pero no interesan como ofertas de identificación. Las distinciones raciales al igual que el "gender trouble" desempeñan un papel y —no por último— el odio altamente motivador al extranjero nutrido por los movimientos demográficos —lo cual a su

[370] Véase Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, 1986.

[371] A eso se refiere Dirk Baecker en una ponencia en la Universidad de Bielefeld (24 de noviembre 1992) con la esperanza también de que así los problemas ecológicos pudieran atenderse mejor.

[372] Véase para eso la comparación entre los fundamentalismos del Islam y de la América (protestante) en Dieter Goetze, "Funadamentalismus, Chiliasmus, Revitalisierungsbewegungen: Neue Handlungsmuster im Weltsystem?", en Horst Reimann (ed.), *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion*, Opladen, 1992, pp 44-59. La comparación demuestra contundentemente que el fundamentalismo no puede atribuirse a las tradiciones respectivas con las que se identifican los seguidores. No se trata de "survivals" sino de formaciones nuevas que buscan la oposición.

vez aparece como efectos secundarios no controlados del muy heterogéneo éxito regional de los sistemas funcionales.

Y así como se trata de identidad, también se trata de violencia. Las fronteras duras de esos espacios-propios, de ninguna manera se coordinan con los límites de los sistemas funcionales. Se comunican de manera expresiva y la gran propensión a la violencia es quizás —tal como alguna vez lo fue en el ocaso del mundo de la nobleza— el médium más fuerte de expresión para mostrar que se está existencialmente involucrado. No se trata aquí, claro está, de hechos psicológicos. Lo que piensa un individuo de eso no se sabrá. También y precisamente la violencia —puesto que hace temer— es un acontecimiento comunicativo de primer rango.

No por último, en todos los casos mencionados se trata de demostrar la no-irritabilidad. No-irritabilidad es también respuesta a otro nivel de comunicación muy diferente y comparablemente inocuo: insistir en los principios éticos o en los valores irrenunciables.[373] Lo que aquí primero llama la atención es que las discusiones académicas llevadas a cabo bajo estas designaciones (y que tanto en la ética de fundamentación de la moral como también en la filosofía de los valores habían conducido a callejones sin salida) no se continúan —o se continúan a lo mucho de manera popular.[374] Al parecer, se está reaccionando a necesidades que se han vuelto más urgentes. En el análisis sociológico se ve, además, que falta toda previsión para transferir los postulados de no-irritabilidad a la realización social —y hasta comprensión del problema. La ética se dirige —cualesquiera que sean sus argumentaciones— a personas que deciden individualmente. Pero de ésas hay tantas que simultáneamente deciden (y todavía más cuando se multiplican por distancias de tiempo), que resulta difícil ver cómo podría efectuarse una coordinación social.[375] Si la ética —por ejemplo— exige renunciar al acostumbrado nivel de consumo en interés de la ecología o de distribuciones mundiales más justas,

[373] En este contexto habría que mencionar también la teoría del discurso (recibida con mucha simpatía) de Jürgen Habermas —la cual no puede reducirse a una variante de la "ética". Como se sabe, ella se atiene a un entendimiento que pueda lograrse racionalmente manteniendo abierta la problemática de los criterios.

[374] Véase para eso también Niklas Luhmann, "Wirtschaftsethik – als Ethik?, en Josef Wieland (ed.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1993, pp. 134-147.

[375] Habría que anotar todavía que esto estaba presupuesto en el antiguo concepto de *ethos* como la naturaleza política del hombre; entonces el individuo tenía tan sólo que reconocer su propia naturaleza. En la filosofía transcendental se había apostado a ciertas condiciones de posibilidad transcendentales iguales en todos los hombres empíricos. A eso le seguía la suposición de un "a priori social" (Max Adler). Pero precisamente con ello se cercenaba la pregunta sociológica por las posibilidades empíricas del acuerdo

no se ve cómo este objetivo pudiera lograrse mediante motivación individual. Lo que queda es una especie de gimoteo [376] (Larmoyanz) que constata que la sociedad no satisface las exigencias éticas y que —como puede imaginarse— con esta constatación actúa de manera comunicativamente exitosa. Sin embargo, cuando se pregunta en qué relación con la irritabilidad está esa insistencia de la no-irritabilidad de los sistemas sociales, se llega de nuevo a la paradoja de la unidad de una diferencia, la cual únicamente se puede utilizar en uno o en el otro de los dos lados.

Puesto que con la ética no se puede ganar terreno firme, se trata de atenuar, en el plano de los "valores", la inseguridad producida por la constante irritación imposible de coordinar.[377] Los valores compensan la "pérdida de realidad", sucedida en el paso hacia el modo de observación de segundo orden. En su lugar, formulan preferencias y desde allí juzgan a la realidad. Precisamente por ser tan sólo preferencias, pueden llegar a ser puntos fijos cuando en la comunicación se logra imponer que no haya oposición. En la comunicación actual pueden reclamarse como "inviolate level" (Hofstadter) y de esa manera superar una vez más la realidad devenida contingente.

Esto sucede mediante una técnica de comunicación específica. Los valores en la comunicación quedan presupuestos y se comunican también junto a ella, pero no se exponen a la comunicación. Se activan únicamente como premisas, pero no como afirmaciones. Por eso, la comunicación relacionada con valores no encuentra ninguna razón para reaccionar a una afirmación de valor con aceptación, rechazo o con modificaciones del tipo "sí/pero"... Por sí mismos, los valores son en primera instancia sólo preferencias. Solamente a partir del siglo XIX —mediante complejos desplazamientos históricos de sentido— se han intercalado exigencias sociales al concepto de valores. Cuando las mujeres exigen trato igual, se indica a la vez con ello que otros deben reconocerlo, sin que la premisa de la igualdad sea un valor que se ponga a discusión. Se expresa, entonces, más que una preferencia y, de tal manera, que con la velocidad típica de la comunicación no se vuelve a su vez

---

social acerca de las premisas de conducta todavía por realizarse (sobre la base de la ¡no-irritabilidad!).

[376] Hegel habría tal vez hablado de una posición de eternecimiento, con la cual el individuo se afirma a sí mismo en su buena voluntad. Véanse para eso las *Lecciones sobre la filosofía de la religión I*, citado según *Werke,* tomo XVI, Frankfurt, 1969, pp. 172s. Mientras la "ética" quede referida a la conducta individual y el concepto de individuo se tome empíricamente en serio, no se llegará más allá de ello.

[377] Naturalmente se puede llamar eso a su vez "ética"; aunque es obvio que esto es un abuso de un título de la tradición y sirve únicamente para evitar un análisis más exacto de las características de la comunicación con respecto a los valores.

tema de comunicación. Con ello, el peso de la complejidad recae en quien quiera presentar una objeción. Éste tal vez no quiere refutar el valor de la igualdad en sí, sino exigir que se tomen en consideración otros puntos de vista. Pero esto es demasiado complicado y no vale la pena en el caso particular. Así que el valor pasa sin más...

Los valores no contienen una regla para el caso de conflicto entre valores. No hay —como se ha dicho muchas veces— un orden transitivo o jerárquico de los valores; y dado que todo orden de valores está lleno de "strange loops" y con ello constantemente se colapsa, se presta para servir de "inviolate level".[378] En este sentido, no puede haber valores absolutos que en cada situación impongan su dominio. La abstracción de múltiples valores en la forma de preferencias particulares, sólo puede significar que los valores deben comprometerse o diferirse constantemente. Cuanto más valores hay, menos puede conseguirse de ellos acerca de cómo se debe decidir. Sin embargo, no debe pasarse por alto una ventaja importante de esta semántica de los valores: dado que los valores se integran en la comunicación, y se defienden en forma de intereses "justificados", se impregnan en la memoria del sistema. Refutaciones y aplazamientos se recuerdan y pueden traerse a colación en la próxima oportunidad. Ni se refuta la legitimidad de los asuntos, del valor de los valores, ni se olvida el hecho de simplemente no haber sido considerados. En otras palabras: los valores ordinarios desplazan el balance normal entre olvidar y excepcionalmente recordar —en favor del recordar. Y, en cierta medida, eso compensa a través del tiempo el hecho de que los puros valores no son en sí todavía programas de decisión.

En vista de tal estado de cosas, los valores absolutos adquieren una forma peculiar: son valores con el antagonismo considerado; puesto que sus adeptos ya saben quiénes son los adversarios, no ven motivo alguno para ser más tolerantes. Para ellos sólo hay victorias o derrotas —sobre todo porque pueden estar seguros de que el valor que defienden, no puede refutarse como valor.

Tal vez éstos sean fenómenos secundarios cercanos a los fanatismos y fundamentalismos tal como se reproducen constantemente en una sociedad que se hiperirrita a sí misma. Entonces, en última instancia, los conflictos de valores se convierten también de nuevo en irritaciones, y las irritaciones en cargas para la decisión. Los sistemas funcionales pueden reaccionar de nuevo irritados a las durezas de las distinciones utilizadas para la determina-

[378] Estamos formulando esto en la terminología de Douglas. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, Ingl., 1979, con el propósito de deconstruir aun esta distinción.

ción de la identidad, a la proclamación de principios de la ética y al postulado de los valores. Puede que el odio a los extranjeros se convierta en problema político y jurídico, que los conflictos étnicos disminuyan el potencial económico e influencien los flujos de financiamiento; que los problemas de género se transformen en problemas de carreras, y los radicalismos religiosos se perciban como problema para la democratización de la política. Puede aumentar en el lenguaje cotidiano el estarse refiriendo a principios éticos o a valores imprescindibles y eso servir de ayuda en las más diversas situaciones para formular los programas de los partidos, las decisiones jurídicas en las más altas instancias, la declaración de principios de las compañías o la preparación de las leyes. ¿Cómo se resuelven entonces los problemas que en la actualidad se presentan? —¿cómo el sistema "asimila", en el sentido de Piaget, la irritación ética?— es otra pregunta. En breve: se llega a la tematización oblicua en perspectivas incongruentes. Sólo poniéndose del lado de los sistemas funcionales —de por sí cargados de irritación— pueden evaluarse, como perspectiva de solución aun de los problemas del entorno correspondiente, sus intentos por transformar irritaciones en estructuras de expectativas. Para eso hoy día se necesita algo de optimismo. En todo caso se están delineando claramente los límites de la posibilidad de normalizar sin residuos la poca posibilidad evolutiva de esta forma de diferenciación orientada por funciones.

XI. Consecuencias en la sociedad

Con frecuencia se han descrito las múltiples consecuencias de la diferenciación por funciones y la incorregible autonomía operativa de los sistemas funcionales —atribuyéndose eso a la sociedad moderna. Lo más conocido es seguramente el fracaso del sistema económico mundial, ante el problema de una justa distribución del bienestar logrado. Problemas semejantes pueden señalarse como consecuencias en otros sistemas funcionales. El sistema de la educación —concentrado en escuelas y universidades— ha llevado a alargar considerablemente el tiempo de formación para las nuevas generaciones. Se podría ser productivo desde hace mucho y casarse, en lugar de andar caracoleando en instituciones de enseñanza superior, para mejorar la posición de arrancada en el trabajo. El sistema político —a través de los partidos— aproxima a la política a personas que luego, por el puro afán de estar ocupadas, hacen feliz al pueblo con beneficios que en realidad no son financiables. Las expectativas dirigidas a las relaciones íntimas (palabra clave: matrimonio por amor) se han elevado tanto, pues finalmente se necesitan motivos

para reconocer que en los matrimonios respectivos hay una necesidad considerable de terapia y que, con frecuencia, se dan el divorcio y los nuevos intentos.

Los ejemplos mencionados ponen de manifiesto que los sistemas funcionales de la sociedad son una carga para sí mismos y con ello para la sociedad (!) —con los problemas derivados de su propia diferenciación, especialización y orientación hacia el alto rendimiento. Eso, sin embargo, es tan sólo un sector parcial de lo que debería considerarse como consecuencias de la diferenciación funcional. Otro sector se refiere a las relaciones del sistema de la sociedad con el entorno y, particularmente en este punto, la falta de una instancia central que fuera competente para atender dichos problemas. Las señales que origina el entorno —y que la sociedad transforma en informaciones— únicamente se perciben y se procesan en los sistemas funcionales particulares, porque no hay otras posibilidades. Puede pensarse en los movimientos de protesta (volveremos sobre ello), pero eso no cambia para nada el que sólo un sistema parcial de la sociedad se siente afectado y reacciona con base en su propia memoria y en el marco de sus propias posibilidades operativas. La sociedad misma no es capaz de actuar. Ella no reaparece en la sociedad y tampoco puede hacerse representar en la sociedad, una vez que la diferenciación funcional se ha impuesto. No hay dentro de la sociedad, una "sociedad buena", una nobleza, una forma designada citadino-civil de conducir la vida a la cual poder dirigirse. Por eso es una ilusión demasiado cómoda poder resolver problemas ecológicos "éticamente" —aunque, por supuesto, puede haber y hasta son útiles las fórmulas de llamamiento, ya que sirven para mantener despierta la conciencia de los problemas.

En verdad, toda diferenciación de un sistema siempre genera a la vez al sistema *y* a su entorno, puesto que los sistemas únicamente se constituyen como formas que presuponen otro lado —un "unmarked space". Además, los sistemas orientados hacia el sentido siempre operan con el contexto de autorreferencia/heterorreferencia. No pueden olvidar su entorno, sigue estando presente en la inclusión de lo excluido. Esto mismo es válido para la comunicación ordinaria, para la continuación de la *autopoiesis* del sistema. De eso, sin embargo, no se sigue la diferenciación de una competencia interna del sistema para el tratamiento de cuestiones referidas al entorno. Ya la relación entre suministro de energía y formación de poder ha sido difícil, en todas las sociedades, porque el traslado de problemas del entorno a estructuras internas del sistema fracasa en la lógica propia de éstas.[379] En la forma de diferenciación funcional tanto más se deja ver que no existe un centro de dirección y que por

[379] Véase Richard Newbold Adams, *op. cit.*

ello tampoco puede haber una agencia central para el tratamiento de asuntos del entorno. Una institución así bloquearía la diferenciación de todos los sistemas funcionales que producen efectos en el entorno; la sociedad funcionalmente diferenciada opera sin cúpula y sin centro.

Esto evidentemente no significa que el entorno no sea un tema. Sobre ello se comunica en el nivel de los "problemas", ya que sería demasiado difícil y pondría en riesgo el consenso, llevar a la comunicación al nivel de los "intereses". Pero, si la carga sobre el entorno se formula como problema, no hay nadie que sea competente de manera integral para el manejo de este problema. El procesamiento —e incluso la transformación de irritaciones en informaciones— cae en los sistemas funcionales respectivos. Los movimientos sociales pueden protestar contra las consecuencias; pero ellos mismos tampoco son más que un sistema parcial de la sociedad, que sólo puede existir cuando él mismo no se apropia de la función del sistema funcional.[380]

Toda información sobre el entorno se produce en los sistemas funcionales así como en los movimientos suplementarios de protesta. Permanece ligada a la *autopoiesis* y a la memoria específica de cada sistema en particular. Esto lleva a un cuello de botella de los procesamientos de la información, cuya integración sólo puede consistir en una delimitación recíproca de los grados de libertad autopoiéticamente posibles en sí. Pero, entonces, ¿qué es el "entorno" y qué efectos tienen sobre la sociedad esas limitaciones del trato con el entorno? Esta pregunta remite al problema de las consecuencias societales de la diferenciación funcional.

Si se conceptúa a la sociedad como *autopoiesis* de la comunicación todo lo que está excluido pertenece al entorno. Aquí no sólo se registran las condiciones ecológicas del mantenimiento de la comunicación social, normalmente mencionadas, sino también los seres humanos quienes, con sus aportes idiosincrásicos de conciencia, contribuyen a la comunicación. Tenemos entonces dos clases de entornos, los cuales se distinguen entre sí, según si contribuyen a la continuación de la comunicación, esto es: si son abordables como "personas" o no. La biomasa de los cuerpos humanos participa de ambos entornos y ofrece de facto el punto de vista desde el cual la comunicación societal se ocupa de problemas del entorno sobre todo en cuanto problemas de supervivencia de la humanidad.

Después de todo esto no existe en la sociedad una competencia central para el trato de los problemas ecológicos. Cada sistema funcional depende de sí mismo.[381] Lo cual no significa que los problemas respectivos no puedan

[380] Para eso más detalladamente capítulo 4, XV.

[381] Véase, de Niklas Luhmann, *op. cit.* (1986).

orientarse preponderantemente a la economía, a la ciencia, a la política. Habría que pensar aquí en las actividades de los movimientos ecológicos y sobre todo en los medios de masas. Aunque esto aumenta por lo pronto la discrepancia entre formulación del problema y solución; discrepancia que puede ser a su vez motivo para hacer más de lo que se presta si fuera de otra manera. En todo caso el tema queda establecido en la opinión pública como tema, como esquema, como *script* y cuando alguien se ocupa de ello no tiene que contar con preguntas sorprendidas de aclaración: ¿De qué hablas? No obstante, la sociedad sufre con este tema y con los correspondientes escenarios de futuro, porque no se vislumbran soluciones al problema —o a lo mucho en una dimensión mínima, gradual. Cada sistema funcional puede reaccionar a su propia manera: la política retóricamente, la economía con alza de precios, la ciencia mediante proyectos de investigación, que con cada conocimiento adicionado extraen más desconocimiento. Todavía las consecuencias reales de la explotación desmesurada del entorno se mantienen dentro de los límites; aunque no se necesita mucha fantasía para imaginar que las cosas no pueden seguir así.

La incapacidad de centralizar las competencias ecológicas podría considerarse como debilidad estructural de la sociedad moderna; pero la incapacidad de centralizar la competencia para la individualidad de los individuos es más bien caso afortunado. Una agencia central que se ocupe de las posibilidades de ser individuo y además lo comunique, no es sólo una idea horripilante, sino además una paradoja obvia. Los últimos intentos de esta naturaleza fueron ideas que acompañaron el ocaso de la sociedad estratificada. Se decía (ca. 1650-1750) que los individuos podían ser felices de conformarse con el estamento en el cual habían nacido. Y “felicidad” era ya entonces individualidad reflexionada. La sociedad actual, en lugar de ello, ofrece temas como el de “identidad”, “emancipación”, “autorrealización”, los cuales exigen una disminución de las restricciones societales, pero dejan abierto cómo el individuo que aprovecha el lugar vacío concedido por la sociedad puede hallar una relación de sentido consigo mismo y de conformidad con las exigencias públicamente proclamadas.

En este orden de cosas, sólo queremos hacer hincapié en que los problemas de la individualidad —al igual que los problemas ecológicos— pertenecen a los lastres que son consecuencia de la sociedad moderna funcionalmente diferenciada. Aunque se refieren al entorno del sistema, la sociedad no puede ignorarlos ya que comunica sobre ellos. Y con el aumento de comunicación parece también aumentar el sentimiento de un cierto desamparo.

La caracterización de la sociedad moderna mediante el primado de la forma de diferenciación orientada por funciones, encuentra mucha objeción —la cual a primera vista se puede fundamentar empíricamente. Al dirigir la mirada a determinadas regiones, se hacen notorias ciertas estructuras que no cuadran con el modelo funcional de estos grandes sistemas diferenciados. Piénsese, por ejemplo, en la importancia de las familias ricas y las redes sociales análogamente construidas en el ámbito económico en la China meridional —incluyendo Hong Kong y Taiwán [382] y, también, en el enlace entre política y economía en algunos países latinoamericanos. Se podría preguntar hasta qué grado el típico japonés corresponde a la visión del individuo racional que decide orientado por el código sí/no del lenguaje o si no se impone más bien la obligación social de evitar las distinciones duras. La separación tajante entre cuestiones jurídicas y políticas no es usual en muchos Estados del sistema mundial y poco sirve, entonces, tachar de "corruptas" las soluciones a los problemas que allí se practican.[383] Las estrategias de repartición de las ventajas, del aseguramiento del futuro, del tráfico de influencias, muchas veces se orientan por redes de "recomendaciones" personales —directas o mediadas; y eso aun ahí donde las relaciones de clientelismo condicionadas por la situación agraria se han derrumbado y, en su lugar, se echa mano a cargos en organizaciones.[384] Cuanto más uno se acerca a los detalles, más notables se vuelven las divergencias respecto a lo que se podría esperar a partir de la teoría de la diferenciación funcional. ¿Dónde colocar al tamborilero del África occidental que domina un gran número de diferentes ritmos y los sabe combinar a placer, aunque debe su prominencia a los medios de masas y al interés del público occidental por lo exótico? En numerosos cultos basados en el trance casi no se distinguen las referencias médicas, psicoterapéuticas y religiosas, y justamente en esto consiste su atractivo. ¿Cómo explicar la formación de guetos observables mundialmente en grandes urbes (Río de Janeiro, Chicago y ahora también en

[382] Véase para eso Bettina Gransow, "Chinesische Modernisierung und kultureller Eigensinn", en *Zeitschrift für Soziologie* 24 (1995), pp. 183-195, con referencias al estado general de la investigación.

[383] Véanse para eso, de Marcelo Neves, los dos títulos ya citados, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne* (1992) y *A Constitucionalização Simbólica* (1994). Véanse además las discusiones del XV Día del Abogado Brasileño, *Anais XV. Conferência Nacional da Ordem dos Avocados do Brasil, Foz do Iguaçu (PR) – 4. a 8. de Setembro de 1994*, São Paulo, 1995.

[384] Para eso Niklas Luhmann, "Kausalität im Süden", en *Soziale Systeme* 1 (1995), pp. 7-28.

París)? ¿Por los movimientos migratorios forzados económicamente?; ¿por las diferenciaciones de los estratos sociales en el sistema escolar?; ¿por los diferentes órdenes jurídicos?; ¿por las fallas del control político? Obviamente, los efectos de diversos sistemas funcionales se combinan, se amplifican y se estorban, en razón de condiciones que sólo se presentan regionalmente y que, por consiguiente, producen modelos muy distintos. Nadie pondrá en duda estos hechos. La pregunta es qué teoría puede hacerles justicia.

Durante un tiempo se trató de manejar estos problemas mediante el esquema de tradición y modernidad para, así, poder reconocer rutas de modernización condicionadas por las tradiciones. Casi paralelamente, sin embargo, se llegó a consideraciones sustanciales en contra de esta manera de contrastar;[385] difícilmente se puede pasar por alto que la hostilidad contra la tradición (y la euforia por la innovación) del racionalismo europeo es a su vez una tradición —mientras que, por otro lado, las vueltas nostálgicas y fanáticas a la tradición desde el Romanticismo, pero también de los fundamentalismos religiosos de las últimas décadas, deben verse como actitud típicamente intelectual. Desde hace mucho tiempo, este esquema está determinado por la reentrada en sí mismo, con lo cual se abre la posibilidad de aplicarse casi arbitrariamente; a *Héctor* le da igual si el pájaro vuela hacia la izquierda o hacia la derecha, hacia el este o hacia el oeste (*Ilíada XII*, 249-52). Además, el retomar varias tradiciones regionales, difícilmente explica el hecho de que las tensiones entre orientaciones regionales y globales hayan aumentado en la segunda mitad de este siglo.

Un mejor punto de partida lo ofrece la observación de que los *optima* globales y regionales divergen marcadamente[386] —lo cual quizá esté condicionado por el hecho de que la sociedad global no se regula a sí misma mediante metas o normas o directivas cuya observancia regional pueda por lo tanto ser comprobada y eventualmente corregida, sino que los centros de la sociedad mundial (sobre todo, evidentemente, los mercados financieros internacionales) producen fluctuaciones que regionalmente llevan luego a estructuras disipativas y a la necesidad de autoorganización. Esto —en el sistema económico— se lleva a cabo a través de las empresas aunque también mediante los fondos para la locación de los capitales —lo cual a su vez luego influye en las posibilidades

[385] Véase por ejemplo Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", en *American Journal of Sociology* 72 (1967), pp. 351-362; Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", en *Comparative Studies in Society and History* 9 (1967), pp.351-362. Para un ejemplo de cómo se mantiene modificada la distinción, véase N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, Nueva York, 1973.

[386] Quien desee evitar las exageraciones que van unidas al concepto de *optimum* puede en lugar de ello leer "racionalidades" o "soluciones aceptables de problemas".

regionales de producción y empleo. O en el sistema de la religión, mediante la fluctuación de modas atractivas para los individuos, a las cuales luego se opone el fundamentalismo religioso. O en el sistema de la política, por el derrumbe del predominio de los poderes mundiales, a lo cual luego reaccionan unidades regionales con ambiciones de autonomía propia. Sobre todo, la persistencia de los Estados nacionales conduce a que, dentro de la sociedad mundial y aprovechando sus fluctuaciones, se hagan valer intereses regionales y por ello se amplifiquen. Los Estados, por ejemplo, compiten por el capital en los mercados de finanzas internacionales con la finalidad de que se invierta en la región. Esta diferencia global/regional se pone de manifiesto sobre todo en el Estado, aun cuando el sistema político de la sociedad mundial es un sistema-de-Estados que ya no permite considerar a los Estados particulares como unidades para sí.

La diferencia global/regional (entendida de esta manera), al mismo tiempo, ocasiona que el sistema total no se desarrolle dependiendo de una meta, sino de la historia y que siempre haya que reaccionar retrospectivamente a situaciones ya acontecidas —cosa que, a su vez, excluye una integración cognitiva y favorece percepciones de la situación regionalmente diversas. Esto no contradice las consideraciones básicas —sin las cuales no habría ni sociedad mundial ni globalizaciones— de que todos los sistemas funcionales tienden a la globalización y que la transición hacia la diferenciación funcional (como se ha elaborado en el capítulo 1, X), únicamente puede encontrar desenlace en el establecimiento de un sistema mundial de la sociedad. Para los sistemas funcionales —diseñados para el universalismo y la especificación— los límites espaciales no tienen sentido, salvo como diferenciación segmentaria (por ejemplo, en Estados políticos) dentro de sistemas funcionales. La referencia a la función exhorta a cruzar constantemente lo límites territoriales: para recibir noticias provenientes del extranjero, para buscar créditos internacionales, para prepararse política y militarmente a los acontecimientos fuera de las propias fronteras, para copiar sistemas escolares y universitarios de los países avanzados, etcétera. Este debilitamiento de los límites espaciales, se amplifica por el hecho de que la comunicación mundial ya casi no implica tiempo, sino que puede realizarse por medios telecomunicativos. Las informaciones ya no se tienen que transportar como cosas o como seres humanos. El sistema mundial realiza, más bien, la simultaneidad de todas las operaciones y de todos los acontecimientos y de esa manera —dado que lo simultáneo no puede controlarse— se vuelve efectivo de manera incontrolable.[387] Por eso

[387] A título comparativo recuérdense las condiciones de la Edad Media tardía cuando se enviaban mensajeros a Roma para influenciar a la Curia Papal en favor de la posición propia en controversias teológicamente relevantes.

no queda otra posibilidad —como ya lo hemos señalado—[388] que partir de la realización completa de la sociedad mundial.

El último intento —dentro de la sociedad mundial existente— de establecer un "imperio" en grande, de acuerdo al modelo tradicional, fracasó con el sistema soviético y, en verdad, fracasó por la diferenciación funcional de la sociedad mundial.[389] El imperio socialista-comunista no pudo evitar los entrelazamientos económicos, políticos, científicos y de los medios de masificación. No pudo 'cerrar' sus fronteras ni evitar las comparaciones entre condiciones internas y externas. Y sobre todo no pudo impedir en forma organizadamente eficiente transformar las irritaciones que de ahí resultaban en información —y el aflojamiento en este punto de la información condujo entonces al rápido derrumbe del sistema. Parece ser —si el caso pudiera generalizarse— que las unidades regionales no le ganan la batalla a la sociedad mundial, y en el intento de afirmarse en contra de sus influencias terminan por sucumbir.

A pesar de estos indicadores bastante claros, no se deriva de esto que las diferencias regionales ya no tengan importancia. Al contrario: el modelo dominante de la diferenciación funcional parece precisamente ofrecer el punto de apoyo para producir las diferencias. Podemos usar para tratar de explicarlo el concepto de *condicionamiento*. El punto de partida está en la poca probabilidad evolutiva de la diferenciación funcional. Las particularidades regionales pueden influir como impulso, pero también como obstáculo. Pueden, por ejemplo, fomentar una diferenciación entre economía y política, bajo la forma de lealtades familiares o parecidas a las familias y, no por último, también en la forma de relaciones económicas que rebasan fronteras, las cuales luego políticamente ya sólo se pueden entorpecer o destruir. Sin embargo, también es posible que impidan la autonomía autopoiética de sistemas funcionales —típicamente la del sistema jurídico.[390] Pueden adelantar condiciones que posibilitan la autocorrupción del sistema político —en Tailandia, por ejemplo, comprando votos electorales, lo cual se mueve, a pesar de la votación oficialmente secreta, con base en condiciones locales específicas en el medio rural y en el de los *slums*. Pueden hacer tan ineficiente el funcionamiento de la infraestructura organizativa de los sistemas funcionales (desde universidades y hospitales hasta oficinas de la administración pública), que llega a ser racional apoyarse —en vez de en ellos— en redes flexibles de relaciones personales

[388] Véase capítulo 1, X.

[389] Así Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique, Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS*, Ginebra, 1997.

[390] Neves habla de "Constitucionalização Symbólica como Alopoiese do Sistema Jurídico" —*op. cit.* (1994), pp. 113ss.

que, a pesar del constante reemplazo de las personas, se regeneran mediante su misma utilización.

En estas condiciones locales concretas, se puede tratar de acoplamientos estructurales que impulsan la modernización hacia la diferenciación funcional. Pero también —y eso es más lo típico— que se bloquee la autonomía autopoiética de los sistemas funcionales o que se restrinja a segmentos parciales de sus posibilidades operativas. En todo cado sería bastante poco realista concebir el primado de la diferenciación funcional como autorrealización asegurada por principio. Tampoco haría justicia a las circunstancias, una interpretación según el modelo jerárquico como si se tratara de formas de autodirección societal más o menos exitosas. Parecería más atinado suponer que la diferenciación funcional prevaleciente en el plano de la sociedad mundial, traza las estructuras que fijan las condiciones para condicionamientos regionales. Se trata, en otras palabras, de un condicionamiento complejo y precario de condicionamientos,[391] de inhibiciones y desinhibiciones, de una combinación de restricciones y oportunidades —dependiente de otras múltiples circunstancias. Vista así, la diferenciación funcional no es condición de posibilidad de las operaciones-de-los-sistemas, sino más bien la posibilidad de su condicionamiento. De eso resulta a la vez una dinámica del sistema, que lleva a desarrollos extremadamente desiguales dentro de la sociedad mundial. Las regiones, por eso, se encuentran muy lejos ellas mismas de un equilibrio de la sociedad total y precisamente ahí radican las oportunidades de un destino propio, que no puede verse como una especie de versión-micro del principio de la forma de la diferenciación funcional. No obstante: de no existir el primado de este principio en el plano de la sociedad mundial todo sería distinto y ninguna región puede sustraerse a esta ley.

XIII. Interacción y sociedad

El concepto de las formas de diferenciación sistémica de la sociedad se refiere sólo a los casos en los cuales, dentro de la sociedad, se producen diferenciaciones con respecto al sistema de la sociedad; ya sea que la sociedad se manifieste en la forma de relaciones entre sistemas parciales (igualdad, relación de rangos), ya sea que se resalte en cada una de las funciones que catalizan la diferenciación de sistemas funcionales. Pero con esto no se han agotado todavía,

[391] Más o menos en el sentido de W. Ross Ashby, “Principles of the Self-Organizing System”, en Heinz von Foerster y George W. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization,* Nueva York, 1962, pp. 255-278; nueva impresión en Walter Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

ni mucho menos, las diferenciaciones sistémicas que pueden observarse en la sociedad. Una diferenciación de sistemas sociales autopoiéticos puede tener lugar, sobre la base de una sociedad ya establecida y aun sin ninguna referencia al sistema de la sociedad o a los sistemas parciales en ella constituidos, simplemente por el hecho de que se percibe la doble contingencia, que pone en movimiento la formación de sistemas autopoiéticos. De esta manera surgen con frecuencia distinciones sistema/entorno totalmente efímeras, triviales, de breve duración, sin ulterior coacción a adquirir forma, y sin que la diferencia pueda o deba ser legitimada a través de la referencia a la sociedad. Las grandes formas de los sistemas-parciales de la sociedad flotan en un mar de pequeños sistemas que continuamente se forman y se vuelven a deshacer.[392] No hay formación-de-sistemas-parciales, ni forma de diferenciación sistémica de la sociedad, que domine a tal grado la formación de sistemas sociales que sólo puedan efectuarse dentro de los sistemas primarios del sistema de la sociedad. Precisamente las llamadas relaciones "interface" entre los sistemas funcionales utilizan interacciones y organizaciones, las cuales no se dejan ordenar unilateralmente en ningún lado.[393]

Como tipos de tales sistemas formados libremente trataremos en este apartado los sistemas-de-interacción, y en la sección siguiente a los de organización. Luego vendrá una parte sobre los movimientos de protesta —por más que el estado actual de la investigación no permita tratarlos en el mismo nivel de las interacciones y de las organizaciones como un tipo autónomo de trato con la doble contingencia.

El señalamiento de contactos inmediatos entre seres humanos, mediante encuentros diarios y pequeños, se usa muchas veces con fines de crítica a la sociedad. La sociedad parece determinar nuestro destino en una forma que no puede ser configurada ni modificada mediante contactos entre seres humanos. Frecuentemente se encuentran análisis —aunque traten de evitar matices de crítica societal— que parten de la distinción entre relaciones sociales directas e indirectas,[394] sin fundamentar teóricamente por qué se escoge

[392] Este punto de vista sobre la unión "efímera" entre las "grandes formaciones" de la sociedad ha sido recalcado de varias maneras por Georg Simmel; así por ejemplo en *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlín-Leipzig, 1917, p. 13.

[393] Para dichas organizaciones de vinculación en la sociedad funcionalmente diferenciada, cf. Gunther Teubner, *Organisation und Verbandsdemokratie*, Tubinga, 1978. Véanse también los análisis sobre los "círculos de conversación" en Hutter, *op. cit.*; o la disputa sobre la conducción mediante "sistemas de negociación", en Helmut Willke, *op. cit.* (1995), pp. 109ss.

[394] Véase como clásico a Charles H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York, 1909; y entre los más recientes a Craig Calhoun, "Indirect Relationships and Imagined

precisamente esa distinción; y obviamente pensando que las experiencias cotidianas del lector habrán de corroborarlo. Pero eso no basta. Nuestro concepto de sociedad como *autopoiesis* de comunicación lleva a otro punto de partida. Incluso los encuentros más minúsculos de tipo personal e impersonal —en tanto tenga lugar comunicación— realizan a la sociedad. La sociedad moderna, aun en este nivel manifiesta su modernidad, por ejemplo, liberando del terror comunitario de la convivencia pueblerina o elaborando la lógica propia de la intimidad. Por eso necesitamos un concepto que describa los contactos entre presentes sin poner en duda que se trata de comunicación en el sistema de la sociedad; y esto es lo que debe aportar el concepto de sistema de interacción.

Los sistemas-de-interacción no se forman fuera de la sociedad para luego venir a entrar a la sociedad como formaciones concluidas. Puesto que utilizan comunicación, son siempre consumación de la sociedad dentro de la sociedad. Sin embargo, tienen una forma propia de operar que no se realizaría sin interacción. Al mismo tiempo, cuentan con sensibilidades especiales para tomar en consideración lo que se les presenta como entorno dentro de la sociedad. Están, pues, constitutivamente concertados para una *autopoiesis* en la sociedad.

Los sistemas-de-interacción se forman cuando se utiliza la presencia de personas para resolver el problema de la doble contingencia a través de la comunicación. La presencia trae consigo la perceptibilidad y, en esta medida, el acoplamiento estructural con procesos de conciencia no controlables por medio de la comunicación. A la comunicación misma, sin embargo, le basta el presupuesto de que participantes-perceptibles perciban que son percibidos. En el terreno de las percepciones perceptibles se puede y se debe trabajar con presupuestos; por ejemplo, debe presuponerse que se escucha lo que se dice con voz suficientemente alta. Indudablemente es posible que surjan dudas, aunque —como sucede siempre con los problemas límite de los sistemas autopoiéticos— éstas pueden esclarecerse con los medios de que disponen dichos sistemas; es decir, las dudas se esclarecen entre presentes. Además no toda aquella presencia-perceptible debe tomarse también en cuenta para incluirse en la interacción. Por ejemplo, no se incluye a siervos o a esclavos; o, en los restaurantes, a quienes están sentados en otras mesas.[395]

Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life", en Pierre Bourdieu y Jamess Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society,* Boulder-Nueva York, 1991, pp. 95-121.

[395] Ya en el bar mismo este hecho es menos claro y se confía aún más que otros a la interacción que se forma. Cf. sobre esto Sherri Cavan, *Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior*, Chicago, 1966.

De cualquier manera la presencia es una forma y por tanto —en el sentido de nuestra conceptuación—, una diferencia. Esta diferencia tiene sentido para la formación de un sistema únicamente sobre el trasfondo de la otra parte de la forma, es decir, en relación con la ausencia. Los presentes se sitúan como personas haciéndose ver y escuchar, por eso fácilmente se hace comprensible lo que hacen más allá de la interacción; y si esto por sí solo no se entiende, en tal caso se explicita. Entonces, a la autorregulación de los sistemas de interacción contribuye el hecho de que los participantes se deben recíproco respeto y pueden esperarlo para los roles que cada uno desempeña fuera de la interacción. Esto tiene validez, no en último término, para el "timing" de la interacción. Mediante esta diferencia de presente/ausente, la interacción forma una diferencia de sistema/entorno referida a sí misma —diferencia que marca el espacio dentro del que la interacción ejecuta la propia *autopoiesis*, produce una historia, se determina estructuralmente a sí misma. Quien recibe el trato de 'presente' participa precisamente por eso en la comunicación. El complejo información, darla-a-conocer y entenderla, del que está compuesto el modo operativo de la comunicación actúa como dispositivo de captura al que ninguno de los presentes puede sustraerse. Cuando alguien no habla se le trata como escucha, o al menos como alguien que comprende y por tanto como de quien puede esperarse que participe activamente. Así, la interacción produce siempre, a partir de sus propias redundancias, algunos excedentes de información de entre los cuales (mediante un *turn taking* —o de lo que se quiera) puede elegirse lo que ha de suceder en seguida. De esta manera, la interacción está firmemente empotrada en la realidad que se puede ver y escuchar y, por eso, mediante el proceso de diferenciación acumula un excedente de posibilidades; precisamente esto la obliga —en tanto los presentes sigan estando presentes— a tener que seleccionar y por tanto a la *autopoiesis*. Esto garantiza al mismo tiempo una alta selectividad y una inconfundible peculiaridad de la historia del sistema. Y sí: sólo una pequeñísima parte de lo que se percibe puede incluirse en la comunicación. Así el sistema —una vez activado— se distingue con facilidad de los otros —y esto es presupuesto indispensable sobre todo para la memoria.

La diferencia presente/ausente no es entonces un estado de cosas objetivo —previamente dado de manera ontológica. Se produce tan sólo mediante operaciones del sistema y un observador sólo puede reconocerla al observar al sistema que la produce y la reproduce. Marca —para las operaciones del sistema— la diferencia de autorreferencia/heterorreferencia. Es artefacto de la *autopoiesis* del sistema y sin ella la *autopoiesis* no podría continuar. Lo mismo es válido para el comienzo y el fin del episodio interactivo, es decir, para los límites temporales de la co-presencia de la interacción. El sistema de interac-

ción mismo —cuando opera— siempre ha comenzado ya y todavía no termina. Determina el comienzo y el fin pero no como observador externo que puede observar —permaneciendo más tiempo que ellas— dichas cesuras con base en su propia *autopoiesis*. Para la autoobservación del sistema, comienzo y fin son determinables tan sólo desde el "entretanto". El sistema no puede garantizar ni el comienzo ni puede darse la certeza de que con el fin no termina toda comunicación, sino que la sociedad puede formar nuevos sistemas-de-interacción. No obstante, esto no es objeción contra la tesis de la *autopoiesis* de los sistemas interactivos, ya que para ellos inicio y fin son momentos de sentido constituidos en su propio operar y, por ejemplo, son determinantes para la pregunta de a qué historias propias queda atado el sistema y cuánto tiempo le queda todavía.

En el marco de una teoría del sistema de la sociedad, estas consideraciones no pueden quedar más que insinuadas. Su elaboración requeriría, paralelamente a la teoría del sistema de la sociedad, una teoría de los sistemas-de-interacción. En el presente texto, únicamente debe quedar claro el hecho de que se realiza —y cómo se realiza— una diferenciación entre sistema de la sociedad y sistemas de interacción —y las consecuencias que de allí resultan para la sociedad.

La diferenciación sociedad/interacción sólo puede conceptuarse como diferenciación de sistemas de interacción a partir del *continuum* de realidad de la comunicación societal. No es que la interacción se salga de la raya de la sociedad y que forme un sistema más allá de sus límites. Realiza a la sociedad, pero de manera que dentro de ella se producen límites entre el sistema específico de interacción y su entorno interno a la sociedad.

Dado que ninguna interacción puede realizar en sí misma todas las comunicaciones societalmente posibles y dado que nunca todos los interlocutores pueden estar siempre y totalmente presentes, ya en las mismas sociedades simples se produce esta diferencia de sistemas-de-interacción y sistemas-de-sociedad. Sin interacción no habría sociedad, y sin la sociedad ni siquiera la experiencia de la doble contingencia. Inicio y fin de la interacción presuponen sociedad. Anteriormente debió haber acontecido algo distinto y posteriormente algo distinto acontecerá —de otra manera no se sabría cómo empezar y en el momento de terminar se perdería toda ulterior posibilidad de comunicación.[396] A pesar de esto, no obstante, la interacción es autónoma en la determinación de lo que significan *para ella* el comienzo y el fin.

[396] El argumento pone en evidencia el hecho de que en dichos pasos tiene un peso particular el acoplamiento estructural entre conciencia (socializada) y comunicación societal y quizá por la misma razón la comunicación —casi por miedo frente a demasiada

La diferencia de sociedad e interacción es una estructura originaria e inevitable de la sociedad misma. Esto lleva a la pregunta: ¿de qué manera la sociedad —más allá de que ella misma realiza interacciones— se hace además notar como entorno societal de la interacción? La diferenciación de los sistemas de interacción y la formación de límites de los sistemas lleva a una *doble ingerencia* de la sociedad sobre la interacción: *qua* realización y *qua* entorno. Esta duplicación debe entenderse como la condición de complejidad originaria, a la cual la sociedad debe su propia evolución.

Las respuestas a esta pregunta se distinguen —y esto independiente por completo de cuál sea la formación de sociedad en que se piense— según si el problema se plantea en la dimensión objetual, en la dimensión temporal o en la dimensión social. En la dimensión objetual la diferencia hace posible una "re-entry" de la diferencia (presente/ausente) en el lado presente.[397] En la comunicación se puede hablar de los presentes y de los ausentes —y de esta manera tratar la *distinción* de presente/ausente, como presente (naturalmente, también se podría hacer presente al ausente, es decir, ir a traerlo; pero eso sería algo totalmente distinto). Visto de manera general, esto presupone el desarrollo de la habilidad lingüística, de la capacidad de manejar signos en vez de cosas. En el caso particular de la relación de interacción y sociedad, significa que en la interacción, la sociedad se puede representar a sí misma de manera selectiva, poniéndose atención en tanto entorno del sistema-de-interacción o sin ponerse atención, dependiendo de lo que resulte en la interacción. La sociedad —al diferenciar los sistemas de interacción— se autoriza aislamiento e indiferencia, reservándose la posibilidad de revocarlos selectivamente. Únicamente así —sólo más allá de los límites— es posible concebir en absoluto una autoobservación de la sociedad.

A esto corresponde en la dimensión temporal la posibilidad de formar episodios. Distinto a la sociedad, los sistemas de interacción tienen principio y fin. Su inicio surge, su fin llega sobre seguro —aun si en el principio no está establecido ni cuándo ni por qué motivo. La limitación temporal puede asumir las formas más diversas y llegar incluso a secuencias de reunión que pueden planearse a largo plazo —por ejemplo. las clases escolares. La formación de episodios siempre presupone a la sociedad no divisible en episodios, la cual asegura que antes del comienzo ya había comunicación, de tal suerte que pueda condicionarse el inicio y que después del fin de la interacción no quedan

---

irritación provocada por la conciencia en un sistema que apenas inicia o termina— se retrae al encerrarse en frases retóricas del tipo: ¿Cómo está?, *Come sta?*, *How are you?*

[397] Para este concepto utilizado varias veces, véase George Spencer Brown, *op. cit.*, pp. 56s, 69ss.

agotadas todas las posibilidades de comunicación, sino que continúa en otra parte, con otros participantes, en otras situaciones, con otros fines. Sólo bajo esta condición es posible utilizar las oportunidades ofrecidas por la limitación temporal. Y sí: ninguna interacción garantiza suerte duradera; y uno puede confiarse en ella sólo porque luego es posible zafarse. Y únicamente en este sentido —sólo para señalar el fin de un episodio— son posibles los fines empíricos y todas las formas de racionalidad que de allí dependen. La sociedad misma no tiene ninguna finalidad.

En la medida en que la sociedad se realiza como interacción, ella aparece, por lo tanto, en la perspectiva del *antes/después* de la interacción que está en curso y de la probabilidad de otras interacciones que pueden seguir después de su fin, por tanto, también como condición de posibilidad de atreverse a terminar. Por otra parte, en la medida que la sociedad siempre es también el entorno del sistema de interacción correspondientemente actualizado, se desempeña como garante de la *simultaneidad* de aquello que todavía sucede. Diacronicidad y sincronicidad, de esta manera se dan-a-conocer unidas —y también esto: se dan-a-conocer simultáneamente y con la perspectiva de una continuación. El presente, en el que todo lo que sucede, sucede simultáneamente, es el diferencial de pasado y futuro. Sólo así el tiempo puede volverse realidad en la totalidad de la sucesión respectivamente actual de pasado y futuro.

Por último, en la dimensión social, bajo estas condiciones del orden objetual y de la temporalidad —y en un principio apenas distinguible de ellas— se puede manifestar, al inicio, una cierta consideración por las expectativas fincadas en otros sistemas de interacción (a veces distintos) respecto de aquellos que participan en la interacción. Los copartícipes adquieren individualidad en la interacción particular, gracias a los recursos que pueden movilizar en otras interacciones, a las tareas que deben realizar y al tiempo que deben invertir. Aunque para que esto sea posible es decisivo también que no se llegue a una simple acumulación de delimitaciones, sino que la diferencia de los sistemas de interacción produzca al mismo tiempo espacios de libertad *y* delimitaciones y, precisamente en este sentido: integración. Hasta dónde puede llegar un género tal de consideraciones y hasta qué punto obligan a la precaución (por ejemplo, a la reserva de información, a la discreción, a la desconfianza) es algo que se ha de decidir en la misma interacción. Y, también bajo este aspecto, la sociedad gana en sí misma —mediante la diferenciación de sistemas de interacción— distancia respecto a sí misma.

En este nivel de abstracción, las afirmaciones sobre la relación de interacción y sociedad se han formulado de manera ahistórica. No toman en consideración las diferencias de las formaciones societales. Sin embargo, resulta obvio que una transformación evolutiva de las estructuras de la sociedad

influye en la relación de interacción y sociedad. Podemos suponer que los factores de particular relevancia —en cuanto señalan cambios profundos capaces de producir diversificaciones históricas— están constituidos por el desarrollo de técnicas de comunicación que pueden utilizarse sin interacción (escritura, imprenta) y por el cambio de las formas de diferenciación del sistema de la sociedad.

Si se quiere hacer explícito el punto-de-ataque de estos cambios realizados en la relación interacción/sociedad debe considerarse el hecho de que las relaciones entre sistema y entorno acontecen siempre de manera *sincrónica* —ésta es la gran constante de toda la evolución. Esto es tan obvio que sólo la teoría de la relatividad ha hecho comprensible que allí se localiza un problema.[398] Ninguno de los que participan en la comunicación puede anticiparse en el futuro de los demás o quedarse en su pasado. Por eso, ningún copartícipe de la comunicación puede informar a los demás sobre su futuro —como si ese futuro estuviera presente para él. Todos —para usar la formulación de Schütz— envejecen juntos.[399] Precisamente en este sentido interacción y sociedad se dan simultáneamente en la relación de sistema y entorno. Esto significa, no por último, que en la sociedad —fuera de los límites del sistema de interacción— puede estar sucediendo algo que en el sistema de interacción (puesto que es simultáneo) *todavía* no se conoce y no se puede tomar en cuenta t*odavía*.

Por más paradójico que parezca (debido precisamente a la simultaneidad impuesta sobre la base del tiempo) surgen *consideraciones y problemas de sincronización*.[400] La simultaneidad (puesto que se da —digamos— sin tiempo) no ofrece seguridad —más bien la excluye— de que un sistema se pueda sintonizar con algo que sucede en el entorno. Por eso, en la naturaleza las sincronizaciones se logran únicamente con características relativamente constantes o que se repiten con regularidad (salida y puesta de sol), respecto a las cuales los sistemas pueden orientarse con "anticipatory reactions".[401] En el campo del procesamiento de las informaciones basado en el sentido, se desarrolla centralmente un concepto dimensional de tiempo; es decir, la distinción (que está

[398] Cf. también Henri Bergson, *Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*, 2ª edición, París, 1923.

[399] Así en Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die versthende Soziologie*, Viena, 1932, en particular pp. 111ss.

[400] Véase al respecto, Niklas Luhmann, "Gleichzeitigkeit und Synchronisation", en el ya citado volumen V de *Soziologische Aufklärung* (1990). pp. 95-130. Muy prolijo: Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*, Opladen, 1993, especialmente pp. 249ss.

[401] Cf. Robert Rosen, *Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical and Methodological Foundations*, Oxford, 1985.

sincronizada y por eso *no puede ser sincronizada*) de presente con ayuda de la distinción —a él referida— de pasado y futuro.

Originalmente, la comunicación es sólo comunicación oral, es decir, una operación ligada a la interacción, necesariamente sincronizada. Quienes dan-a-conocer y quienes-entienden deben estar simultáneamente presentes. Desde un punto de vista puramente lingüístico siempre existe la posibilidad de comunicarse sobre el pasado o sobre el futuro[402] —aunque precisamente sólo en la interacción. Esta circunstancia se transforma únicamente con el invento de la escritura y con la extensión de su uso, puesto que hace posible *desincronizar la misma comunicación*.[403] Y precisamente por eso, la comunicación se propone como *instrumento de sincronización* —aún cuando sigue siendo válido aquello de que todo lo que sucede, sucede al mismo tiempo.

En cada acontecimiento de la comunicación elemental se introduce por la escritura una distancia de tiempo casi arbitraria —amenazada tan sólo por la pérdida del portador del darla-a-conocer. Se hace posible alcanzar a muchos más destinatarios de los que simultáneamente pueden estar presentes. Por ende, si se dispone de medidas estandarizadas de tiempo (las cuales sin escritura no son necesarias),[404] se puede llegar a disposiciones temporales

[402] Después de la refutación de las hipótesis demasiado radicales sobre las imposibilidades del lenguaje (Whorf/Sapir), hoy ésta es una opinión general. Véase, por ejemplo, Ekkehart Malotki, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in Hopi Language*, Berlín, 1983; Hubert Knoblauch, "Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer", en Friedrich Fürstenberg y Ingo Mörth (eds.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz, 1986, pp. 327-355.

[403] Es posible que aunque una sociedad disponga ya de escritura, de acuerdo con las distinciones a las que se orienta su semántica del tiempo, aún siga viejas premisas. Así, por ejemplo, el lenguaje del antiguo Egipto conoce un concepto para el tiempo entendido como resultado de hechos pasados (*djet*) y otro concepto para la virtualidad, es decir, para las posibilidades futuras (*nehe*). Dicha separación del tiempo en dos conceptos relativos al presente indica que la conceptualidad que se utilizaba es el resultado de una prehistoria en la cual la diferencia entre pasado y futuro todavía no podía ser vista como un problema de sincronización. La interpretación de *djet* y *nehe* sigue a Jan Assmann, "Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken", en Anton Peisl y Armin Mohler (eds.), *Die Zeit*, Munich, 1983 pp. 189-223.

[404] Elman R. Service menciona casos en los que la posibilidad de contar llega hasta 4 o 5 y despúes sigue "muchos", con la consecuencia de que el pasado y el futuro sirven únicamente para la coordinación inmediata de la acción y no pueden percibirse como horizontes a lo largo de los cuales se puedan efectuar transformaciones (cf. *The Hunters*, Englewood Cliffs, N. J., 1966, pp. 67s.). Los Baktaman llegan a la posibilidad de contar hasta 27, es decir, únicamente para la coordinación interna de las fases lunares. Más allá de esto, existen únicamente ideas muy confusas sobre la duración. Esto también reduce la posibilidad de que se manifiesten complejos de envidia o que los resentimientos puedan durar. Véase Fredrik Barth, *op. cit.* (1975), pp. 21ss., 135s.

sobre las que no hay necesidad de ponerse de acuerdo. Quien da-a-conocer puede haber estado activo en el pasado de quien entiende —no obstante, lo participado ser comprensible en el tiempo de quien entiende. Esto puede anticiparse. En cierta medida, con la comunicación el tiempo se expande y así se pueden desarrollar, en una amplitud que antes habría sido imposible, coordinaciones que parten del presupuesto de que, en un momento determinado, habrá sucedido algo que ahora está sucediendo, para que en ese momento posterior pueda suceder otra cosa. El tiempo sagrado —en el cual se debía *saber* cuándo y cómo actuar— primero se complementa y luego se sustituye por el marco de sincronización del tiempo en el cual es posible *ponerse de acuerdo* respecto a cuándo la acción sincronizada debe tener lugar.[405] Los calendarios y los relojes de desacralizan. Si se trata de alcanzar consenso, esto es en principio posible también —e incluso oportuno— mediante el acuerdo oral; ponerse de acuerdo sobre una regata que no puede o no quiere hacerse solo. No obstante, estos casos son más bien excepcionales. Ahora las grandes coordinaciones se efectúan con base en un consenso previamente asegurado mediante planes elaborados por escrito.

El análisis muestra, al mismo tiempo, que la escritura es necesaria sólo cuando la forma de diferenciación de la sociedad ha producido considerable complejidad. Inicialmente la escritura sólo sirve para fines de registro en las grandes economías domésticas. Hasta bien entrada la Edad Moderna, la escritura se considera apoyo de la memoria y medio de transporte y, en consecuencia, no existe ningún concepto de comunicación que comprenda tanto el discurso oral como la exposición escrita. La necesidad de coordinación apoyada en la escritura —dependiente de la forma de diferenciación— sigue siendo escasa; consecuentemente la sociedad se concibe enteramente en términos de interacción. Existen distintas *societates* simples y complejas. Ni siquiera Kant llega a distinguir entre sociabilidad (*Geselligkeit*) y sociedad. El mismo concepto de Estado —basta leer las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre— se concibe todavía con base en la interacción. Así como también la opinión pública.[406] Quizá sólo la Revolución francesa con su ímpetu societal y con sus descalabros en el plano de la interacción (en las celebraciones, en el

[405] Véase Joseph Needham, “Time and Knowledge in China and the West”, en Julius T. Fraser (ed.), *The Voices of Time*, Londres, 1968, pp. 92-135 (en particular p. 100). Cf. también Jacques Le Goff, “Temps de l’ Eglise et temps du marchand”, en *Annales ESC* 15 (1960), pp. 417-433.

[406] Véase por ejemplo el ensayo de Friedrich Schlegel sobre Georg Forster, citado según Friedrich Schlegel, *Werke in zwei Bänden*, vol. I, Berlín, 1980, p. 101: “participación social”.

teatro "revolucionario", en las ejecuciones) haya presionado para que se haga la separación semántica entre interacción y sociedad.[407]

Los motivos estructurales de este proceso de separación están en el paso de la sociedad estratificada a la diferenciación funcional.[408] Al noble se le educa (y ahí permanece) en el ámbito de competencia de la interacción en un espectro que va de la conversación acerca de *affaires* amorosos, hasta el duelo. En la educación de la elocuencia —sobre todo en Inglaterra— se pueden introducir nuevos contenidos,[409] aunque se conservan las expectativas ligadas a formas orales de expresión. Sin embargo, los ámbitos en los cuales ya se impone la diferenciación funcional, casi no dejan oportunidad a estas formas y competencias. Una sociedad funcionalmente diferenciada, diferencia y especifica modos de interacción al interior de los sistemas funcionales y de sus organizaciones en una medida antes inimaginable. Aunque el acceso a la interacción propiamente dicha —es decir a la conversación— al comienzo sigue estando limitado en dependencia al estrato, se encuentra claramente diferenciada frente a las formas específicas que exigen para sí los sistemas funcionales. No es conversación, considera por ejemplo Madeleine de Scudéry, "lorsque les hommes ne parlent précisément que pour la nécessité de leurs affaires".[410] Ejemplos de interacción pueden ser entonces: las audiencias de los juicios, una transacción comercial, una orden dada en el ejército, un consejo en el Concejo del rey. Al abrigo de una provisoria protección derivada de su atribución al estrato superior, es posible el desarrollo de reglas de interacción que aflojan las pautas de los roles de la sociedad estratificada. Por ejemplo, a la mujer se le conceden mayores libertades para que pueda sacar conclusiones (con base en el proceder que mantiene en la interacción) sobre el comportamiento que ha de tener en otras situaciones.[411]

[407] Puede pensarse también en el comercio lejano que se incrementa con la economía monetaria y que produce efectos en las ciudades de producción locales, sin que allí pudieran conceptuarse ni solucionarse por medio de la interacción (por ejemplo, mediante el esfuerzo por mejorar la calidad).

[408] Niklas Luhmann, "Interaktion in Obershichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17, und 18. Jahrhundert", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. I, Frankfurt, 1980. pp. 72-161; así como "The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction", en Jeffrey C. Alexander *et al.* (eds.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, 1987, pp. 112-131.

[409] Véase tan sólo Henry Peacham, *op. cit.* En Francia no se encuentran tanto máximas de sabiduría modificadas, cuanto un estilo de *sciences de moeurs* chispeante, con entonación oral, en la forma de sentencias, que permite que la aristocracia participe, pero sin excluir a los burgueses. Cf. para eso Louis van Delft, *op. cit.*

[410] "De la conversation", en Scuderi, *Conversation sur divers sujets*, vol. I, Lyon, 1680, pp. 1-35 (2).

[411] Al menos en Francia. En Italia, todavía en el sentido del viejo estilo, se dice: "Le donne sono nate per istar in casa, non per andar vagando" —Virgilio Malvezzi, "Pensieri

Bajo estas condiciones particulares se llega a una privatización, psicologización y, en último término, a la total reflexividad social de los sistemas de interacción centrados en la interacción. En el siglo XVII empiezan los análisis refinados. Los motivos se hacen cruciales y con ello la sospecha de los motivos. Se exige desenvoltura, naturalidad, sinceridad —y por eso precisamente se vuelven problemáticos. Hacen inevitable la hipocresía.[412] En el siglo XVIII ya está disponible (con considerables simplificaciones psicológicas) la teoría de la reflexividad social, sin que desde entonces haya cambiado mucho.

Ahora el sistema individual de interacción —ya sea por la presión ejercida por el contexto de los sistemas funcionales o a partir de sí mismo— puede volverse indiferente frente a su entorno interno de la sociedad. Con frecuencia, no se sabe en cuáles otras interacciones participan aquellos con quienes se tiene una relación.[413] Mientras en las sociedades más antiguas (y esto todavía es válido también para los estratos superiores de las sociedades estratificadas), la trama entre interacción y entorno interno de la sociedad está estrechamente entretejida; siempre debe considerarse que —en otras circunstancias— aquellos con quienes se vive en competencia o en conflicto pueden llegar a necesitarse o incluso puede terminarse siendo dependientes de ellos; en las sociedades más complejas esta red cede. Únicamente entonces intercambio y competencia, cooperación y conflicto pueden —sobre la base de la interacción— transformarse en relaciones sociales en cierta medida sin consideración social alguna. En los sistemas funcionales, pueden ahora reforzarse las asimetrías de roles que les son específicas, porque ya no necesitan tener consideraciones por otros roles. En dirección opuesta a lo anterior, se desarrollan formas de interacción extremadamente exi-

politici e morali" (extracto de diversas publicaciones), en Benedetto Croce y Santino Caramella (eds.), *Politici e moralisti del seicento*, Bari, 1930, pp. 255-283 (269). Esto significa que el hecho de ver a las mujeres por la calle debe tomarse como si se exhibieran como objeto de la vanidad del hombre (por no hablar de algo más grave). De cualquier modo, ninguna libertad de confiar en el comportamiento que se tiene en la interacción la posibilidad de sacar conclusiones sobre el comportamiento mismo en otras situaciones.

[412] Hasta la consecuencia de reconocer que la única posibilidad de seguir siendo sincero es la de declararse sinceramente por la insinceridad y practicarla —así la doctrina del Conde de Versac, en Claude Crébillon (hijo), *Les egarements du coeur et de l' esprit*, París, 1961.

[413] Sénac de Meilhan describe así al "*homme aimable*", completamente versado en la interacción, como desconocido: "Il est de tous les âges, de toutes les conditions. Il n'est ni Magistrat, ni Financier, ni père de Famille, ni mari. Il est homme du monde: lorsqu'il vient à mourir, on apprend avec surprise qu'il avait quatre-vingt ans. On ne s'en seroit pas douté à la vie qu'il menoit. La société même ignoroit qu'il étoit ayeul, époux, père: qu'il étoit-il donc à leurs yeux? Il avait un quart à l'Opera, jouoit au lotto, et soupoit en Ville" (cf. *Considérations sur l'esprit et les moeurs de ce siècle*, Londres, 1787, pp. 317ss.).

gentes, las de las relaciones íntimas, en la cuales cada participante debe rendir cuentas de todo su comportamiento interno y externo.[414]

En vista de tales discrepancias, se excluye que la sociedad misma pueda entenderse según el modelo de la interacción, o que también por experiencias de interacción se pueda extrapolar qué es la sociedad. Lo que se sabe sobre la sociedad se sabe por los medios de masas.[415] El fragmento de experiencia al cual se puede acceder en la interacción cubre tan sólo una mínima parte del saber —disponible en la forma de escritura y actualmente también en la televisión. Sin embargo, las interacciones se esquematizan como modelos (y en la literatura como construcción de modelos) de una racionalidad específicamente social ya que sólo aquí puede realmente practicarse la reflexividad social con sus relaciones tipo espejo inmensamente complejas. Y una vez más aquí (y sólo aquí) se impone la regla de la reciprocidad. Al mismo tiempo, sin embargo, se sabe que de esta manera no puede comprenderse a la sociedad misma. Cuanto más complejo es su sistema, más férrea es la simultaneidad —y por tanto la imposibilidad de ejercer influencia sobre lo que de hecho sucede en cada momento; y tanto más ilusoria la fe de que esto pudiera en la forma de interacción (mediante diálogo e intentando acuerdos recíprocos entre interlocutores accesibles) conducirse en forma racional.

XIV. Organización y sociedad

Si no funciona con la interacción, entonces ¿con la organización?

A primera vista, muchas circunstancias harían pensar que la sociedad moderna sustituye interacción por organización, ahí donde se hace necesaria una sincronización de largo plazo aun en caso de una alta complejidad. Debemos, sin embargo, antes de cualquier juicio ocuparnos más en detalle de este tipo de sistemas sociales.

A diferencia de las interacciones, las organizaciones no son un fenómeno universal presente en todas las sociedades, más bien constituyen una adquisición evolutiva que presupone un nivel de desarrollo relativamente alto. Esto se puede aclarar con la pregunta de cómo la sociedad regula el acceso a las prestaciones del trabajo sin que los trabajadores produzcan movidos por su propio interés o por el gusto de la actividad misma (praxis).

[414] Niklas Luhmann, “Sozialsystem Familie”, en el ya citado volumen V de *Soziologische Aufklärung* (1990), pp. 196-217.

[415] Volveremos sobre esto una vez más; véase el cap. 5, XX.

Mientras en las sociedades más antiguas el trabajo para el individuo significa en gran medida interés por la supervivencia (es decir, sigue condiciones externas de la sociedad), en el transcurso de la evolución de la sociedad aumenta la determinación social (es decir, interna a la sociedad) del trabajo y de la distribución del producto.[416] Las formas de la diferenciación societal se hacen notar. Una diferenciación doméstica de roles de trabajo se complementa con la ayuda recíproca y muchas veces también con el trabajo grupal de hombres jóvenes debido a alguna circunstancia particular. Con el surgimiento de sociedades ordenadas jerárquicamente o conforme al modelo de centro y periferia, se llega —de manera complementaria una vez más— al trabajo forzado de manera político-jurídica —ya sea en la forma de trabajo ocasionalmente requerido en grandes proyectos, ya sea en la forma de esclavitud o de servidumbre por deudas o por la regulación detallada y prácticamente sin salidas de los gremios y las corporaciones. En todos estos casos surgen ya diferenciaciones de roles regulados por la demanda, sin embargo, las condiciones institucionales restringen sus exigencias y con ello la complejidad y flexibilidad que puede lograrse.

Esto puede cambiar únicamente en la medida en que el acceso social al trabajo transcurre a través de *individuos* —y que eso se vuelve caso normal. Evidentemente han existido de mucho atrás casos especiales de trabajo por contrato. Con todo, debe insistirse: eso no afecta para nada la determinación social del trabajo aunque sí la circunscribe a organizaciones particularmente formadas para ello y, por lo mismo, las expande.[417] Las organizaciones reemplazan las dependencias sociales externas por las dependencias autoproducidas. Se independizan de las reciprocidades surgidas casualmente en casos de necesidad y de la disposición de ayudar, para llegar así a regular el trabajo como ocupación que se repite con regularidad y que ya tan sólo depende de las fluctuaciones de mercado o de otros financiamientos.

Esta transición hacia el trabajo reclutado en forma de individuos, no sólo presupone la economía monetaria, que hace atractivo aceptar la remu-

[416] Véase para eso Stanley H. Udy, Jr., *op. cit.*

[417] Esto no se logra en todos los aspectos y, por de pronto, son principalmente los hombres quienes lo alcanzan. Esto se ve en el ejemplo del trabajo casero que ahora se experimenta más y más como desventaja para las mujeres. En el ejemplo del trabajo que se espera de las mujeres (trabajo del hogar, educación de los niños, disposición para la hospitalidad) se muestran remanentes de la determinación societal directa —y tanto más cuanto desaparece el personal doméstico y se le exige a las amas de casa retomar también esa carga de trabajo. En vez de los líos normales con el personal, ahora las amas de casa tienen que ocuparse de las fallas técnicas de los aparatos y del desplazamiento de su propio trabajo hacia el mercado.

neración. Se basa, además, en la posibilidad de exigir de manera jurídicamente asegurada los contratos —con la contraparte de que sin contrato casi no hay acceso a las posibilidades de trabajo ni a ganarse la vida con ello.[418] Además, el sistema de educación, organizado en forma de escuelas y universidades, contribuye a que la competencia profesional (de contarse con las correspondientes plazas de trabajo) se reclute individualmente y sin necesidad de otras características sociales y que luego se desarrollen los entrenamientos respectivos.[419]

Los sistemas funcionales para la economía, el derecho y la educación proporcionan así las condiciones decisivas para el surgimiento y el curso de la forma sistémica de organización —sin que esto signifique que solamente haya organizaciones en estos sistemas. Este ejemplo deja ver que las organizaciones posibilitan interdependencias sociales compatibles con la *autopoiesis* y con la clausura operativa de los sistemas funcionales; incluso las presuponen como condición para individualizar el proceso de reclutamiento y la distribución de personas en los puestos de trabajo.

El esclarecimiento de las condiciones previas para una evolución del trabajo organizado proporciona indicaciones importantes sobre las cualidades particulares de esta forma de sistema. La organización es —tal como la sociedad misma y la interacción— una forma determinada de trato con la doble contingencia. Cada cual puede actuar de otra manera y corresponder o no a los deseos y a las expectativas —*aunque no como miembro de una organización*. Aquí se vincula mediante la entrada y corre el peligro de perder la membrecía cuando se opone obstinadamente. Estar afiliado a las organizaciones no es, por sí mismo, un *status* socialmente necesario —aunque hoy día bajo muchos aspectos sea cosa casi inevitable. La membrecía se basa en la movilidad y la movilidad ha de aceptarse societalmente. La membrecía se adquiere por decisión (en este caso típicamente por una combinación de autoselección y heteroselección), y puede perderse también por decisión —en este caso por renuncia o despido. Tampoco se refiere —como en las corporaciones medievales (ciudades, conventos, universidades, etcétera)— a toda la persona, sino tan sólo a secciones de su comportamiento, solamente a un rol entre otros. La

[418] Después de la abolición de la esclavitud se convierte, por ejemplo, el trabajo en las plantaciones de caña de Brasil en trabajo de temporada sin previsión para el tiempo intermedio.

[419] El hecho de que haya que contar —dicho estadísticamente— con marcadas correspondencias entre estrato social y formación escolar, ahora se considera un problema de igualdad de oportunidades y de justicia social; y no (o casi no) como oportunidad de reclutamiento de características garantizadas por la estratificación. El servicio diplomático recluta nombres —aristocráticos.

solución del problema de la doble contingencia está en que la membrecía puede condicionarse y no únicamente con respecto al acto del ingreso sino como condición del mantenimiento del *status*.[420]

Vista como forma de sistema, la membrecía marca el "lado interior" de la forma, es decir, aquello que, en primer lugar, interesa en el sistema y que debe advertirse en sus consecuencias. En el mundo exterior todo transcurre disperso, en el lado interior de la forma se advierte coherencia e integración. Tampoco aquí la diferencia sistema/entorno excluye una "re-entry" de la forma en la forma. Dentro del sistema se puede estar instruido, según las propias reglas del sistema, a considerar al entorno como algo de lo cual hay que percatarse. Pero eso sólo sucede de modo altamente selectivo, ya que las capacidades internas de comunicación son limitadas. Y también cuando se comunica sobre el entorno, el rol de la membrecía (la pertenencia al sistema) es aquel símbolo que acredita a la comunicación como operación interna.

Dado que las membrecías se basan en decisiones y que la conducta siguiente de los miembros en-situación-de-decidir depende de la membrecía, se puede también caracterizar a las organizaciones como sistemas autopoiéticos sobre la base operativa de comunicación de decisiones. Producen decisiones a partir de decisiones y —en ese sentido— son sistemas operativamente clausurados. En la forma de decisión se halla también un momento de indeterminación estructural. Y puesto que toda decisión provoca otras decisiones, esta indeterminación estructural se reproduce en cada una de ellas. Se podría decir que un sistema-de-decisiones vive en vista de decisiones ulteriores de indeterminación autoproducida; y este momento se integra en la clausura operativa del sistema. La producción de decisiones a partir de decisiones logra absorber incertidumbre, aunque por las nuevas necesidades de decidir reproduce siempre también la incertidumbre de trasfondo de la cual vive el sistema. Reproduce la demanda de más decisiones y solamente así es posible la clausura operacional recursiva del sistema.

Las organizaciones generan posibilidades de decisión —que de otro modo no se darían. Colocan decisiones como contexto de otras decisiones. A las decisiones tomadas sobre la membrecía pueden enlazarse grandes cantidades de otras decisiones. Se puede prever la subordinación a órdenes, determinar programas de trabajo, prescribir vías de comunicación, reglamentar el empleo de personal y sus movimientos; todo esto de forma general que luego habrá de traducirse situacionalmente en decisiones. La membrecía es la premisa de decisión para la decisión acerca de las-premisas-de-decisión —y todo

[420] Más detalladamente: Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlín, 1964.

ello en un grado de detalle que sólo se restringe por un vínculo: la membrecía debe ser lo suficientemente atractiva. A lo cual corresponde el hecho de que normalmente se remunera con dinero.

Como resultado, se logra de esta manera un sistema autopoiético que se distingue por la forma particular de sus operaciones: producir decisiones mediante decisiones. El comportamiento se comunicará como decisión. Y puede aquí quedar abierto lo que la decisión es "en sí"; lo cual queda indeterminado —o determinado de manera tautológica— cuando se describe a la decisión como elección entre alternativas. Ella no es posibilidad adicional del elegir, y entonces tampoco componente de la alternativa (que también podría elegirse), sino más bien el tercero excluido resultado de la construcción de la alternativa; por tanto, de nuevo: ¡el observador! Por eso la decisión no puede determinarse por el pasado. Precisamente por la construcción de alternativas el pasado se desvincula. Sin embargo, puede en cierta medida comprometer el futuro porque hace posible —sin poder determinarlo— aquello que sin la decisión no sería posible.[421] Por ello precisamente la decisión requiere de comunicación. Lo cual en la situación normal sucede escogiendo una de entre varias opciones. Aunque también puede suceder más tarde —y ése es para la burocracia el caso típico aterrador: haber decidido sin darse cuenta o sobre alternativas que ni siquiera se vieron. De aquí resultan múltiples estrategias de seguridad para poder calcular en modo *futuri exacti* lo que pudiera pasar si una decisión actual se convirtiera en tema de una decisión futura.[422]

Por supuesto que las decisiones —como toda comunicación— dependen de rendimientos de la conciencia. Aquí la teoría clásica enfatiza las consideraciones racionales de quien decide. Su aportación, sin embargo, no es

[421] Véase para eso G.L.S. Shackle, *Imagination and the Nature of Choice*, Edimburgo, 1979; de él mismo, "Imagination, Formalism, an Choice", en Mario J. Rizzo (ed.), *Time, Uncertainty, and Disequilibrium: Exploration of Austrian Themes*, Lexington, Mass., 1979, pp. 19-31 —aunque con una salida hacia el subjetivismo radical. Véase también Niklas Luhmann, "Die Paradoxie des Entscheidens", en *Verwaltunsarchiv* 84 (1993), pp. 287-310.

[422] Véase Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens*, trad. al alemán, Frankfurt, 1985, pp. 276ss. Para una discusión más reciente sobre "postdecision surprises" *vid.* J. Richard Harrison y James G. March, "Decision Making and Postdecision Surprises", en *Administrative Science Quarterly* 29 (1984), pp. 26-42; Bernard Goitein, "The Danger of Disappearing Postdecision Surprise: Comment on Harrison and March 'Decision Making and Post-decision Surprise'", en *Administrative Science Quarterly* 29 (1984), pp. 410-413. Véase también Joel Brockner *et al.*, "Escalation of Commitment to an Ineffective Course of Action: The Effect of Feedback Having Negative Implications for Self-identity", en *Administrative Science Quarterly* 31 (1986), pp. 109-126; Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991, pp. 201ss.

clara dado que la supuesta racionalidad es el "tercero" en relación a las alternativas sobre las cuales hay que decidir, *i.e.*, no es a su vez una alternativa. No se puede decidir entre avión, tren, auto… o racionalidad. Y en efecto: la racionalidad se excluye como alternativa, mediante la opcionalidad. Esto es: ¡una paradoja! Lo cual nos hace suponer que el presupuesto de racionalidad sirve para el despliegue de esta paradoja: para hacerla visible mediante mistificación y para solucionarla indicando criterios o reglas que luego a su vez pueden validarse socialmente.

Esta manera de ver pasa por alto un aspecto importante: que la conciencia participa a la hora de decidir principalmente con logros de percepción. Debe escuchar lo que se dice y leer lo que se escribe. Estas premisas institucionales son especialmente relevantes en el trabajo administrativo. Aunque al lado de ellas hay además otras muchas formas de trabajo donde se vuelve necesaria la percepción de asuntos no-lingüísticos para filtrar la eventual demanda de decidir. Piénsese tan sólo en la coordinación ojo/mano en el trabajo industrial y sobre todo en lo que se exige de los "field workers": policías y maestros, supervisores y controladores de cualquier tipo.[423] Cuando en el ámbito de las percepciones se cuenta con sorpresas o con falta de atención, normalmente se concede, por parte de la organización, autonomía —es decir, supervisión relajada para amortiguar al sistema contra la dinámica propia de percepción/no-percepción.[424] En todo caso los sistemas de organización en este "interface" entre comunicación y conciencia dependen menos de la razón que de las percepciones que se procesan conscientemente.

Estas deliberaciones intermedias dejan intacta la tesis de que una organización no "consiste" de otra cosa que de comunicación de decisiones. Esta base operativa posibilita la clausura de un sistema autopoiético particular. *Autopoiesis* quiere decir: reproducción a partir de productos propios. Toda procedencia —desde la fundación de la organización hasta ocupar con personas los roles de membrecía— debe ser tratada recursivamente en la organización como decisión propia y poder ser interpretada de nuevo de acuerdo con correspondientes necesidades actuales de decisión. En las secuencias de las propias decisiones, la organización define al mundo con el cual tiene que ver. Reemplaza permanentemente incertidumbres por certezas autoproducidas

[423] Véase, por ejemplo, para el caso de la supervisión de la contaminación de las aguas: Keith Hawkins, *op. cit.* especialmente pp. 57ss.

[424] Como a menudo se discute, esto es válido para policías de servicio en la vía pública, para maestros, para trabajadores sociales. Pero también se ve que eso no es posible tratándose de la supervisión de instalaciones industriales de alto riesgo; y los espectaculares accidentes demuestran que el sistema puede ser especialmente sensible en este límite exterior.

—certezas que trata de mantener, en lo posible, aun cuando surgen dudas.[425] El ámbito de movimientos correspondientemente disponibles queda limitado por el esquema problema/solución-del-problema —esquema en el que los problemas sirven para definir posibilidades de solución, pero también al revés: en el que las posibilidades probadas pueden servir para ajustar correspondientemente las definiciones de problemas o para buscar problemas que las rutinas existentes hacen aparecer como soluciones a los problemas.[426] Finalmente, el primado de la *autopoiesis* también encuentra expresión en el hecho de que todas las estructuras quedan subordinadas a las operaciones, es decir, que deben conceptuarse como resultado de decisiones. La organización únicamente conoce estructuras como premisas de decisión sobre las cuales ella misma ha decidido. Ella se garantiza esto a través del principio estructural formal del (plan-) "puesto"; el 'plan~puesto' permite decidir —al determinar el presupuesto— sobre la creación efectiva de tales puestos. Y luego —en relación con tales ocupaciones y cargos— permite decidir sobre los ocupantes del puesto, las tareas correspondientes y las dependencias organizacionales y también, evidentemente, modificar todo esto mediante decisiones.

Mientras los sistemas-de-interacción sólo pueden tomar en cuenta su entorno activando a los presentes e interiorizando la diferencia de presente/ausente, las organizaciones tienen *además* la posibilidad de comunicarse *con sistemas en su entorno*. Constituyen el único tipo de sistema social que dispone de esta posibilidad; si se quiere adquirirla hay que organizarse.[427] Este comunicarse-hacia-afuera presupone la *autopoiesis sobre la base de decisiones*. Y en efecto: al interior del sistema la comunicación sólo puede efectuarse en la red recursiva de la propia actividad decisoria del sistema, es decir, sólo puede realizarse como decisión; de otra manera no se podría reconocer como comunicación propia. La comunicación hacia afuera no contradice, entonces, la clausura operacional del sistema; por el contrario, la presupone. Esto permite entender muy bien, además, por qué las comunicaciones de los sistemas de organización frecuentemente se aplanan a tal punto de no decir nada o plantean extravagancias que con frecuencia son sorprendentes para el entorno o, peor aún, difíciles de entender. Las organizaciones se comunican preferentemente

[425] En breve volveremos a la "absorción de incertidumbre" que se logra poniendo en secuencia las decisiones.

[426] Véase James G. March y Johan P. Olsen, *op. cit.*

[427] Se encuentran generalmente reflexiones análogas en la literatura sobre la "capacidad de acción colectiva". Parsons habla de "collectivities", sin embargo, es necesario estar seguros de que también el actuar en común (aserrar, mover pesos grandes, etc.) no tiene ya validez de comportamiento colectivo. Pero esto se puede lograr únicamente por el hecho de que aquí se adapta a la "comunicación en nombre del colectivo".

con organizaciones y por eso con frecuencia tratan a los individuos como si fueran organizaciones, o como si fuesen incapacitados —urgidos de ayuda y de instrucciones especiales.

Que las organizaciones puedan comunicar hacia afuera queda garantizado sobre todo por su estructura jerárquica. De jerarquía se puede hablar en dos sentidos. Por un lado, en el caso de las organizaciones se pueden formar subsistemas sólo dentro de los subsistemas —y no creciendo de manera irracional por causa del entorno interno.[428] A diferencia del sistema de la sociedad, la organización prefiere y realiza una jerarquía de casilla-en-casilla. Por otro, se forman simultáneamente con ello cadenas de mando —jerarquías en un sentido muy distinto. Las cadenas garantizan decidir conflictos formalmente, mientras que la diferenciación casilla-en-casilla garantiza que todo el sistema sea accesible. Como hoy día se sabe, esta estructura no conduce necesariamente a la concentración de poder en la cima, y las teorías modernas sobre el liderazgo en las organizaciones describen cómo hay que moverse —a pesar de ello— para lograr algo. No obstante, en este problema de distribución del poder, es suficiente la jerarquía para garantizar la capacidad de comunicación hacia afuera —no por último porque el juego de poder interno resulta difícil de penetrar por los de fuera y porque además deben atenerse a lo que oficialmente se les dice.

Se trata aquí claramente de situaciones típicas de la sociedad moderna que sería inútil buscar en las sociedades tradicionales. En efecto, en el caso de sociedad/interacción (como en el de sociedad/organización) la retrospectiva histórica permite ver que las sociedades arcaicas no son capaces de distinguir con claridad entre estos diversos tipos de sistemas. La sociedad misma se entiende como asociación de miembros, como “cuerpo” social al cual pertenecen algunos seres humanos y otros no; por eso debe renunciarse a la movilidad del condicionamiento de las membrecías. En las sociedades segmentarias existe una alta movilidad entre asentamientos y tribus además de expulsiones como consecuencia de haber cometido delitos. Sin embargo, el grado de autorregulación de las condiciones ahí validadas es bajo. Las sociedades que ocupan grandes espacios pueden soportar internamente mejor los problemas de

[428] Cuando se forman tales sistemas no planeados, se habla de organización “informal”. Pero entonces lo típico es una estructuración atípica: sin membrecía fija, incertidumbre en la identificación, motivación para el comportamiento desviante (¡aunque por lo menos motivación!), etcétera. Últimamente se encuentran además también organizaciones que enlazan diferentes organizaciones en niveles inferiores y que ya no pueden ordenarse de manera claramente jerárquica. La demanda por tal unión de compañías resulta sobre todo a partir del principio “just in time” del abastecimiento —con lo cual se ahorra el almacenaje y se acelera la producción.

movilidad. Aunque siempre se trata de inclusión/exclusión del ser humano entero, y esto mismo constituye una delimitación decisiva de la capacidad de regulación. Sólo la sociedad moderna podrá renunciar a estas limitaciones.

También los tipos de organizaciones que se forman en sociedades tradicionales se ajustan al modelo de la corporación.[429] Esto tiene validez sobre todo para las unidades militares, los templos, los monasterios. Aquí también pertenencia significa plena inclusión —estar incluido sólo en la organización y en ningún otro lado, ni siquiera en otras sociedades domésticas. Pueden darse reglas rigurosas, por ejemplo aquellas que establecen la disciplina del monasterio, pero éstas no se entienden como premisas-de-decisión solamente. Y todavía con mayor razón la autoridad no se funda en decisiones; oficiales, obispos, abates y abadesas descienden de la nobleza.

Sin embargo, ya en la Edad Media se rebasa esta alternativa de "economía doméstica" o corporación. La altamente desarrollada cultura jurídica posibilita asociaciones de 'economías domésticas' bajo el presupuesto de que la conducción 'económica' de la vida queda asegurada por las 'economías domésticas'. Esto vale sobre todo para los gremios y las corporaciones, pero también para la constitución corporativa de los estamentos. Precisamente por este autoabastecimiento económico de los miembros, los motivos para la formación de organizaciones se encuentran en el ámbito de la política y sobre todo en el de los privilegios. Las organizaciones no se hacen atractivas porque allí pueda ganarse la vida, por eso tampoco necesitan competir por los miembros a través de pagos de dinero.

La sociedad moderna renuncia a ser ella misma una organización —corporación. Es el sistema clausurado —y por lo mismo abierto— de todas las comunicaciones. Dispone —en ese mismo trazo— de sistemas autopoiéticos cuyas operaciones consisten en decisiones que se reproducen a sí mismas —se trata pues de organizaciones en sentido distinto a las interacciones y a la sociedad. Las organizaciones pueden concertar enormes cantidades de interacciones entre sí. Producen el prodigio de sincronizar a las interacciones en sus pasados y en sus futuros —*no obstante que las interacciones se realizan siempre y forzosamente en simultaneidad*. Precisamente esto sucede mediante aquella técnica de decidir en relación con premisas-de-decisión, sobre la base de una disposición a aceptar en una "zone of indifference",[430]

[429] Como es sabido, Durkheim, en la Introducción a la segunda edición de *De la division du travail social*, había tratado el paradigma de la diferenciación con referencia a la adquisición evolutiva de la diferenciación entre familias y corporaciones.

[430] Véase Chester J. Barnard, *The Functions of the Executive* (1938), Cambridge, Mass., 1987, pp. 167ss.

la que está garantizada por la pertenencia a la organización. Pero la organización cuesta dinero; requiere además que sus miembros sean completamente independientes de aquel tipo de vínculo que había caracterizado al viejo mundo: tomar en consideración otros roles propios, es decir, incluir —en el sistema de la organización— roles que sus miembros desempeñan en otros sistemas. De darse en la actualidad este tipo de vínculos se presenta como corrupción.[431]

Los sistemas autopoiéticos de organización compensan las pérdidas de autoridad que se vuelven inevitables cuando la sociedad pasa de la estratificación a la diferenciación funcional, cuando avanza la impresión de libros y la alfabetización de la población y cuando se transforma el viejo orden "económico" de las 'economías domésticas' en pequeñas familias modernas íntimamente ligadas. Entonces, las organizaciones instituyen sus propios procedimientos de absorción de incertidumbre.[432] En cada sitio del procesamiento de información se condensan informaciones y se sacan conclusiones que en los sitios siguientes ya no se verifican; en parte porque para eso hace falta tiempo y competencia, y en parte porque resulta difícil formular buenas preguntas —y, sobre todo, porque no se está obligado a hacerlo. Absorción de incertidumbre significa también asumir la responsabilidad por la exclusión de las posibilidades. Aunque siguiendo la costumbre de las organizaciones no significa de antemano responsabilizarse por los errores.

Este modo de recambiar decisiones por decisiones *es* la *autopoiesis* del sistema. Transforma en forma de actas (aunque no únicamente) incertidumbres condicionadas por el mundo en certezas internas del sistema. Precisamente por ello las organizaciones se acostumbran a los riesgos que han convenido, a los conflictos con los mismos adversarios, a la competencia, etcétera.[433] Encuentran en la absorción de incertidumbre exitosa (hasta ese momento) una confirmación difícilmente reemplazable. De esta manera es posible explicar la apatía que con frecuencia se atribuye a las organizaciones como "burocracia". Dado que debajo de toda certidumbre de las premisas de decisión se

[431] Esto no excluye que la corrupción se verifique de un modo completamente normal y que parezca inevitable como acceso a las organizaciones. En este sentido, continúan existiendo relaciones de patrón/cliente. De cualquier manera, la corrupción entendida de esta manera debe ser distinta de la corrupción mediada por el dinero, la cual puede prohibirse jurídicamente (frecuentemente sin consecuencias).

[432] Véase James G. March y Herbert A. Simon, *Organizations*, Nueva York, 1958, pp. 165s.

[433] Respecto al ejemplo de los partidos políticos véase Niklas Luhmann, "Die Unbeliebtheit politischer Parteien", en *Die politische Meinung* 37, núm. 272 (1992), pp. 177-186.

arrellana enterrada la incertidumbre, precisamente por eso no debe tocarse. Justo por tratarse de construcción autoconsumada debe sostenerse. Esto de ninguna manera excluye irritabilidad —aunque ésta debe fijarse en acontecimientos que en la comunicación del sistema puedan mostrarse como nuevos e imprevistos.

Para este proceso de absorción de incertidumbre son prescindibles las fuentes de autoridad externas. La organización puede librarse de ellas. En cierta medida, los procesos de reclutamiento hacen uso de diferencias societalmente establecidas en la selección de personal —por ejemplo, relaciones de propiedad para empresas, contactos políticos, nivel de competencia profesional garantizado por la formación. Pero con ello la sociedad no somete a las organizaciones al régimen de autoridad establecida —como la de los estamentos. Más bien, las organizaciones aprovechan el reclutamiento de personal para la adquisición de recursos; tal vez resulte luego una autoridad interna independiente del orden de competencias y del poder de mando por el hecho de que a través de personas puede abrirse un acceso excepcional y diferenciado sobre los recursos del entorno. Un agente de ventas con buenas relaciones con la clientela puede imponer dentro de la empresa condiciones especiales para los clientes. Una actriz espléndida —querida por el público— puede ejercer influencia en la dirección de una película.

Las descripciones clásicas de Max Weber no presentan con suficiente precisión cómo estas exigencias de las organizaciones se realizan efectivamente y, sobre todo, no las presentan de manera suficientemente realista. En efecto, quien ha trabajado en organizaciones conoce el alto grado de personalización de las observaciones, en particular las relacionadas con la evaluación del trabajo y la carrera. También aquí puede mencionarse que en la organización opera —en contra de sus reglas— la inclusión de aquellos roles que los miembros desempeñan en otros sistemas —cosa que es típica de la interacción. En la mañana, antes de ir al trabajo, es necesario llevar a los niños a la escuela —y a eso se condesciende. Mucho más decisiva es la experiencia referida al otro lado: de que precisamente una organización que funciona bien y que se encuentra plenamente desarrollada de acuerdo con los lineamientos de moda de la racionalización y la democratización produzca irracionalidades peculiares.[434] Dada la creciente complejidad de decidir con base en decisiones basadas en decisiones basadas a su vez en decisiones, la *autopoiesis* desarrolla estructuras que se acomodan a ello y una creciente

[434] Sobre esto, con base en las experiencias suecas, Nils Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, Chichester, 1985.

tendencia a decidir no-decidir. Para el tratamiento de sus propios defectos puede únicamente aplicar de nuevo aquellos mismos medios que los produjeron; es decir, decisiones.[435] Además, con estas condiciones se atrofia el acoplamiento estructural con la motivación de los individuos. Puesto que siempre hay que decidir de nuevo, hace falta motivación para sacar adelante las decisiones en contra de las resistencias internas y externas que se interponen. Para esta tarea toda organización guarda a la "política" —la cual, sin embargo, frecuentemente no logra imponerse.[436] Se comprende entonces por qué el pensamiento moderno utiliza una doble conceptuación para expresar dicha circunstancia: se habla de organizaciones cuando se quieren indicar las necesidades y los aspectos positivos del fenómeno; y de burocracia, cuando se quieren subrayar los aspectos negativos. Hace falta en realidad una expresión que indique la unidad de los sistemas sociales organizados y consecuentemente falta —para fines de una teoría de la sociedad— una apropiada teoría de la organización.

Al igual que las interacciones, tampoco las organizaciones necesitan concertarse con la unidad del sistema de la sociedad. Pueden surgir libremente sin el 'apremio del sistema' societal y existen innumerables organizaciones (llamadas, a menudo, de manera no certera, uniones o asociaciones "voluntarias') que no se relacionan con ninguno de los sistemas funcionales de la sociedad. Sin embargo, todas las organizaciones sacan ventaja de la complejidad del sistema de la sociedad —complejidad que es posible en su nivel existente hoy día, gracias a la diferenciación por funciones. En este sentido —forzando ligeramente las cosas— puede decirse que sólo bajo el régimen de la diferenciación funcional se consolida aquel tipo de sistemas autopoiéticos que nosotros designamos como sistema social organizado. Sólo ahora existe una canti-

[435] Véase como ejemplo impactante el "Balance de desburocratización" (*Bilanz der Entbürokratisierung*), en el segundo reporte sobre la simplificación del derecho y la administración dado a conocer por el Ministerio del Interior, Bonn, Junio de 1986. Para evitar regulaciones inútiles, todo proceso de reglamentación debe ser sometido a 10 preguntas de prueba con hasta 11 subpreguntas (en total 48) —cada una de las cuales introduce una complejidad insuficientemente determinada en el proceso de decisión. Para simplificar cada una de estas decisiones debe multiplicarse por 4^8 (o si se toman en cuenta las interdependencias por $(2^4)^8$. Aquí sólo puede ayudar nuevamente la praxis de la simplificación.

[436] Sobre la "micropolítica" y los correspondientes "juegos" hay entretanto mucha bibliografía. Véase por ejemplo Tom Burns, "Micropolitics: Mechanisms of Institutional Change", en *Administrative Science Quarterly* 6 (1961), pp. 257-281; Michel Crozier y Erhard Friedberg, *L'acteur et le Système*, París, 1977; Willi Küpper y Günther Ortmann (eds.), *Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen*, Opladen, 1988; Günther Ortmann, *Formen der Produktion: Organisation und Rekursivität*, Opladen, 1995.

dad suficiente de nichos para ello. Sólo ahora hay mucho que decidir. Sólo ahora vale la pena afrontar el entorno considerándolo tan complejo, que desde dentro ya no puede enfrentarse con hechos, señales o representaciones, sino sólo con decisiones.

No obstante, es innegable que si no la mayoría sí las más importantes y las más grandes organizaciones se forman dentro de los sistemas funcionales y, de esta manera, asumen el correspondiente primado funcional. En este sentido, pueden distinguirse organizaciones económicas, estatales y otras organizaciones políticas, sistemas escolares, organizaciones científicas, jurídicas y legislativas. Es claro que el modo en que se realizan las posibilidades organizativas varía de un sistema funcional a otro. No podemos entrar aquí en detalle. Debemos limitarnos a esclarecer cuáles son las relaciones que existen entre los sistemas funcionales y "sus" organizaciones —bajo la premisa de que en ambos casos se ubican sistemas autopoiéticos, y siendo indudable que las organizaciones se forman en los sistemas funcionales para la realización de las operaciones propias de la organización y para la ejecución del primado de la función del sistema funcional.

El principio del cual debe partirse es que *ningún sistema de funciones puede alcanzar su propia unidad como organización*. En otras palabras: en el ámbito de un sistema funcional ninguna organización puede atraer hacia sí misma todas las operaciones del sistema y ejecutarlas como operaciones propias. Siempre hay educación fuera de las escuelas y las universidades. Los tratamientos médicos tienen lugar no sólo en los hospitales. La enorme organización del sistema político denominada Estado produce precisamente el efecto de que existen actividades políticas referidas al Estado que no se desempeñan como decisiones estatales. Y, naturalmente, se recurre a las organizaciones del sistema de derecho (en particular a los tribunales), sólo cuando la comunicación legal/ilegal —que se presenta fuera de la organización— lo juzga recomendable.

También las organizaciones que operan dentro de los sistemas funcionales deben considerarse —sobre la base de su decidir— sistemas sociales operativamente clausurados y autónomos. Asumen el primado de la función (además del código binario) del sistema funcional respectivo —haciendo a menudo concesiones a otras funciones, por ejemplo, consideraciones económicas sobre el presupuesto. Sólo con estos dos requisitos las organizaciones relacionan sus operaciones propias con el respectivo sistema funcional y se vuelven identificables como tribunales, como banca, como escuelas. Su mundo propio —en cambio— lo organizan únicamente activando una distinción ulterior: programas/decisiones. Los programas son expectativas que no sólo tienen validez para una decisión. Fuerzan, al mismo tiempo, el comportamiento en la forma

de la decisión de aplicar o no el programa.[437] Todo comportamiento programado es comportamiento decisional; este principio es válido aún cuando el programa mismo es producto de un comportamiento decisional —programado a su vez. El conjunto de programa y decisión puede, entonces, estar recursivamente clausurado, es decir, puede estar organizado circularmente. En este sentido, todas las organizaciones son sistemas determinados estructuralmente —sin que para esto importen estructuras de su entorno interno del sistema funcional o del entorno interno del sistema de la sociedad.

Todo esto tiene validez (y con mayor razón) en caso de programas formulados de manera muy vaga o confusa, por ejemplo: ¡"Optimiza el resultado de la fábrica, haz que los intereses se equilibren"! Y tiene asimismo validez cuando sólo los fines y ninguna otra condición se desempeñan como programas. En este caso surgen problemas de interpretación y de "factorización" del programa[438] —todo lo cual puede y debe resolverse *en* la organización: si no, ¿dónde, pues?...

Distinto de como lo piensa la concepción dominante (orientada a la política), las organizaciones de los sistemas funcionales no sirven para ejecutar o "implementar" las decisiones que se toman en las centrales. Las decisiones ejecutables sólo pueden tomarse dentro de las organizaciones mismas y las centrales forman parte de la red de las organizaciones. Para reconocer la función de las organizaciones en el establecimiento de la sociedad funcionalmente diferenciada, debe recordarse que las organizaciones son los únicos sistemas sociales que pueden comunicarse con su entorno. Ni siquiera los sistemas funcionales son capaces de ello. Ni la ciencia ni la economía, aunque tampoco la política ni la familia, pueden como unidad entrar en comunicación hacia afuera. Para dotar a los sistemas funcionales con capacidad de comunicación externa (lo cual, como comunicación, naturalmente es siempre consumación de la *autopoiesis* de la sociedad) deben formarse organizaciones dentro de los sistemas funcionales; ya sea arrogándose roles de voceros —tal como sucede con las organizaciones de patronos o de trabajadores, las cuales supuestamente hablan "por la economía";[439] ya sea a través de grandes centros (intrincadamente complejos) de unidades de organización, de los gobiernos, de las

[437] Sobre la conexión entre expectativas y decisiones, detalladamente, Niklas Luhmann, "Soziologische Aspekte des Entscheidungsverhaltens", en *Die Betriebswirtschaft* 44 (1984), pp. 591-603.

[438] Un buen ejemplo: Herbert Simon, "Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration", en *Public Administration Review* 13 (1953), pp. 227-236.

[439] Quien realmente quiera saber qué significa "la economía" se encontrará bien aconsejado si lee los boletines de la bolsa; porque siempre que hay comunicación organizada se puede también engañar y mentir.

corporaciones internacionales, de la cúpula militar. La investigación reciente ha logrado captar mucho de eso aunque bajo perspectivas —no muy reflexionadas teóricamente— de "neo-corporativismo". Aun la complicada teoría de la conducción social, en la cual se ocupa Helmut Willke, presupone capacidad de comunicación de los sistemas parciales de la sociedad —por ejemplo, capacidad de autoobligarse mediante comunicación en las relaciones intersistémicas.[440] La creciente importancia de las organizaciones en los sistemas funcionales va acorde (y hasta se desencadena) con la imposibilidad de organizar los sistemas funcionales mismos. Con eso se ve también qué tanto las organizaciones se forman con miras a la demanda (que siempre surge de nuevo) de sincronización —reaccionando precisamente así a toda la artificialidad de la diferenciación por funciones de la sociedad.

Los sistemas funcionales consideran a la inclusión —es decir, el acceso para todos— como el caso normal. Para las organizaciones vale lo opuesto: ellas excluyen a todos excepto a los miembros elegidos de manera altamente selectiva. Esta diferencia en cuanto diferencia es decisiva para la función; porque únicamente con ayuda de organizaciones formadas internamente pueden los sistemas funcionales regular su propia apertura a todos y tratar a las personas en forma distinta aún cuando todos tienen el mismo acceso. La diferencia de estos modos de formación-de-sistemas hace entonces posible practicar dos cosas simultáneamente: inclusión y exclusión; y hace posible también mantener la diferencia aun con una alta complejidad del sistema para así resolver la contradicción inclusión/exclusión precisamente con ayuda de la complejidad. El principio de igualdad se interpreta por los juristas no como prohibición de la desigualdad sino como prohibición de la arbitrariedad —lo cual hace referencia a la organización como instrumento de especificación regulativa. O formulado de otra manera: el teorema de la igualdad no es programa condicional sino principio limitativo.[441] Puede presuponerse como presupuesto cuando se trata de la práctica consistente del distinguir.

Esta diferencia en el tratamiento del problema inclusión/exclusión empieza a provocar sus efectos. Por un lado, el acceso al trabajo organizado (y ya no la "explotación" en el trabajo organizado) se vuelve un problema. Por otro,

[440] Véase ahora Helmut Willke, *op. cit.* (1989), especialmente pp. 44ss., 103ss., 111ss.; así como *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft,* Frankfurt, 1992; y *op. cit.* (1995). Por otro lado, una nítida distinción entre subsistemas societales primarios y (sus) organizaciones hace poner atención en el problema de que las organizaciones solamente pueden obligarse a sí mismas mediante la comunicación —si es que lo hacen— y no a "la política", a la "economía", a la "ciencia", etcétera.

[441] Véase para eso Adalbert Podlech, *Gehalt und Funktionen des allgemeinen verfassungsrechtlichen Gleichheitssatzes*, Berlín, 1971, p. 50.

en muchos sistemas funcionales, pero sobre todo en el sistema político, se forman resentimientos en contra de aquello que se le exige al particular como resultado de los procesos organizados de decisión. Si actualmente se habla con frecuencia de *civil society, citizenship*, sociedad de ciudadanos,[442] con ello no se continúa la tradición aristotélica ni se contrapone el compromiso político a los intereses económicos, sino el impulso está dirigido en gran medida contra la organización. Se trata de la participación en la vida pública sin pertenencia a organizaciones. El problema aquí tampoco lo constituye ya más la forma particular de dominio de la "burocracia", sino más bien los resultados poco satisfactorios de la "absorción organizada de incertidumbre" —lo cual en gran medida restringe lo que es posible dentro de los sistemas funcionales.

Otro punto de vista tal vez más importante es que las organizaciones sirven para *interrumpir-la-interdependencia* en los sistemas funcionales. La teoría del "Estado y Sociedad" disimula la necesidad de tal interrupción-de-las-interdependencias ya que en cierta forma sólo concede un solo caso de no-congruencia, aunque luego respecto al Estado otorga importancia a una política unitaria, y respecto a la economía concede valor al equilibrio. La realidad, sin embargo, desde hace tiempo funciona de otra manera —y probablemente por buenas razones. Los programas políticos se establecen por los partidos políticos (por organizaciones, pues) con el imperativo sistémico de distinguirse —lo cual de acuerdo con la lógica objetual de los problemas no siempre resulta fácil; y la decisión de actualizar la política es cosa de otra organización: el Estado, que entre otras cosas organiza también las elecciones políticas. Sin esta diferenciación en el plano organizativo y sin el constante observar observaciones que con ello se hace posible no habría democracia. Algo similar es válido para el sistema de la economía. Aquí también la idea de un equilibrio total de la competencia —si bien posibilita las formulaciones matemáticas en la teoría de reflexión del sistema— eso sin embargo no corresponde a la realidad como también se sabe desde hace mucho.[443] Más

[442] Véase tan sólo John Keane (ed.), *Democracy and Civil Society*, Londres, 1988; así como *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Londres, 1988; Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., 1992.

[443] En la teoría económica la creciente comprension de la importancia de las organizaciones estuvo estrechamente relacionada con la crítica de la premisa teórica del mercado con competencia perfecta. *Vid.* tan sólo Herbert A. Simon, *Models of Man – Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Nueva York, 1957. Otro desarrollo rebasó la versión específicamente económica del análisis de *input/output*. Véase de la pluma del inventor: Wassily W. Leontief, "Die Methode der Input-Output-Analyse", en *Allgemeines statistisches Archiv* 36 (1952), pp. 153-166.

bien aun en la economía se organizan interrupciones económicas propias de las interdependencias, que evitan que cada precio dependa de todos los demás; precisamente así se vuelve posible lograr la racionalidad económica —si bien no en el contexto del sistema total, sí en el nivel de los balances específicos de las empresas. Y también aquí esta forma de interrupción de la interdependencia posibilita y obliga a que se reemplace la inalcanzable racionalidad unitaria por un constante observar de observadores. Las organizaciones aunque no se dejan observar en lo tocante a sus procesos de decisión sí pueden observarse a través de sus precios.

En lugar de una concepción jerárquica de la relación entre sistema-funcional y organizaciones aparece entonces una especie de concepto de red.[444] Las organizaciones desarrollan una dinámica propia que es asumida en el sistema funcional mediante procedimientos de observación de segundo orden; todo esto bajo la condición de estarse reactualizando permanentemente, por ejemplo, en la forma del mercado, de la opinión pública, de publicaciones científicas o de textos jurídicos que constantemente aparecen. Los controles estadísticos siguen siendo posibles, mientras existan organizaciones especiales para evaluar los datos. Aunque en el sistema de la economía, por ejemplo, se percibe claramente: las decisiones que verdaderamente determinan al sistema se encuentran en la población-de-las-empresas, y las instancias de supervisión —como serían las bolsas o la banca central— con sus recursividades propias provocan efectos en el acontecer únicamente como organizaciones. Ninguna organización representa al sistema dentro del sistema, y cada una es responsable únicamente de sí misma. Los retro-acoplamientos que allí se dan no pueden comprenderse como modelos de equilibrio. Tienden a las agregaciones de efectos repentinos, que a su vez influyen a las organizaciones desde fuera y pueden llegar a transferir los trastornos que de ahí surgen a otros sistemas funcionales.

No es fácil ciertamente acostumbrarse a una perspectiva teórica tan nueva como la que acabamos de delinear. Si vale la pena, es algo que se decide por los resultados. En todo caso, una teoría orientada de modo tan decidido a la clausura operativa y a la *autopoiesis* explica —por una parte— cómo únicamente en la sociedad es posible el surgimiento de las organizaciones y —por otra— cómo de manera autónoma contribuyen a la diferenciación social. Y esto en un doble sentido: el sistema de la sociedad y sus sistemas funcionales

[444] Muy estimulante para eso: Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlín, 1992, especialmente pp. 176ss.

se diferencian frente a la *autopoiesis* de las organizaciones, y con ayuda de esta *autopoiesis* los sistemas funcionales se diferencian entre sí y frente a sus entornos respectivos. Y sí, de esta manera es posible explicar una notable discrepancia estructural: por una parte, la sociedad moderna depende de la organización mucho más que cualquier otra sociedad que la ha precedido —o todavía mejor, la sociedad moderna es la primera sociedad que —en absoluto— ha producido un concepto específico de organización;[445] pero —por otra parte— esta sociedad menos que cualquier otra que haya existido anteriormente puede entenderse —ni en la consideración de su unidad ni mucho menos en la consideración de sus sistemas parciales— como organización.

XV. Movimientos de protesta

La tipología de sistemas desarrollada hasta ahora (sociedad, interacción, organización) no es suficiente para comprender otro fenómeno añadido. Debemos, pues —sin miramientos por la estética de la teoría— agregar otro apartado, que tratará sobre los movimientos sociales. Para eso no basta retomar el concepto —desarrollado por la Escuela de Chicago— de *collective Behaviour*. Este concepto estuvo dirigido en contra de los planteamientos individualistas y se basaba, en consecuencia, en la distinción individuo/colectivo. Pero ahí no está el problema. Esos movimientos tratan de movilizar —por el solo hecho de estar siempre abiertos a nuevos adherentes— a la sociedad contra la sociedad. ¿Cómo es esto posible?

En el mundo antiguo el intento de trazar un límite para observar —desde el otro lado— a Dios y a su Creación se considera la caída del ángel Satanás. El observador —dado que observa lo observado y además *lo otro*— debe considerarse mejor y con ello perder a Dios.[446] En el mundo moderno esto es asunto de los movimientos de protesta; con la diferencia de que éstos no caen sino que se elevan. No pierden la esencia de Dios (y a eso se suman aun los teólogos) y por eso tampoco la marca del pecado, la lejanía de Dios es con-

[445] Sobre el desarrollo del concepto que en las primeras décadas del siglo XIX era todavía muy incierto, cf. Niklas Luhmann, "Organisation", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Basel-Stuttgart, 1984, col. 1326-1328.

[446] Así Marquese Malvezzi a propósito de una discusión sobre la razón de Estado. Véase Virgilio Malvezzi, "Ritratto del Privato politico", en *Opere del Marchese Malvezzi*, Mediolanum, 1635, paginada aparte, aquí p. 123. Para una secularización de esta figura teórica *vid.* la Introducción de Hegel a "la ley del corazón y a la insensatez de la oscuridad propia" en la *Phänomenologie des Geistes*, citado según la edición de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp. 266ss.

cluyente. Los simpatizantes los secundan y aumentan la velocidad de producción de las buenas razones.[447] Se copia la técnica de observación del demonio, que consiste en extraer un límite *en* una unidad *contra* esa unidad —y de inmediato se sigue el efecto de sentirse irreflexivamente mejor que el resto. De manera correspondiente, se trabaja con atribuciones de culpa. El destino de la sociedad no se encuentra en el designio inescrutable de Dios. El destino de la sociedad son los otros.

Que los movimientos de protesta no caen, sino que se elevan puede tener que ver con la reorientación de la sociedad hacia la diferenciación funcional. Lo cual nos lleva a otra paradoja. Ateniéndonos a Parsons podemos partir del contexto entre mayor diferenciación y mayor generalización de las bases simbólicas —particularmente de aquellos "valores" con los cuales la sociedad trata de formular su unidad.[448] Pero, ¿qué sucede cuando los valores generalizados ya no pueden ubicarse en la sociedad diferenciada? ¿Qué sucede si aún estando formulados y siendo reconocidos su realización deja que desear? Al parecer los movimientos sociales buscan respuesta a este problema —respuesta que adquiere la forma de otra paradoja: se expresa como protesta de la sociedad (no sólo de actores particulares o de intereses específicos) contra la sociedad. Dirigidos por esta sospecha nos preguntamos —al final del capítulo sobre la diferenciación— acerca de las bases estructurales de este fenómeno obviamente novedoso.

Es irrefutable que los movimientos de protesta de nuestros días no pueden compararse ni con los movimientos religiosos de reforma ni con los disturbios y rebeliones económicos del viejo mundo.[449] Se percibe, también, claramente una diversión temática sobre todo en la segunda mitad de nuestro siglo. Los así llamados "movimientos sociales" no encajan ya en los modelos de protesta del socialismo. No se refieren únicamente a las consecuencias de la industrialización y ya no tienen como objetivo único una mejor distribución del bienestar. Sus motivos y temas se han vuelto mucho más heterogéneos. Habría que pensar en el movimiento prohibicionista de los años veinte en los Estados Unidos o en el movimiento feminista de nuestros días y, ante todo, la temática ecológica que se ha situado en primer plano. Tanto más difícil es comprender estos nuevos movimientos a partir de los fines que

[447] Así Klaus Eder, "Die Institutionalisierung sozialer Bewegungen: Zur Beschleunigung von Wandlungsprozessen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften", en Hans-Peter Müller y Michael Schmid (eds.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, 1995, pp. 267-290 (284).

[448] Véase Talcott Parsons, *op. cit.* (1971), especialmente pp. 26ss.

[449] La literatura sobre "moral economy" como premisa de las rebeliones de campesinos recalca esta diferencia —*vid.* lo indicado arriba en la nota 191.

persiguen.[450] Esto es particularmente cierto cuando se toma en cuenta a la tercera generación, al movimiento social más nuevo de los nuevos: al de los enemigos de los extranjeros, que ahora niega toda coalición con los movimientos de protesta que entretanto han devenido clásicos y logra que se le escuche en público con actos de violencia espontáneos —es decir, por caminos de criminalidad. Cuando se pregunta por los motivos señalan a sus enemigos —los extranjeros—, y las protestas sirven tan sólo para la “autorrealización” en el modo de comportamiento de las clases bajas.[451]

Gran parte del público caracteriza este fenómeno sobre el trasfondo de la distinción entre motivos racionales e irracionales —emocionales. Consideramos improductiva una controversia así.[452] Reproduce tan sólo el juicio dominante sobre la inclusión y la exclusión —y tal vez sobre la autoexclusión. Reformula únicamente las perspectivas de participantes y simpatizantes por un lado y sus adversarios por el otro. En lugar de ello, partimos de la observación de que los movimientos de protesta no pueden comprenderse adecuadamente ni como sistemas-de-organización ni como sistemas-de-interacción.

No son organizaciones puesto que no organizan decisiones, sino motivos, *commitments*, vínculos. Tratan de traer al interior del sistema, lo que una organización debe presuponer y la mayoría de las veces pagar: la motivación de la membrecía. Así como las organizaciones guardan a la “política” para resolver los problemas restantes, así los movimientos de protesta lo hacen con la “organización”. El movimiento —sin organizar su “representación”— sólo podría proceder, existir, pero no podría comunicarse con el exterior. Cuando se dan organizaciones enérgicamente dirigidas (Green Peace, por ejemplo) éstas presuponen la disponibilidad-de-protesta (latente pero efectiva), que puede reaccionar al llamamiento al boicot —mientras no sea incómodo. El movimiento no consigue la incorporación de sus integrantes como acatamiento general bajo condiciones de membrecía y tampoco como su rees-

[450] La presentación sociológica de estos movimientos queda atada a este nivel de metas y por eso es completamente descriptiva. Lo que se ofrece como un logro teórico está restringido a la presentación de una continuidad histórica en metas muy heterogéneas. Véase típicamente Lothar Rolke, *Protestbewegungen in der Bundesrepublik*, Opladen, 1987.

[451] Por eso es posible preguntarse, tal como se discute desde hace tiempo, si en realidad se trata de un movimiento social o tan sólo de erupciones del milieu de la autorrealización. Los representantes de los viejos-nuevos movimientos sociales tienden a negar a los nuevos la admisión en este concepto. Pero en eso la arrogancia intelectual y las propias preferencias político-morales juegan un papel demasiado obvio.

[452] Como crítica y solución de esta controversia en términos del constructivismo social véase también Mary Douglas y Aaron Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, 1982.

pecificación mediante decisiones. Distinto a las organizaciones tienen una infinita necesidad de personal. Si se quisiera entender los movimientos de protesta como organizaciones (o como organizaciones-en-proceso-de-formación) sólo se encontrarían características deficitarias: heterárquicos, no-jerárquicos, policéntricos, en forma de red y, en particular, faltos de control sobre su propio proceso de cambio.

Sin embargo, los movimientos de protesta tampoco son sistemas de interacción. Ciertamente aquí —como en cualquier otra parte— la interacción es indispensable. Sirve principalmente para mostrar la unidad y magnitud del movimiento —de allí les viene el interés por las manifestaciones ("Demonstrationen") y es una favorable casualidad lingüística aquella de *demon*-stration y *demo*-cracia. La interacción da testimonio del compromiso: "¡Acérquense!" es la palabra de mando. Aunque el sentido del estar juntos (como por otra parte en las organizaciones también) se encuentra fuera del estar juntos.[453] Se encuentra —para quienes participan— en los problemas altamente individuales de "búsqueda de sentido" y de "autorrealización" que mediante el enfoque social apenas de manera siempre precaria se dejan fusionar y explotar.

El movimiento socialista del siglo XIX supone una situación y —por ello también— una respuesta motivacional bastante homogénea remitiendo a la condición de clase y a la organización fabril. O por lo menos, ése es el mundo que construye. Por eso es capaz de organizarse y hasta de formular una teoría. Eso es distinto en los "nuevos" movimientos sociales. Tienen que tratar con individuos más fuertemente individualizados y —como se ha dicho— con individuos que experimentan las exigencias de sus condiciones de vida como paradójicas,[454] y que por eso necesitan de externalizaciones, de 'dotaciones de sentido', de distinciones de despliegue de las paradojas. Presentan la exigencia (que cada cual puede interpretar a su manera) de que las perspectivas de su modo de vida —autodeterminado— no se vean impedidas —o por los menos bajo razones aceptables. Argumentan como "afectados" en favor de los "afectados". Sobre todo jóvenes y académicos parecen ser —en este modo autorreferido— sensibles a las paradojas. Aunque esto significa también que

[453] Kai-Uwe Hellmann ve aquí una "función latente" de los nuevos movimientos sociales a diferencia de la "función manifiesta" de sus fines, pero ¿podría suponerse, como es frecuente en los sociólogos, que la función latente sea la verdadera función? (cf. Systemtheorie und soziale Bewegungen: Eine systematisch-kritische Analyse, tesis doctoral, Berlín (Freie Universität), 1995).

[454] Así Helmuth Berking, "Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozess?", en Hans Peter Dreitzel y Horst Stenger (eds.), *Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mi katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt, 1990, pp. 47-61 (57).

los nuevos movimientos sociales que reaccionan a ello encuentran los motivos de participación en un público notoriamente inestable. Su potencial de reclutamiento se basa en la gran extenuación de la importancia de las pertenencias —y tal vez también al trabajo de filigrana del Estado de derecho que influye profundamente en la vida privada y que vuelve inoperante el depender de los otros.[455] Dependen más fuertemente de condiciones estructurales con respecto a su diferenciación —por ejemplo, de una confianza residual en la conducción del Estado (el cual, de quererlo, podría ayudar), y de la normalidad social de la diferencia tajante de opiniones entre generaciones —precisamente en las familias.[456]

Por eso, tanto más abstracto debe ser el punto de vista adecuado para catalizar a este tipo de movimientos —enfocarlos, proveerlos de identidad e invisibilizar sus funciones, que también son psíquicas.

La unidad del sistema de un movimiento-de-protesta resulta de su forma, es decir, de la protesta.[457] Con la forma de la protesta se pone de manifiesto que los participantes buscan la influencia política pero *no por las vías normales*. Este no utilizar los cauces normales de influencia pretende a su vez decir que se trata de un asunto general urgente y profundo que no puede procesarse de manera ordinaria. Aunque la comunicación de protesta acontece *en* la sociedad (de otro modo no sería comunicación) lo hace sin embargo *como si ocurriera afuera*. La protesta se considera a sí misma la (buena) sociedad[458] —lo cual no empuja a que ella proteste contra sí misma. Con sentido de responsabilidad se expresa *por* la sociedad pero en *su contra*. Eso seguramente no es válido para todos los objetivos concretos de estos movimientos, pero por la forma de la protesta y por la disposición de emplear medidas más fuertes en caso de no ser escuchados, estos movimientos se distinguen de los meros esfuerzos por las reformas. Su energía y capacidad de cambiar de temas —mientras puedan comunicarse como protesta— pueden explicarse tomando en cuenta que aquí ha adquirido forma una oscilación de dentro/fuera.

[455] Estas hipótesis deben naturalmente modificarse por regiones. No son válidas, por ejemplo, en el sur de Italia, donde esas formas de pertenencia y dependencia se han mantenido casi necesarias para sobrevivir y la movilidad individual queda restringida por presiones internalizadas, casi mafiosas.

[456] Elaborar estas variables, por ejemplo comparando Alemania e Italia, podría explicar que los movimientos de protesta encuentran en las diferentes regiones una tierra con fertilidad muy diversa.

[457] Véase Klaus P. Japp, “Die Form des Protestes in den neuen sozialen Bewegungen”, en Dirk Baecker (ed.), *Probleme der Form*, Frankfurt, 1993, pp. 230-251.

[458] O con Klaus Eder —*op. cit.* (1976), p. 286— se considera el centro de la sociedad, más allá de los sistemas funcionales.

Además, de esta manera se expresa una forma específica de diferenciación societal, es decir, la diferenciación de centro y periferia. La periferia protesta aunque no contra sí misma. El centro debe escucharla y tomar en cuenta la protesta. Pero, puesto que en la sociedad moderna ya no existe un centro de la sociedad total, los movimientos de protesta se encuentran únicamente en aquellos sistemas funcionales que forman centros; sobre todo en el sistema político y, en menor medida, en religiones del sistema de la religión organizadas de manera centralista. De no existir esta diferencia de centro/periferia la protesta, en cuanto forma, perdería su sentido porque entonces no habría un límite social (sino tan solo uno objetual o temporal) entre deseo y cumplimiento.

Con la forma de la protesta se toma una decisión tajante contra los procedimientos *cognitivos* en favor de los *reactivos*.[459] Se utilizan "scripts" reconocidos capaces de resonancia (por ejemplo: preservación de la paz) y se encañonan contra determinadas soluciones de los problemas (aquí: contra el armamento) —lo cual ya no se presta sin más al consenso. Se contentan con una representación bastante esquemática del problema, muchas veces en combinación con grandes títulos como el del "escándalo", y la propia iniciativa se presenta como reacción a un estado de cosas insoportable. Además se exige de los destinatarios reacción y no más esfuerzo por conocer. Puesto que esfuerzos por más información y por un planteamiento asegurado del futuro malgastan las energías y las desplazan hacia un futuro sin fin, el procedimiento reactivo promete efectos que se alcanzan rápidamente. Aunque ésta no es una especialidad exclusiva de los movimientos de protesta y así lo prueba una mirada a los planteamientos de la economía —desde la política monetaria de las bancas centrales hasta los planes de producción y de organización de las empresas. Aquí también la presión del tiempo parece exigir el paso que va de estrategias más bien cognitivas a estrategias más bien reactivas.

En la forma de la protesta se comunica también que hay interesados y afectados de quienes se puede esperar respaldo. Entonces (como se ha dicho muchas veces) los movimientos de protesta sirven además para movilizar recursos y para fijar nuevos vínculos. Sólo cuando tales movilizaciones se dirigen hacia metas,[460] puede hablarse de un sistema autopoiético que se reproduce

[459] Véase para esta distinción Jacques Ferber, "La kénétique: Des systèmes multiagents à une science de l'interaction", en *Revue internationale de systémique* 8 (1994), pp. 13-27 (21ss.).

[460] Otthein Rammstedt en otro contexto histórico ha hablado de una "teleologización de la crisis" (cf. *Sekte und soziale Bewegung: Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35)*, Colonia, 1966, pp. 48ss.).

a sí mismo.[461] Por eso también se llega a acciones de protesta de gran escala (como es el caso de Green Peace) que no llevan a la formación de movimientos sociales, pero sí a la reproducción de un clima de protesta.

La forma "protesta" logra para los movimientos de protesta, lo que los sistemas funcionales logran mediante su código. También esta forma tiene dos lados: los que protestan —por un lado— y aquello contra lo que se protesta (incluyendo contra quienes se protesta) —por el otro. Y en eso consiste el problema insuperable de esta forma: el movimiento de protesta es sólo su propia mitad y en el otro lado se encuentran aquellos quienes hacen lo que desean hacer sin estar aparentemente conmovidos —o a lo mucho un poco irritados. La protesta niega, incluso estructuralmente, la responsabilidad por el todo. Debe presuponer que los otros ejecutarán lo que se exige. Pero, ¿cómo saben los otros que se encuentran en el otro lado de la forma protesta? ¿Cómo hacer que acepten esta definición de las circunstancias en lugar de seguir sus propias construcciones? Obviamente sólo a través de medidas drásticas, mediante comunicaciones alarmantes o también por el empleo masificado de cuerpos que se muestran a sí mismos como protesta,[462] pero sobre todo mediante una alianza secreta de los movimientos de protesta con los medios de masas. Les hace falta, en otra palabras, la reflexión en-sí, típica de los códigos de los sistemas funcionales; y eso probablemente tiene que ver con la demanda de motivación insaciable de los movimientos de protesta, la cual no soportaría —ni de uno ni del otro lado de su distinción directriz, protesta— una *re-entry* de la diferencia en lo diferenciado.

Además falta la toma de consideración de las autodescripciones de aquellos contra quienes se protesta. No se trata de entender. Las opiniones del otro lado se toman en cuenta a lo mucho como momentos tácticos del propio proceder. Y por eso la tentación de dar la vuelta moralmente con caballos ajenos es fuerte.[463] No se puede, pues, esperar de los movimientos de protesta una reflexión de segundo orden, una reflexión de la reflexión de los sistemas funcionales. *En lugar de ello* se atienen a la forma de protesta.

[461] Eso lo subraya sobre todo Heinrich W. Ahlemeyer, *Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem: Einheit, Umweltverhältnis und Funktion eines sozialen Phänomens*, Opladen, 1995.

[462] Respecto a esta "ornamentación del movimiento", véase Hans-Georg Soeffner, "Rituale des Antiritualismus: Materialien für Ausseralltägliches", en Hans Ulrich Gumbrecht y K. Ludwig Pfeiffer (eds.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt, 1988, pp. 519-546 (cita en p. 527).

[463] Como el Yo de Fichte en su No-Yo, según Jean Paul, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, citado según *Obras,* tomo III, Munich, 1961, pp. 1011-1056 (1043).

Con ello la forma protesta se distingue de la forma de la oposición política en una democracia ordenada constitucionalmente. La oposición de antemano es parte del sistema político. Lo cual se manifiesta por el hecho de que debe estar dispuesta a tomar las riendas del gobierno —o a cooperar con él. Eso tiene un efecto disciplinante. Se puede exagerar retóricamente la crítica al gobierno con fines tácticos electorales, pero en última instancia se debe estar preparado para defender y ejecutar sus opiniones si se llega al gobierno. Quienes protestan reclaman principios éticos, y al tratarse de ética se vuelve cuestión secundaria si se es mayoría o minoría. La protesta no necesita tomar en consideración estos aspectos. Actúa como si tuviera que defender a la sociedad de su sistema político. En este sentido, no es falso pensar que la razón por la cual surgen los movimientos de protesta de estilo nuevo reside en la diferenciación y en la relativa falta de resonancia del sistema político. La Constitución sirve para delimitar al sistema político sobre sí mismo;[464] los movimientos de protesta encuentran en ella una provocación para provocar.

La protesta no es fin en sí mismo ni siquiera para los movimientos de protesta. Ellos necesitan un tema por el cual abogar. Que esto tenga que ser en la forma de protesta se atribuye a la resistencia de la sociedad. Aquello que los hace movimientos de protesta cuenta como circunstancia externa —cosa que les permite operar con cierta inocencia por "el bien de la causa". De cualquier manera, el gesto de la crítica a la sociedad y la forma de la protesta les sirve para reconocer a correligionarios detrás de otros temas y formar las simpatías respectivas: "Los nuevos movimientos sociales en cuanto movimientos son capaces de actuar y unificarse únicamente en un ambiente inespecífico y con referencia a temas relevantes para la sociedad total".[465] Lo que representa la característica de la forma de la protesta puede (para el movimiento particular) quedar encubierto por el tema, es decir, puede permanecer latente y desplazarse hacia sus relaciones exteriores.

Los temas que motivan la aparición de los movimientos de protesta son heterogéneos y se mantienen así aun cuando se reúnen en grandes grupos como: entorno ecológico, guerra, situación de las mujeres, particularidades regionales, tercer mundo, extranjerización. Los 'temas' son a la forma protesta lo que los programas a un código. Aclaran por qué uno se encuentra como quien protesta en un lado de la forma. Sirven para la autoubicación en la forma. Por eso debe tratarse de temas discrepantes —temas en los cuales se

[464] Véase para eso Niklas Luhmann, "Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems", en *Der Staat* 12 (1973), pp. 1-22, 165-182.

[465] Así Wilfried von Bredow y Rudolf H. Brocke, *Krise und Protest: Ursprünge und Elemente der Friedensbewegung in Westeuropa*, Opladen, 1987, p. 61.

pueda explicar, de modo suficientemente drástico, aquello que debería ser diferente y por qué. Además, se debe tratar de conocimientos individualmente apropiables, con lo cual se excluye la profundidad analítica. No se puede esperar de los movimientos de protesta que comprendan por qué algo es tal como es, ni tampoco que puedan darse cuenta de cuáles serán las consecuencias si la sociedad cede a la protesta.

Para crear temas hay formas específicas que se prestan y dos de ellas —por ser muy generales— han logrado particular prominencia. Una es la sonda de la igualdad interna que, al introducirse en la sociedad, hace patentes las desigualdades. La otra es la sonda del equilibrio externo que, al introducirse, comprueba que toda la sociedad está en desequilibrio ecológico. Las dos son formas utópicas, ya que desigualdad y desequilibrio son precisamente lo que caracteriza a un sistema. Ambas formas garantizan, entonces, una reserva en principio inagotable para descubrir temas —así como en la ciencia siempre hay teorías y métodos, en la economía balances y presupuestos (*Budgets*), y en la política "policies" conservadoras y progresistas. El problema y el talento innovador de los movimientos de protesta están en la especificación de su tema, esto es, en la especificación de aquello contra lo cual se protesta. Aunque toda tematización debe perfilarse ante el trasfondo de la sociedad a la cual —en la protesta— se le exige lo opuesto de sus características estructurales: igualdad en el interior y equilibrio en las relaciones exteriores. En ese sentido —en última instancia—, la protesta describe siempre a la sociedad como quien evidentemente produce, oculta, aprueba y necesita aquello contra lo cual se protesta.

Los sistemas funcionales en gran medida asimilan y absorben los temas de la protesta. Esto es válido para la economía capitalista, para los medios de masas, y también para el sistema político orientado a la opinión pública. Y eso —en parte— ha repercutido en los movimientos de protesta como pérdida de temas atractivos y —en parte también— como endurecimiento del núcleo interior, el cual entonces debe insistir tanto más en lo que no se puede realizar y con ello perder adeptos. Los movimientos de protesta viven de la tensión (y por ella también perecen) entre tema y protesta. Éxito y falta de éxito son igual de fatales.[466] La transformación exitosa del tema acontece fuera del movimiento y, en el mejor de los casos, se le atribuye como "mérito histórico". La falta de éxito desanima a los participantes. Tal vez este dilema sea la razón por la cual los nuevos movimientos buscan con-

[466] Véase para eso Jens Siegert, "Form und Erfolg – Thesen zum Verhältnis von Organisationsform, institutionellen Politikarenen und der Motivation von Bewegungsaktivisten", en *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen* 2/3-4 (1989), pp. 63-66.

tactos entre sí, simpatizan el uno con el otro —siempre y cuando exista como condición mínima una idea alternativa, una protesta y el no-identificarse con los 'círculos dominantes'. De esta manera lo que sobre todo se logra es que se forma una cultura de la protesta con la posibilidad de aprovechar siempre temas nuevos.

Ya lo habíamos señalado: la forma de protesta no es la forma del pecado, y vale la pena preguntarse por qué no. Obviamente la retórica de la advertencia, de la admonición y de la exigencia ha cambiado de lado. Ya no se dirige contra el pecador en interés del orden, sino ahora favorece a la protesta. Los criterios de control institucionales se suprimen o ya sólo tienen relevancia para las organizaciones. Los mismos pobres predican el Evangelio.[467] Correspondientemente, también el peligro se sitúa del otro lado y con ello todo lo que se debe hacer para reconquistar el control de la simbología de la amenaza y de la defensa.[468] El orden del pecado aprovechaba la posibilidad de representar de manera vinculante a la sociedad en la sociedad. El orden de la protesta aprovecha el hecho de que eso ya no es posible. Pero mientras en el viejo orden todos son pecadores (aunque unos menos que otros), los movimientos de protesta tienen que reclutar a sus seguidores e impresionar a los adversarios. Comparado con los pecadores, por una parte la tienen más fácil, pero por otra más difícil también; la razón de esta diferencia reside en el cambio de forma de la diferenciación societal.

Esto también nos da la clave para comprender la distinción entre tema-en-primer-plano y trasfondo societal. Los movimientos de protesta observan a la sociedad moderna de acuerdo con sus consecuencias. El movimiento socialista —referido a las consecuencias de la industrialización— fue tan sólo un primer caso. Mientras fue caso único pudo permitirse una teoría de la sociedad correspondiente a su protesta y hasta explicarla. Por eso aún hoy día hay interés por Karl Marx. Luego de haberse descubierto otras múltiples consecuencias de las estructuras de la sociedad moderna, esa simplificación ya no puede sostenerse —ni como monopolio de las protestas ni como

[467] Esta formulación se encuentra en Jean Paul, *Siebenkäs,* cap. 3, citado según Jean Paul, *Werke*, tomo II, Munich, 1959, p. 95, aunque aquí todavía referente a las presentaciones de los mendigos con motivo de una situación específica, una kermés.

[468] Para dilucidar este cambio de lado del peligro léase de nuevo Mary Douglas, *op. cit.* (1966). Véase además de la misma autora: "Risk as a Forensic Resource", en *Daedalus 119/4* (1990), pp. 1-16 (4ss.). En este sentido, como estudio de casos de movimientos sociales a propósito de los riesgos en el lugar de trabajo, véase Janet B. Bronstein, "The Political Symbolism of Occupational Health and Risks", en Branden B. Johnson y Vincent T. Covello (eds.), *The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception*, Dordrecht, 1987, pp. 199-226.

teoría. La sociedad se convierte en el tema de trasfondo de los temas, se convierte en el médium donde se dan siempre nuevas ocasiones de protesta. Una teoría de la sociedad adecuada a ese fin debe describir a la sociedad como sistema funcionalmente diferenciado con innumerables razones para protestar —aunque algunas en particular pierden su atractivo. La sociedad es peor (y naturalmente también mejor) de lo que un movimiento de protesta jamás pueda imaginarse. La protesta vive de la *selección* de un tema. Si quisiera reflexionar la selectividad de su tema y con ello reflexionarse a sí misma como el selector, tendría que reconocer la paradoja de la protesta en la unidad *vs*. la unidad y con ello dudar de su propia condición de posibilidad.[469]

Eso se aclara si se comprende a los movimientos de protesta como sistemas autopoiéticos de índole propia,[470] y a la protesta como su momento catalizador. El tema que la protesta engancha es su invención, su construcción. Precisamente el hecho de que la sociedad hasta ahora no ha prestado atención al tema (o no le ha prestado la atención adecuada) es condición para que el movimiento emprenda su marcha. La sociedad se muestra sorprendida y para ella es algo hasta incomprensible. En sus organizaciones el tema se desconoce. Únicamente la *autopoiesis* del movimiento social construye el tema, encuentra la prehistoria correspondiente, para no tener que aparecer como inventor del tema, y crea con ello una controversia, que para el otro lado —en los asuntos rutinarios de su vida cotidiana— ni siquiera por lo pronto constituye controversia. Bastan comienzos insignificantes que sólo en retrospectiva se designan como comienzos, y la controversia es (y seguirá siendo) controversia del movimiento de protesta.

[469] También el diablo tuvo este problema, si nos remitimos a los más altos logros de la reflexión teológica (sobre todo en el Islam). Pero él pudo encontrar una posición única para sí mismo dentro del cosmos pecaminoso de la Tradición. Únicamente él había cometido el pecado del cual no es posible arrepentirse: observar a Dios. Véase para eso Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983. El espíritu absoluto de la metafísica de Hegel finalmente resuelve este problema de manera elegante y convincente con respecto a su estructura teórica. Él *se* distingue *en sí* (no: contra sí). Sólo que para eso no se ha podido encontrar una realización social, de modo que el espíritu a fin de cuentas no es otra cosa que la forma de hacernos sensibles a ese tema. Simboliza un adentro sin un afuera, una sociedad sin entorno.

[470] También Ahlemeyer describe a los movimientos sociales como sistemas autopoiéticos de tipo propio, pero no referidos a la comunicación de protestas sino a la movilización como operación autopoiética elemental —la cual se reproduce a partir de sus propios resultados. Cf. Heinrich W. Ahlemeyer, *op. cit*. (1995); así como "Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens", en *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), pp. 175-191.

No puede protestarse contra la complejidad. Por eso, para poder protestar tienen que aplanarse las incidencias. Para eso sirven los esquemas y sobre todo los “scripts”,[471] que pueden imponerse en la opinión pública con ayuda de los medios de masas. Las atribuciones causales de corto alcance —que ponen la mirada en determinados efectos— son sobre todo las que tienen una función de alarma y señalan valores puestos en peligro e intereses. Las esquematizaciones producen el efecto de remitir a problemas que luego serán tratados con otros esquematismos. Producen “distilled ideologies”.[472] Aun cuando se mira al mundo bajo un solo punto de vista, con el tiempo resulta complejidad. Se recomienda entonces desligarse del tema de origen —sobre todo cuando la multiplicación de efectos a través de los medios de masas exige siempre nuevos temas. En ese estadio se reafirma la demanda de una ideología que imponga consistencia a la inconsistencia de los temas de protesta.

Esto hasta ahora no se ha logrado y aparentemente el lugar dispuesto se ha venido a ocupar entretanto de manera diferente, es decir, mediante la simbología de lo “alternativo”. No se inventa, surge —aunque puede considerarse como una de las fórmulas más convincentes y eficientes de este siglo. Los sistemas funcionales —puesto que ellos mismos construyen sus propias alternativas— se muestran visiblemente reservados.[473] Del otro lado posibilita identificar con alternatividad: reconocer a correligionarios con otras obsesiones temáticas y formar una red de apoyo mutuo. Permite cambiar el tema conservando la forma de protesta. Se es y se sigue siendo alternativo. De este modo, muchos se han desplazado de la protesta marxista a la ecológica —y hoy se reconocen como inmigrantes sólo por el acento. La identidad biográfica se mantiene y hasta puede todavía individualizarse más fuertemente porque ya no se está obligado a conceptos teóricos determinados. Y sobre todo la alternativa es oferta para el otro lado. La protesta vive de la frontera que traza como modo de observar. No obstante, la alternativa es capaz de cruzar la frontera. Como alguien alternativo se está, y no se está, también del otro lado. En sentido preciso se piensa en la sociedad para la sociedad contra la sociedad.

[471] Respecto a los conceptos véanse p. 81s.

[472] Así formulan Gerald R. Salancik y Joseph F. Porac, “Distilled Ideologies: Values Derived from Causal Reasonings in Complex Environments”, en Henry P. Sims, Jr. y Dennis A. Gioia *et al.*, *The Thinking Organization: Dynamics of Organizational Social Cognition*, San Francisco, 1986, pp. 75-101.

[473] Véase para eso Wolfgang van den Daele, “Der Traum von der ‘alternativen’ Wissenschaft”, en *Zeitschrift für Soziologie* 16 (1987), pp. 403-418.

Si *autopoiesis*, entonces también acoplamiento estructural. Una relación así ha resultado sobre todo entre movimientos de protesta y medios de masas, y en el ínterin ha llevado a un "structural drift" claramente distinguible.[474] Hoy las relaciones son tan estrechas que sus efectos continuos han cambiado la idea sobre la "opinión pública"; ya no se espera una especie de selección guiada por la calidad de lo bueno o lo correcto, sino ahora la forma final de la opinión pública parece ser la presentación de conflictos —conflictos que aportan constantemente nuevos temas. La planeación de las protestas también toma esto en cuenta. La protesta escenifica "pseudo acontecimientos" (como dice la investigación de los medios de masas)[475] lo cual quiere decir: acontecimientos que de antemano se producen para el reportaje periodístico —no sucederían de no haber medios de comunicación masificada. Los movimientos de protesta se sirven de estos medios masivos para capturar la atención, pero no (así lo muestran las investigaciones recientes) para reclutar adeptos. Se conforman condiciones circulares. Los movimientos, al planear sus propias actividades se orientan a la disposición de reportaje de los medios de masas y a la televisibilidad. Esta compleja relación con los medios de masas (para los cuales Chernobyl es pan comido) requiere la independencia del acontecimiento detonador además de abastecerse con nuevos acontecimientos dentro del contexto de generalización de la protesta. El tiempo del movimiento de protesta —aunque también circula rápido— no es el tiempo de los medios de masas. En caso de fracasar, el movimiento se desvanece en espera de un momento más favorable. En caso de éxito, el manejo simbólico del peligro y del remedio se desplaza a los sistemas funcionales y a sus organizaciones. Como resultado del movimiento se ganan algunas plazas en la administración,[476] y en algunos casos excepcionales —como buque insignia— hasta un partido "verde" o "alternativo". Se tienen expertos propios y —para tranquilizar al público y como modelo regulador de las organizaciones— la forma de "valores límite"; rebasarlos se considera peligroso y quedarse por de-

[474] Véase para eso el estudio de casos sobre la "nueva izquierda" norteamericana de Todd Gitlin, *The Whole World is Watching: mass media in the making and unmaking of the new left,* Berkeley, Cal., 1980. También Rüdiger Schmitt-Beck, "Über die Bedeutung der Massenmedien für soziale Bewegungen", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 42 (1980), pp. 642-662.

[475] Véase por ejemplo Hans Mathias Kepplinger, *Ereignismanagement: Wirklichkeit und Massenmedien*, Zürich, 1992, pp. 48s.

[476] Para un estudio más maduro véase Richard P. Gale, "Social Movements and the State: The Environmental Movement, Countermovement, and the Transformation of Government Agencies", en *Sociological Perspectives* 29 (1986), pp. 202-240.

bajo inofensivo.[477] Las organizaciones se identifican como "causantes" con liquidez (con capacidad de pago) y los compromisos necesarios se negocian. Como consecuencia de tal arreglo surgen nuevos géneros de riesgo; por ejemplo, pequeñas empresas que quedan fuera del negocio a consecuencia de la regulación, o gasolineras que deben cerrar por causa de los nuevos reglamentos de seguridad, o el desplazamiento de grandes firmas hacia alternativas cuya peligrosidad todavía no se detecta. Por el momento el manejo simbólico de los peligros y las desventajas parece haber regresado a las oficinas competentes. Aunque en cualquier momento pueden surgir nuevas protestas.

Visto desde los casos particulares, los resultados tienen un formato pequeño ya que de otra manera no es posible resolver los problemas. Sin embargo, la vista no debe nublarse ante lo novedoso del fenómeno total. Se trata de un género de sistemas autopoiéticos que no puede atribuirse al principio de la presencia (interacción) ni al de membrecía (organización). La forma de diferenciación interna de los movimientos de protesta no puede seguir la in-diferenciación (o la simple simetría) de los roles sociales de los sistemas de interacción —porque para eso el movimiento es demasiado grande; ni tampoco puede tratarse de una jerarquía de posiciones como la de las organizaciones —porque para ello la situación del personal es demasiado inestable. Internamente los movimientos sociales tienden más bien a una diferenciación de centro/periferia —como si su situación de periferia de un centro societal la copiaran dentro de sí mismos. De manera típica existe un núcleo de seguidores más fuertemente involucrado (que puede activarse para acciones eventuales) y otro círculo más amplio de simpatizantes (por lo menos eso es lo que supone el movimiento) que permite pensar que el movimiento representa intereses generales de la sociedad. La diferenciación centro/periferia puede surgir con relativamente pocos presupuestos; es compatible con la fluctuación de personal (entre simpatizantes, correligionarios y núcleo) y permite fronteras relativamente borrosas que se clarifican tan sólo en el proceso de autoactivación del movimiento y que pueden cambiar en su desarrollo en forma de trayecto.

A pesar de toda esta flexibilidad interna orientada a las fluctuaciones (la cual reacciona a los éxitos y fracasos y que se modifica en el *structural drift* del movimiento), se trata, por supuesto, de subsistemas societales, y no de alguna posibilidad de comunicar fuera de la sociedad. Si se quisiera, además, señalar la función de los movimientos de protesta podría decirse: se trata de reasentar en operaciones de la sociedad la negación de la sociedad. Esto se

[477] Especialmente para eso Niklas Luhmann, *Grenzwerte der ökologischen Politik: Eine Form von Risiko-management* (manuscrito, 1990).

relaciona entonces con el correlato exacto de la autonomía y la clausura operativa del sistema de la sociedad y con aquello que —cuando todavía se podía formular en paradojas— se designaba como "utopía".

Parece que la sociedad moderna ha encontrado una forma de *autopoiesis* para observarse: en sí misma *contra* sí misma. Resistencia contra algo —ésa es su manera de construir realidad. Como sistema operativamente clausurado no puede contactar a su entorno y entonces tampoco experimentar la realidad como resistencia del entorno, sino únicamente como resistencia de comunicación contra comunicación. Nada induce a pensar que los movimientos de protesta conocen mejor al entorno —ya sean individuos o condiciones ecológicas— o que lo juzgan de manera más correcta que otros sistemas de la sociedad. Pero precisamente a los movimientos de protesta esta ilusión sirve de punto ciego que facilita escenificar la resistencia de la comunicación contra la comunicación y —con ello— surtir de realidad a la sociedad, que de otra manera no podría construirla. No importa quién tenga razón, pero sí con qué formas —en este género de resistencia de comunicación contra comunicación— la realidad se introduce a la comunicación y sigue surtiendo efectos.

Así es como la sociedad se las arregla con su ignorancia respecto del entorno —sean individuos o condiciones ecológicas. Puede —complementada por innumerables construcciones de la realidad de los sistemas funcionales, por ejemplo de la ciencia o de la economía— continuar sus propias operaciones oscilando constantemente entre heterorreferencia (referida al entorno) y autorreferencia (referida a la comunicación). En esta forma rápida, altamente temporalizada, reacciona a su propia intransparencia, a los riesgos de haber renunciado a la redundancia, a la dependencia muy elevada de decidir sobre todos los acontecimientos debido a la ausencia total de autoridad societal para determinar lo correcto. Y, con ello, naturalmente reacciona sobre todo a tantos fenómenos negativos colaterales de su propia realización. Los sistemas funcionales y sus organizaciones empiezan a tomar en cuenta esto irritados —¿de qué otra manera, pues?... Buscan "acuerdos" para dar a los conflictos una forma transitoriamente sostenible. Aunque lo que de esta manera parece no lograrse es la producción de textos adecuados, es decir, autodescripciones adecuadas de la sociedad moderna. Con eso llegamos al tema del próximo capítulo.

5. AUTODESCRIPCIONES

I. La accesibilidad de la sociedad

En el capítulo final se vuelve tema nuestro tema: la sociedad de la sociedad. Nuestro punto de partida es que ninguna sociedad es capaz de alcanzarse a sí misma mediante sus propias operaciones.[1] La sociedad no tiene dirección postal. Tampoco es una organización con la cual sea posible comunicarse. Esto parece ser un hecho incontestable desde el punto de vista empírico. Además, su explicación no comporta dificultades. Podemos apoyarnos en el análisis del médium del sentido, que cada vez que se utiliza comunicativamente reproduce nuevas posibilidades que cambian aquello admitido como sociedad. Otro acceso a la pregunta lo ofrecen las matemáticas de los sistemas autorreferenciales. Si el sistema de la sociedad no sólo produce la diferencia sistema/entorno, sino además se orienta por ella, tenemos aquí entonces el caso de una "re-entry" de la forma en la forma (de una distinción dentro de una distinción), que pone al sistema en un estado de "unresolvable indeterminacy".[2] 'Unresolvable' quiere decir que las operaciones matemáticas normales de la aritmética y el álgebra ya no llevan a resultados inequívocos. El sistema —para ayudarse— requiere de números imaginarios o espacios imaginarios. En verdad éste no es argumento que para la teoría de la sociedad evidencie cosa alguna, pero la inalcanzabilidad comunicativa de la sociedad (es decir, el fracaso de aquellas operaciones que reproducen al sistema) consta empíricamente como certeza. Y *en su lugar* existen construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque no *con* ella sino *sobre* ella. A tales construcciones denominaremos "autodescripciones" del sistema de la sociedad.

[1] Esta formulación la tomo, aunque con un diseño un tanto diferente, de Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt, 1992.

[2] Véase George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpresión de Nueva York, 1979, p. 57.

En la tradición de Occidente —la cual, aun en este libro, seguimos todavía sin reflexionar—, la idea de concebir la autodescripción como *cognición* queda a la mano. Esto presupone que sujeto-cognoscente y objeto-conocido pueden distinguirse y separarse, que la cognición se sujeta a determinadas reglas lo cual impide que las idiosincrasias y los prejuicios de los sujetos particulares tengan repercusiones, y que el objeto (en nuestro caso la sociedad) no cambie al someterse a un proceso de conocimiento. El conocimiento busca certeza intersubjetiva del lado del sujeto y presupone objetos estables.

Sabemos que la física por varias razones ha roto con estos supuestos. Para la sociología se plantea la pregunta de si el esquema sujeto/objeto no es a su vez producto de la manipulación del sentido por parte de la sociedad. De ser ése el caso, tendríamos que ver con un círculo: el esquema de cognición es aspecto del objeto que pretende explicarse con ayuda de ese esquema. Esto no debe conducir al desastre. Aunque especialmente para la teoría de la sociedad implica la pregunta de si —y en qué sentido— puede concebirse a sí misma como comunicación de un sujeto que conoce a un objeto. Con el concepto de construcción imaginaria (= autodescripción) hemos preparado un lugar hacia el cual sea posible desplazarse si se renuncia al esquema de cognición sujeto/objeto.

Se recomienda, sin embargo, cautela. El concepto de sujeto (que a su vez tiene objetos en sí y fuera de sí) se diseñó como modelo para el operar diario con la distinción autorreferencia/heterorreferencia —lo cual se acerca bastante a nuestro problema del *status* cognitivo de las autodescripciones.[3] No obstante, ésa fue una solución de apuro (más adelante volveremos sobre ello) de una época que de todos modos no era capaz de movilizar recursos semánticos adecuados para una descripción de la sociedad moderna. En la medida en que la sociedad moderna trabaja sobre ese déficit y, a la vez, recurre a experiencias consigo misma, el sujeto pierde fuerza de convencimiento; se opaca finalmente como expresión alternativa sin peso propio para designar a seres humanos, a individuos, a personas. Esto no significa, sin embargo, que la semántica histórica de la subjetividad ya no tenga nada que decirnos; refleja por lo menos la diferencia sujeto/objeto dentro del sujeto. Debemos por eso hacer un rodeo por este difícil terreno (en una sección posterior ofrecemos un análisis desde la sociología del conocimiento)[4] para averiguar si (y cuánto) dentro de la teoría del sujeto se había trabajado ya en la preparación de una teoría de la autodescripción de la sociedad.

[3] Véase para eso y con referencia a Husserl: Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Viena, 1996.

[4] *Vid.* más adelante XIII.

Como sujeto no se designa una sustancia que con su puro ser soporta todo lo demás; sujeto es, más bien, la autorreferencia misma como fundamento del conocer y del actuar. Sin embargo, las experiencias efectuadas con esta figura de pensamiento no son tan alentadoras como para caer en la tentación de transferirlas sin más a la sociedad considerada como el verdadero sujeto —quizá con el título de espíritu o de intersubjetividad— para entonces imputarle todo lo que antes se atribuía a la conciencia del individuo. No es necesario ignorar los resultados de la filosofía del sujeto, pero sí hay que verlos como bancos de arena en donde el barco de la teoría de la sociedad no debería encallar. Una serie de resultados siguen siendo importantes y pueden retomarse. Entre ellos está el que la autorreferencia establecida en el nivel operativo (clásicamente: el pensar) se introduce en todos los procedimientos codificados —aun el de verdadero/falso; puesto que después puede confirmarse a sí misma, aun con resultados no verdaderos. Además de que se cancelan los procedimientos del código, se suprimen también los criterios que se necesitan para decidirse por uno o por otro de sus valores. Tanto las codificaciones como las formaciones de criterios son logros propios del modo de operar autorreferencial; son —como dirían los matemáticos— 'valores propios' de su operar recursivo. En referencia a la teoría de la conciencia puede hablarse entonces de una autoidentificación-sin-criterios del operar autorreferencial.[5] Igual de notable es la versión *operativa* del concepto de reflexión, incluyendo que la operación en el momento de efectuarse no tiene ni la posibilidad ni depende de subordinarse a su tema, de reflexionarse a la vez a sí misma. La filosofía clásica del sujeto trató de aprisionar este problema todavía con el esquema sujeto/objeto y —como comenta irónicamente Jean Paul— confía en una operación sub-objetiva[6] y fracasa con ello. Es cierto que Kant, en el difícil —o breve, en todo caso—, artículo "El esquematismo de los conceptos puros

[5] Véase de Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* Ithaca, 1963; "Self-Reference and Self-Awareness", en *The Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 555-567. Dieter Henrich se expresa explícitamente en contra de transferir del individuo a la sociedad estos y otros pensamientos referidos a las autorrelaciones —cf. "'Identität'-Begriffe, Probleme, Grenzen", en Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII,* Munich, 1979, pp. 133-186 (178). Pero, ¿qué habla específicamente en contra de ello, si ha de hacerse respetando las diferencias sistémicas indiscutibles? Que el fenómeno de la autoidentificación sin criterios se haya descubierto históricamente primero en la conciencia no significa necesariamente que ese sea el único caso y que siga siéndolo.

[6] En *Flegeljahre* (Erstes Bändchen 12) dice que "la actual filosofía del chiste consiste también en hacer aparecer sus ideas como algo sub-objetivo —cuando el chiste parecido

del entendimiento",[7] intenta resolver el problema de la relación entre mundo exterior y conocimiento, dentro del sujeto mismo, es decir, con ayuda de una "re-entry" de la distinción en sí misma: en el sujeto. Con ello se efectúa un desplazamiento notable del problema de la dimensión objetual (correspondencia) a la dimensión temporal. Kant subraya que, a pesar de la disparidad radical entre objeto y representación, debe darse una "similitud" en la correspondencia; y esta similitud no la concibe como reproducción de uno en la otra, sino en referencia al tiempo. Quiere decir que al sentido interior se le da la multiplicidad de objetos como una relación de tiempo y precisamente por eso la representación del objeto debe hacer uso de un 'esquematismo'; este esquematismo no copia o retrata el objeto sino brinda un procedimiento (como, por ejemplo, el dibujo de un círculo) para construir el objeto —lo cual a su vez reclama tiempo. Esto debe ofrecer pistas para consideraciones siguientes, aunque en Kant mismo la solución reside totalmente en el ámbito de la subjetividad, es decir, en la relación del sentido interior con las representaciones del entendimiento —y no en la relación del sujeto con el mundo exterior. De modo que aun la conclusión de Schleiermacher en el sentido de que es necesaria una fundamentación externa (trascendente) de la unidad de esta diferencia parece razonable, independientemente de lo que se piense sobre la versión religiosa de esta salida. Tomando en consideración todo esto, habría que someter al concepto de sujeto —si además luego se presenta con pretensiones de exclusividad— a la pregunta: ¿de qué se distingue el sujeto mismo?, ¿del mundo?, ¿de objetos?, ¿de otros sujetos? O tan sólo ¿de sí mismo —del no-yo?

Si se concibe al sujeto (trascendental) de manera que sólo depende de sí mismo, el problema del estar-en-el-mundo se convierte en problema del estar-en-sí-mismo. Consecuentemente, el sujeto se vuelve irreflexivo con respecto a las distinciones primarias a las cuales debe la posibilidad de observar. Por lo menos, en este sentido ya no puede entonces reflexionar (aunque lo quiera) su propia inserción ya sea en el mundo o en la sociedad. Debe distinguir sus condiciones de posibilidad de observación de aquello que otros luego le atribuyen como ideología, como condicionamiento histórico, como "male bias", etcétera. En este plano no puede entrar a la discusión porque no es capaz de reflexionar plenamente su propia contingencia. Le queda entonces tan sólo la posibilidad de presuponerse a sí mismo dogmáticamente.

Fuera de estas posibilidades discutidas académicamente, la forma-sujeto muestra aún un lado enteramente distinto en el cual se refleja también como

---

de la filosofía convierte al sujeto-yo en objeto y viceversa"; citado según Jean Paul, *Werke,* tomo II, Munich, 1959, p. 641.

[7] *Crítica de la razón pura*, B 176ss.

paradójico. El sujeto aspira a la "autorrealización" y lo logra copiando modelos de individualidad que encuentra en la vida y sobre todo en la literatura.[8] Opera conscientemente, pero para hacerlo necesita una base inconsciente que absorbe todo lo-que-no puede volverse consciente. Esta forma de dos lados reacciona al problema que nos ocupará bajo el concepto clave de autodescripción. A la autodescripción no le queda más que señalar algo y dejar otras cosas en lo no-señalado. En un solo trazo se legitima y se deslegitima a sí misma. Si bien eso puede advertirse no puede 'suspenderse" (*aufheben*); porque advertir es sólo posible de manera autológica: él mismo realiza la diferencia que advierte.

Aquí probablemente reside la razón oculta que luego también causa dificultades a las distinciones admitidas sobre el sujeto. Tratándose de operaciones cognitivas del observar y del describir, es de suponer que dentro de la tradición se acudirá a la distinción sujeto/objeto. Puede pedirse al sujeto que reflexione esta diferencia en sí mismo y que de esta manera la produzca —y se produzca. El sujeto se determina como sujeto a diferencia del objeto —y ésa es precisamente la manera en la cual produce la diferencia con el objeto. Sin embargo, el *status* del mundo permanece —de esta manera— indeterminado y sobre todo queda sin considerarse la diferencia entre un sujeto y otros sujetos. Ese sujeto no puede ni aparecer en el mundo —ya que eso significaría que el mundo se reflexiona a sí mismo—,[9] ni puede ser un individuo que se distinga de otros individuos. Entonces, tampoco es capaz de participar en la comunicación;[10] y mucho menos un sujeto puede 'pensar lo mismo' que otro cuando

[8] Como demuestra Hans-Georg Pott resultan entonces textos de ficción (prototipo: *El Quijote*) que presentan la discrepancia entre la modalidad del sujeto y la literatura como algo irresoluble. El sujeto vive lo que ha leído y de esta manera se hace a sí mismo lectura (cf. *Literarische Bildung. Zur Geschichte der Individualität*, Munich, 1995).

[9] Una noción que, partiendo de Wittgenstein, retoma George Spencer Brown en su ya multicitada obra *Laws of Form,* p. 105; y también Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operations-fähigen Dialektik*, Hamburgo, 1976, pp. 382s. —el tomo I, por ejemplo.

[10] Aunque aquí habría que reconocer que ni el propio Kant sigue la lógica de su conceptuación, sino que en cierta manera se deja seducir hasta la inconsecuencia por el mundo cotidiano. Al lado de la autorreflexión de los hechos de la conciencia existe también un segundo camino para probar las posibilidades de generalizar: esquivar lo comunicable que supuestamente puede efectuarse sólo mediante intentos de comunicación efectivos (y no mediante autoilusiones). En el párrafo 21 de la *Crítica del Juicio*, Kant habla de la "condición necesaria de la comunicabilidad general de nuestro conocimiento la cual debe presuponerse en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico". Parece que con el fin de asegurar la consistencia teórica, a Kant le basta la afirmación de que no se trata de una observación psicológica sino de un "efecto del libre juego de

se supone que se trata de un individuo, ya que sólo se puede ser individuo con base en la clausura operativa y en la autorreproducción de sus propias vivencias. Hoy día incluso se lee que el-ser-uno-mismo es ya institución de siempre.[11] Aunque sin individualidad el sujeto no sería otra cosa que la figura semántica —o "regla"— de la autorreflexión. Consecuentemente no sería más que la capacidad de distinguir, máxime cuando esta capacidad también implica autorreferencia.[12] Esta relación de implicación, por lo pronto circular, puede desplegarse enlazando a los dos conceptos contraconceptos diferentes para diferenciarlos. Se habla de autorreferencia a diferencia de heterorreferencia, de distinción a diferencia de designación. Con ello se hacen posibles formulaciones más ricas, por ejemplo, con la pregunta: qué puede un sistema autorreferencial distinguir y señalar (= observar) y cómo en el observar actualiza a la vez la auto y la hétero referencia, porque sólo de esta manera puede efectuar una observación como una operación propia, aunque no se dirija a sí mismo.

Lo que "subyace" es entonces el empleo de una distinción para diferenciar la auto y la hétero referencia —practicadas simultáneamente.[13] El empleo de una distinción para designar uno (y no el otro) de sus lados es, con todo, siempre sólo una operación de destello momentáneo que desaparece en cuanto se efectúa. Lo cual sugiere la tendencia encontrada en el texto de Kant sobre el esquematismo para resolver así —en la dimensión de tiempo— el problema

---

nuestras capacidades cognoscitivas" (*vid.* párrafo 20) —cosa que luego se designará como sentido común (*sensus communis*, o sea *common sense*). ¡Filosofía en apuros!

[11] En Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse, N. Y., 1986, pp. 55ss. —aunque con un concepto de institución presupuesto sin clarificar (institución como "legitimized social grouping" —p. 46).

[12] "At least one distinction is involved in the presence of self-reference. The self appears, and an indication of that self can be seen as separate from the self. Any distinction involves the self-reference of 'the one who distinguishes'. Therefore, self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)", se lee como punto de partida de una serie de deducciones matemáticas en Louis H. Kauffman, "Self-reference and recursive forms", en *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72 (53).

[13] Con esto se llegaría también a una "deconstrucción" en el sentido de Derrida, es decir, a una deconstrucción de supuestos de asimetría, los cuales consideran al objeto tan sólo como "supplément" del sujeto —cuando en verdad el sujeto sin objeto (sin el otro lado de su forma) no podría ser sujeto, así como la filosofía sin escritura no sería filosofía. Véase para eso: "Le supplément de copule: La philosophie devant la linguistique", en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 209-246. Pero para nosotros la deconstrucción no es otra cosa que remitir a la unidad operativa de autorreferencia/distinción, lo cual a su vez tan sólo interesa como médium para un posible establecimiento de forma.

del conocimiento de un mundo que existe independiente de él. La garantía de realidad puede estar únicamente en la forma en la cual un sistema supera las diferencias de tiempo de sus propias operaciones —en simultaneidad con aquello que presupone como entorno. Pero si eso es lo que asegura la "similitud" kantiana entre el procedimiento de conocer y el mundo objetivo que construye, entonces ¿qué habla en contra de buscar otros sistemas empíricos con capacidad de autorreflexión?

El caso del sistema sociedad es un caso así.[14] Además es —por lo menos bajo condiciones actuales— un caso sin otros sujetos; lo cual quiere decir, sin otras sociedades. Aquí en este caso no hay subjetividad y tampoco intersubjetividad, por tanto tampoco objetividad comprobada por intersubjetividad. Aunque sí existe la posibilidad operativa de la autoobservación o de la autodescripción. Hay —en la ejecución de estas operaciones— problemas de autología. La comunicación sobre la comunicación es, ella misma, una comunicación; el concepto de generalización se generaliza él mismo. Toda operación de este sistema produce —tal como también habría que conceder al sujeto— una diferencia de sistema/entorno.

Algunos de los problemas de la filosofía del sujeto —sobre todo el problema de la intersubjetividad— se resuelven de esta manera.[15] A diferencia de lo que muchas veces se supone, el funcionamiento de las relaciones sociales (para nosotros: la *autopoiesis* de la sociedad) no depende de la "intersubjetividad" ni mucho menos del "consenso".[16] La intersubjetividad no se presupone de antemano ni puede producirse (lo cual presupondría que se puede comprobar si ha sido lograda o no). Lo que importa, *en lugar de ello*, es que la comunicación continúe —cualquiera que sea el acompañamiento ineludible de conciencia que para ello se necesita. En la comunicación nunca puede determinarse si los sistemas de conciencia están presentes "auténticamente"

[14] En la discusión filosófica, este caso de autorreferencia/paradoja típicamente queda fuera de consideración. Véase por ejemplo Steven Bartlett (ed.), *Reflexivity: A Source-Book in Self-Reference*, Ámsterdam, 1992. Esto tiene que ver por un lado con los lazos tradicionales de la filosofía, pero también con una falta de cooperación por parte de la teoría de la sociedad.

[15] En este sentido también hay que concederle a la reciente filosofía social a partir de Alfred Schütz el derecho de introducir la intersubjetividad simplemente como un hecho dado. Para la discusión actual que se ramifica sobre esta base véase Richard Grathoff y Bernhard Waldenfels (eds.), *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, Munich, 1983. Sólo que con ello en el campo de la teoría no se gana gran cosa.

[16] Véase desde otros puntos de partida (semióticos) también Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Culture*, Bloomington, Ind., 1982, pp. 94s.

o si tan sólo aportan lo necesario para la continuación. Ése es exactamente el resultado de los notables experimentos de Garfinkel.[17] Se puede simplemente abandonar la premisa de "intersubjetividad" o todavía más, la del consenso.[18] No se remite a un sujeto ni a un a priori social ni al "mundo de vida" —o a alguna otra cosa en el sentido de reducción a algo que debería estar siempre ya presupuesto como postulado de toda comunicación.

Una vez que esta pieza central se quiebra, otros problemas de la filosofía del sujeto se vuelven todavía más problemáticos. Mientras se parta de una multitud de sujetos no hay dificultad de imaginarse al observador del sujeto como observador externo —es decir, como otro sujeto. La teoría de la sociedad, no obstante, debe renunciar a la posibilidad de una observación externa adecuada.[19] Aunque puede formalmente concederse que la sociedad se observa por los sistemas conscientes de los seres humanos particulares (o también por sus cuerpos, por sus sistemas inmunológicos, etcétera), sin embargo, estas observaciones resultan desalentadoramente inadecuadas en vista de la complejidad de la sociedad. Tenemos entonces un caso que la filosofía del sujeto no necesitó tomar en cuenta, el caso de que toda cognición se guía mediante autoobservación y autodescripción.[20] Se debe renunciar a una observación externa competente —aunque idiosincrásica. El sistema mismo debe lograr también la observación de su observar, la descripción de sus descripciones. Por eso no puede concebirse ni como sujeto ni como objeto en el sentido clásico de esta distinción.

Con la renuncia a la distinción sujeto/objeto evitamos también equiparar a la ligera "subjetivo" y "arbitrario". En la realidad no existe lo arbitrario —en cierto modo atribuido al sujeto. Puede conservarse el concepto, pero sólo para designar la competencia limitada de observadores externos. Por eso podemos evitar atribuir funciones de control arbitrario a una subjetividad supuesta o correspondientemente a una intersubjetividad. Nos basta la descripción de condiciones sistémicas en el plano de la observación de primer y segundo

[17] Véase Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., 1967.

[18] Prescindimos aquí completamente de la problemática más profunda con la cual Husserl había luchado con su rigor analítico acostumbrado, *i.e.*, la pregunta de si la idea de la intersubjetividad no contradice al concepto de sujeto.

[19] Las consecuencias para la teoría del conocimiento se encuentran elaboradas en Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990.

[20] Respecto a la importancia de la heteroobservación para encontrar la identidad del sujeto véase, tan sólo entre muchos, el apéndice sobre el problema "¿Cómo es posible la sociedad?", en Georg Simmel, *Soziologie: Unter-suchungen uber die Formen der Vergesellschaftung*, citado según: *Obras*, tomo II, Frankfurt, 1992, pp. 42ss.

órdenes —con ello la “arbitrariedad” se convierte en un arreglo provisional de la descripción.

En el lugar del problema clásico de la intersubjetividad —la cual, en parte, se entiende por sí misma y, en parte, debe elaborarse— ahora aparece el hecho de que las autoobservaciones y las autodescripciones sociales se exponen a su vez a la observación y a la descripción —dado que sólo pueden ocurrir como comunicación. Esto lleva a una constante redescripción de las descripciones ya existentes y, con ello, a la permanente elaboración de perspectivas incongruentes. La autodescripción es en verdad uno y sólo un problema —aunque una vez devenido tema genera necesariamente varias soluciones. El sistema tiende a la “hipercomplejidad”, a una multitud de concepciones de su propia complejidad.[21]

Otro problema adicional puede perfilarse en la forma que debe emplear un observador para describir a un sistema como sistema, es decir, la distinción sistema/entorno. Cuando el observador utiliza esta distinción para dividir de manera correspondiente al mundo en el respectivo sistema de referencia y su entorno, él debe localizarse a sí mismo en el sistema o en el entorno de éste. En todo caso la observación misma entra en la forma que ella pone como base de la observación y tan sólo le queda elegir entre el lado interior y exterior de la forma. Las posibilidades entonces pueden todavía valorarse de manera distinta. Una descripción de la sociedad que quisiera, por ejemplo, describirse a sí misma como descripción externa tendría que decidirse a renunciar a la comunicación; aunque la consecuencia parece ser poco atractiva.

Cuando se llega a descripciones de las autoobservaciones y las autodescripciones societales hay que tomar en cuenta todo esto. El sistema que se describe a sí mismo se encuentra siempre únicamente en un lado de la diferencia que él mismo ha creado. Puede, pues, actualizar la diferencia únicamente señalando un lado y no el otro. Por eso debe lograr que la diferencia reingrese en uno de los lados de lo separado por ella. En términos de Spencer Brown[22] debe efectuar una “re-entry” de la forma en la forma, de la distinción en lo por ella distinguido, de la diferencia sistema/entorno en el sistema. Y con ello el estado indeterminado del principio —el “unmarked space” de Spencer Brown— cambia a “espacio imaginario”, del cual puede cuando menos decirse que deja surgir autoobservaciones y *re-entries* —hacerse observables (!).

[21] Véase para eso en el contexto de la teoría general de sistemas Lars Löfgren, “Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study”, en *International Journal of General Systems* 3 (1977), pp. 197-214, así como el subsiguiente estudio de Robert Rosen, “Complexity as a System Property”, pp. 227-232.

[22] *Op. cit.,* pp. 56s, 6ss.

En tanto la teoría trascendental contaba con "functional prerequisites" para explicar los logros de la síntesis que subyacen a la capacidad de conocimiento del sujeto y con la acción como su condición de posibilidad, la matemática de la "re-entry" conduce a una indeterminación autoproducida, a una "unresolvable indeterminacy"[23] —con lo cual el sistema se certifica a sí mismo de lo insuficiente de sus propias operaciones.

Los humanistas suelen ante todo preguntar por el paradero del sujeto y señalan la importancia de esta figura de pensamiento. Aunque con el sujeto cae también el objeto —y eso posiblemente tenga consecuencias más graves. El objeto (en la comprensión moderna del concepto) había vivido sobre todo de la distinción sujeto/objeto. Visto desde el sujeto (de otro modo no se podría hablar de "visto") era el otro lado de la distinción y, en cuanto forma, servía para atribuir identidad. Cualquier cosa que, en los múltiples individuos empíricamente diversos, se determine como "sujeto" —o, aun mejor: como su subjetividad— lleva huella tras huella hacia correlatos correspondientes de identidad en el entorno. La identidad de un objeto consiste en que a todos los sujetos que empleen su razón correctamente les parece ser lo mismo. Si se reemplaza el sujeto por el observador y se define a los observadores como sistemas que se producen a sí mismos mediante la práctica secuencial de su distinguir, entonces se suprime toda garantía de forma para los objetos. En cualquier afirmación de identidad se trata tan sólo de distinguir las distinciones que utiliza un observador. Se trata —dicho de otra manera— de repeticiones, de una práctica de condensación y confirmación —la cual siempre debe describirse en referencia a los sistemas que operativamente la efectúan; esto también es válido para aquel que describe estas descripciones y para sus "objetos". Visto de esta manera, los objetos se constituyen únicamente en el marco de una observación de segundo orden.[24]

Hay que reconocer que estas deliberaciones conducen a problemas difíciles de tipo lógico y técnico de teoría —sobre todo si se cae en la cuenta de que no pueden resolverse simplemente trasladando el análisis hacia un metanivel de naturaleza lógica o lingüística —Russell, Tarski; aunque problemas correspondientes se discuten en el entretanto también en las ciencias natura-

[23] *Ibid.*, p. 57.

[24] Lo cual por cierto no exige la consecuencia que deduce Ranulph Glanville: que los objetos sólo serían observables como autoobservadores (cf. *Objekte*, Berlín, 1988). Y aun en este caso quedaría la pregunta de si los objetos pueden observarse también de otra manera a como normalmente se hace —por ejemplo máquinas de vapor no como tales sino como monstruos que vomitan fuego, como trabajadores que se encargan de lo más pesado, como riesgos de explosión.

les y en las teorías de las máquinas[25] en forma tan general que no hay que dejarse desanimar por ello.[26] En la sociología en particular existen ideas muy parecidas de una manera un tanto más simplificada, es decir, no elaborada dentro de una teoría del conocimiento. Anthony Giddens, por ejemplo, muestra que todo actuar está atado reflexivamente a estructuras y contextos —entre ellos a un saber producido por el actuar. Se podría hablar también de una relación circular entre actuar y saber: "Sociological knowledge spirals in and out of the universe of social life, reconstructing both itself and that process as an integral part of that process".[27] La consecuencia, entonces, es que en las ciencias sociales no hay acumulación de saber y que más saber no conduce —como en la teoría clásica del conocimiento— a más seguridad, sino a más inseguridad.[28] Las preguntas abstractas de un diseño autológico adecuado a esto no pueden por el momento contestarse de modo satisfactorio. Puede, sin embargo, contribuirse a algo de eso esclareciendo, en el caso del sistema sociedad, cómo es que funcionan aquí las autodescripciones —puesto que se presentan, entonces son posibles. Siempre es posible preguntar por las condiciones de su posibilidad.

III. Autoobservación y autodescripción

Ya en el nivel operativo el sistema de la sociedad se ve obligado a observar su comunicar y en este sentido a autoobservarse. Para eso, primero es suficiente observar su comunicar como acción, es decir, como si fuera un objeto determinado por sí mismo.[29] A partir de allí se desarrolla la distinción autorreferencia/heterorreferencia, con la cual el sistema reacciona al hecho de que

[25] Y en escritos populares. Véase tan sólo John P. Briggs y F. David Peat, *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness*, s. l., 1985.

[26] Véase solamente Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981; Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, 1979; Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlín, 1988; Lars Löfgren, "Towards System: From Computation to the Phenomenon of Language", en Marc E. Carvallo (ed.), *Nature, Cognition, and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*, Dordrecht, 1988, pp. 129-155; Niklas Luhmann *et al.*, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Munich, 1990.

[27] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity,* Stanford, Cal., 1990, pp. 15-16 (énfasis de Giddens).

[28] *Ibid.*, pp. 36ss.

[29] Para poner en claro esta diferencia: no es necesario tomarla como un momento dependiente de la distinción entre información y darla-a-conocer.

mediante su operar produce la propia forma, es decir, la diferencia sistema/entorno. El constante observar de la mano de la distinción autorreferencia/heterorreferencia condensa las referencias correspondientes y las densifica como la diferencia sistema/entorno. Esto posibilita una autoobservación de un nuevo género, *i.e.*, atribuir temas al sistema mismo, a diferencia de su entorno. El sistema refleja su propia unidad como punto de referencia para las observaciones, como perspectiva de orden del constante referir. Por eso se vuelve recomendable preparar textos que coordinen un gran número de tales autoobservaciones —siempre pasajeras y vinculadas a la situación. En la forma más simple, el sistema se confiere un nombre, una designación rígida e invariante que en razón de esa rigidez siempre se repite y se puede aplicar en innumerables situaciones distintas e imprevisibles. Sobre estos nombres propios pueden apoyarse luego las contraposiciones que oponen al sistema otro sistema para identificarlo en el contraste: griegos/bárbaros, cristianos/paganos o en un sentido más moderno —aunque renunciando a los nombres propios: civilizado/salvaje.[30] Esto permite —como lo muestran los ejemplos— un paulatino ir llenando los contrastes con designaciones estructurales como sería para el último caso, por ejemplo, la división del trabajo y, con ello, un enriquecimiento del contenido del texto con el cual el sistema se autodesigna. A tales textos, incluyendo nombres, los llamaremos autodescripciones.

Desde finales del siglo XVIII el concepto de *cultura* ocupa el lugar en donde las autodescripciones se reflexionan. Cultura en el sentido moderno siempre es la cultura reflexionada como cultura, *i.e.*, una descripción observada en el sistema. Esto está en armonía con la modificación (alrededor de 1800) del concepto de individualidad de-lo-indivisible hacia la autoobservación de la propia particularidad —con la exigencia de que los individuos deben "apropiarse" la cultura de manera individualmente adecuada (formación). La cultura puede entenderse del todo en el sentido de que la autodescripción en ningún caso excluye la descripción del mundo en el cual acontece, más bien la incluye precisamente mediante la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Entonces cultura significa algo así como la forma expresiva, anclada en la sociedad, de una representación del mundo, la cual en otras sociedades puede tomar formas diferentes. Cultura —como se lee con frecuencia— es conducta aprendida.[31] El concepto de cultura implica compara-

[30] Cf. Reinhart Koselleck, "Zur historish-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", en *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-259.

[31] Por ejemplo en Alfred Kuhn, *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science,* San Francisco, 1974, p. 154: "Culture is communicated learned patterns". Por consecuencia puede entonces tratarse de aparatos de

ción de culturas y relativismo histórico —así como localización de la propia cultura dentro de este contexto. Transmite apariencia de "objetividad", *i.e.*, transmite el supuesto de que todos los observadores de culturas —precisamente al reconocer la relatividad del objeto— deberían llegar a resultados concordantes. Aunque en el momento de su surgimiento, a finales del siglo XVIII, se da por obvio que la comparación de las culturas ha de tener su centro en Europa y la retrospectiva histórica su centro en la modernidad. Esta perspectiva entretanto se ha abandonado sin que ello signifique que se haya renunciado al concepto de cultura. El concepto sigue sin definirse o se ha definido de manera controvertida. Vive únicamente del hecho de que una propuesta de renunciar a él no tiene muchas expectativas de éxito mientras no se ofrezca un concepto de reemplazo. Los problemas específicos de las autorrelaciones y de las operaciones reflexivas se sustraen —por esta ambivalencia del concepto de cultura— al análisis. No se descubren sino se encubren;[32] de ahí que en lo que se ofrece como "ciencia de la cultura" no hay progreso teórico sino únicamente fases de estimulación, de agotamiento y de un retomar el llamado de la cultura. Si el concepto de cultura pueda abandonarse es algo que sólo ha de decidirse cuando quede expuesta una teoría elaborada de la autodescripción societal.

Aun las autodescripciones son (y siguen siendo), en sentido estricto, observaciones. Recordemos: una observación señala algo al distinguirlo. Produce a la vez, con lo que señala, un ámbito no-marcado que no se aprehende (designa) de manera intencional o temática, aunque queda presupuesto como mundo-además-de. Separa la operación del observar (y con ello al observador) de aquello que es observado. El que esto también sea válido para las autodescripciones tiene consecuencias teóricas importantes. Por lo pronto: en la representación de la sociedad siempre está implicado también el mundo —en parte, con formas conocidas: por ejemplo, piedras, plantas, animales, dioses; en parte también, sin embargo, con propiedades desconocidas o bien con un postulado de orden ya no explicable del tipo *kósmos* o creación. El otro lado de la distinción sociedad posibilita las designaciones heterorreferenciales, pero nunca puede designarse *como unidad*. Hace posible cruzar la

---

televisión, orejas y narices perforadas, maldiciones, clavos, trato con mujeres y todo lo demás que resulta del reforzamiento de las divergencias y que únicamente de este modo puede explicarse en una cultura. Con tal concepto de cultura hay que distinguir entonces entre cultura y estado-de-cultivo. El trato con mujeres siempre es cultura, pero no siempre trato cultivado.

[32] Y cuando se descubren, aparecen formulaciones como: "Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même" —Jacques Derrida, "L'autre cap: Mémoires, réponses, responsabilités", en *Liber* 5 (oct. 1990), ed. *Le Monde*, pp. 11-13 (11).

frontera, aunque con la circunstancia de que en el otro lado de nuevo se distingue algo: cielo/tierra. Además, se agrega un segundo punto ciego: el observador mismo. La descripción es capaz de operar, pero en su ejecución no puede describirse a sí misma —porque eso requeriría otra operación, otra designación que a su vez distingue. Puede únicamente describirse en retrospectiva. Ninguna tematización de la sociedad alcanza con ello una transparencia total del mundo.[33] Y si esta teoría es correcta, esto debe hacerse manifiesto en todas las autodescripciones societales —también y precisamente en aquellas que adquieren la forma de sociología. Esto lo retomaremos en el párrafo dedicado a las invisibilizaciones.

Autoobservaciones y autodescripciones de la sociedad son siempre operaciones comunicativas, por tanto existen únicamente en conexión con acontecimientos del sistema. Deben presuponer que el sistema ya existe, por eso nunca son operaciones constitutivas sino siempre posteriores —las cuales tienen que ver con una memoria anteriormente formada de manera altamente selectiva. Lo mismo es válido para la elaboración y utilización de textos. El sistema no puede escapar a su propia historicidad, siempre debe partir del estado en el cual él mismo se ha colocado. Precisamente porque esto es así y porque la secuencia en el tiempo de las operaciones es irreversible, las estructuras en general y los textos en particular tienen la función de garantizar la repetibilidad y, en este sentido, la reversibilidad. Puede recurrirse a ellos, aunque eso sucede sólo cuando sucede. La reflexión es —y esto puede entenderse en el doble sentido de estructuras y procesos— "resultado del resultado".[34]

Las sociedades que no disponen de escritura también elaboran autodescripciones. Producen relatos que tienen como finalidad el uso repetido, y en la narración presuponen que el relato se sabe y que lo sorprendente se encuentra tan sólo en los accesorios, en los adornos, en el talento de quien narra. De esta manera es posible establecer mitos sobre el género humano, la tribu, los primeros ancestros, etcétera —en los cuales la sociedad se representa en la sociedad. Para el uso cotidiano, en el discurso oral, son suficientes las "indexical expressions" cuya referencia se entiende por sí misma. Sólo la escri-

[33] Lo cual no tiene que excluir que las autodescripciones se estilicen como conocimiento del "ser", de la "naturaleza", de la "verdad" de las cosas; eso, sin embargo, en la observación de segundo orden puede tan sólo registrarse como peculiaridad de un determinado tipo de autodescripciones. Volveremos a ello con ocasión de tratar las semánticas vétero europeas del mundo y de la sociedad.

[34] Una formulación de Novalis, *Philosophische Studien 179/96*, citado según: Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel (eds.), *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, tomo II, Darmstadt, 1978, p. 11.

tura supera esta inmediatez del "nosotros-podemos-decir" y lleva al problema de la referencia. Y sí, en el momento en que el lector lee aquello que está escrito, el escritor mismo puede estar dedicado a otro asunto o quizás tener tiempo ya de haber muerto. Sólo con la escritura nace la necesidad de formular autodescripciones elaboradas de manera conceptual que intentan fijar acerca de qué se comunica —mientras que en la sociedad se comunica sobre la sociedad.

Al igual que las autoobservaciones también las autodescripciones (elaboración de textos) son operaciones particulares del sistema. De ninguna manera la descripción y lo descrito representan dos estados de cosas separados, sólo superficialmente unidos.[35] En una autodescripción, la descripción es siempre parte de lo que se describe,[36] y lo cambia sólo por el hecho de que al suceder se expone a la observación. Mientras la descripción del mundo y de la sociedad se concebían como verdad religiosa, el reconocimiento de esto pudo evitarse. En la sociología de Durkheim, este concepto se repite de nuevo y a la vez se anula.[37] La religión simboliza a la sociedad y concentra a la conciencia de los individuos en los objetos sagrados; precisamente por ello deja pasar en silencio que esto es tan sólo una descripción de la sociedad.

A diferencia de la teoría habitual del conocimiento, no hay congruencia suplementaria de conocimiento y objeto —ni en la forma de observación ni en la de descripción. El sistema no puede hacer otra cosa que operar comunicativamente —y lo que la comunicación en último término expresa y pretende designar no tiene la menor similitud con las formas comunicativas —*lo cual es válido aun para cuando la sociedad se describe (tal como aquí) como sistema de comunicación.*[38] *Y esto también es válido para las autodescripciones.*

[35] Por consiguiente, Quentin Skinner critica que se trate normalmente al *language* y a la *social reality* como dos esferas separadas (cf. "Language and Political Change", en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson (eds.), *Political innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Ingl., 1989, pp. 6-23 (21s.).

[36] Para el concepto de ideología véase la introducción de Jennifer Daryl Slack, en J.D. Snack y Fred Fejes (eds.), *The Ideology of the Information Age*, Norwood, N. J., 1987, p. 2: "Ideologies are implicated in and part of the very reality that they map".

[37] Véase para eso Horst Firsching, "Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Durkheims Soziologie der 'Moral' und der 'Religion'in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik", en Volkhard Krech y Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, 1995, pp. 159-193. Sin embargo, la interpretación que hemos presentado arriba en el texto no permitiría hablar de "sacralización de la sociedad". En Durkheim se trata más bien de una nueva descripción de las sociedades religiosamente fundadas con ayuda del esquema manifiesto/latente.

[38] Prueba: la descripción requiere tan sólo de una frase. Pero la sociedad nunca jamás es una frase.

Por eso no viene al caso preguntar por la verdad de la descripción. El Egipto de los faraones describió la propia historia de varios miles de años como repetición inmutable —lo cual obviamente no corresponde a los hechos históricos y, pese a ello, no dejó de producir sus efectos.[39] En este caso también se debe evitar confundir mapa con territorio. Cada operación particular es una entre muchas —y eso es válido independientemente de su sentido, es decir, totalmente independiente de la pregunta de si se trata de describir al sistema total como unidad o si se ocupa tan sólo de algunos detalles. Dicho de otro modo: el sistema —en el nivel operativo— no puede ser nunca su propia unidad; sólo la puede señalar, por fugaz que sea.

De eso resulta que el sistema con capacidad únicamente de procesar su propia *autopoiesis* en operaciones particulares es inaccesible para sí mismo. Es para él mismo intransparente como intransparente es el entorno.[40] Por eso se puede decir también: autorreferencia y heterorreferencia remiten a horizontes en principio infinitos de siempre más posibilidades —cuya consumación fracasa debido a la falta de capacidad operativa y a la demanda de tiempo de las operaciones: ¡el tema de Tristram Shandy! Cada autodescripción del sistema es una construcción. Por esto mismo un sistema es capaz de sorprenderse a sí y sacar de sí mismo nuevos conocimientos. El sistema, por medio de su propia autodescripción, dirige lo que advierte como inconsistencia, limita y refuerza las irritabilidades ante el trasfondo de todo aquello que con esto se reprime y pasa inadvertido. De esta manera, con la descripción de la sociedad como sociedad-de-clases la teoría de la sociedad de los siglos XIX y XX encubre las consecuencias gravísimas de la diferenciación funcional y por tiempo sobrado se da un poco de calor con la creencia de

[39] Véase para este ejemplo Jan Assmann, “Stein und Zeit: Das ‘monumentale’ Gedächtnis der altägyptischen Kultur”, en Jan Assmann y Tonio Hölscher (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988, pp. 87-114.

[40] Por lo menos desde Montaigne está literariamente presente esta concepción para el caso de los sistemas de conciencia. (Menos conocidos otros muchos contemporáneos, por ejemplo John Donne y su *The Progress of the Soul*, citado según John Donne, *The Complete English Poems*, Harmondsworth, Middlesex, Ingl., 1982, pp. 176ss.). Aquí también se puede notar claramente que aquella problematización del autoconocimiento rompe con la vieja concepción según la cual el autoconocimiento retrocede a la “naturaleza” propia y con ello al estado de perfección, por corrompido que esté por causa del pecado. Sin embargo, ese paso —de *natura* a intransparencia— parece nunca haber sido llevado a cabo en la autoobservación del sistema societal; y probablemente no, porque una cultura de reflexión que parte del ser humano siempre ha visto en la sociedad algo exterior (si bien con la posibilidad de interiorizarlo). Visto desde la teoría de sistemas, sin embargo, es notable la situación exactamente paralela de los problemas de autoobservación en ambos casos —a pesar de toda la desemejanza de los modos de operación.

que con una revolución u otras formas se puede allanar la desigualdad. Las autoobservaciones y las autodescripciones tienen —en otras palabras— valor informativo únicamente porque el sistema es intransparente para sí mismo. Y sólo porque eso es así, la semántica histórica de las autodescripciones de la sociedad —tema de este capítulo— adquiere un significado independiente.

Aun las comunicaciones con las que el sistema se describe a sí mismo siguen siendo comunicaciones, es decir, acontecimientos distintivos que pueden observarse como tales. Simultáneamente en el mismo sistema —por no hablar del mundo— pasan muchas otras cosas. Únicamente la observación "digitaliza" lo que acontece, sólo ella enfatiza lo uno a diferencia de lo otro. El tiempo como tal sigue siendo un *continuum* de la transformación. Modifica las condiciones —para emplear una distinción conocida— no de forma digital sino análoga,[41] *i.e.*, en un *continuum* de prosecución de la simultaneidad. Nada de esto cambia cuando se trata de autodescripciones; porque también en este caso el sistema debe digitalizar la relación consigo mismo, que sucede en tiempo análogo. Esto entonces requiere también de una construcción, de una forma, de una cesura en la realidad, la cual podría ocurrir de otra manera o no ocurrir en absoluto.

En el concepto de autodescripción no está, pues, implicado ni el consenso ni la capacidad de consenso. Cuando se elaboran textos pretenciosos en una sociedad en la cual apenas se proporciona la capacidad de leer, y los textos se transmiten también de manera oral, el consenso se vuelve más bien poco probable. Esto ya es válido en condiciones de diferenciación centro/periferia y de estratificación.[42] Pese a esta canalización estructural del consenso, del disenso y de la ignorancia, esta pregunta debe tratarse como variable. Por auto-

[41] Véase Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2ª edición, Londres, 1980, p. 155ss. El concepto de observar, presentado en el texto, cuestiona si deberíamos seguir a Wilden cuando él también concibe lo análogo como modo particular de diferencia y aun como "the domain of difference" (p. 174).

[42] Véase, para sistemas de "census-tax-conscription" de las burocracias de dominio tradicionales, Stanley Diamond, "The Rule of Law Versus the Order of Custom", en Robert P. Wolff (ed.), *The Rule of Law*, Nueva York, 1971, pp. 115-144 (aunque con una selección muy parcial de documentos conocidos sobre esta estructura de los reinos de África occidental). Véase también Gerd Spittler, "Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen", en *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (1970), pp. 203-225; así como *Herrschaft über Bauern*, Frankfurt, 1978. Cf. además Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2ª edición, Leiden, 1965; Robert Eric Frykenberg, "Traditional Processes of Power in South India: An Historical Analysis of Local Influences", en Reinhard Bendix (ed.), *State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston, 1968, pp. 107-125.

observación se entenderá entonces siempre tan sólo una operación dirigida dentro del sistema hacia el sistema; y por autodescripción, la elaboración del texto correspondiente.

La presencia simultánea de billones de operaciones caracterizadas por la autorreferencia implícita o explícita no debe considerarse como caos. Ya en el paso que va de autoobservaciones sólo esporádicas a la fijación de textos —en la tradición del relato de las culturas orales—, se registran los primeros intentos de corrección. Los textos se elaboran para el reconocimiento y para la utilización en múltiples circunstancias, de allí que coordinen aquellas autoobservaciones que se ajustan a ello. Hablamos de "semántica" siempre que se trata de estas ventajas de sentido dignas de ser conservadas. El sistema prepara una semántica especial, mediante la que se facilita la autorreferencia en situaciones frecuentemente muy heterogéneas. Esta semántica luego puede —generando una ulterior distinción— utilizarse de manera correcta o falsa. Con esta bifurcación nace la necesidad de disponer de expertos en interpretación —los cuales custodian el uso correcto, "ortodoxo" del texto además de derivar su prestigio social de la calidad de éste mismo. De esta manera es muy fácil que el sentido correcto del texto llegue a adquirir una cualidad normativa. Esto significa únicamente que —de ser necesario— el texto puede conservarse también de manera contra fáctica. Lo que es correcto no pierde ciertamente esa condición por el hecho de que se encuentren defectos o errores, o porque se abuse de él. Al contrario, los defectos se hacen notorios precisamente porque es posible reconocerlos en la desviación con respecto al sentido correcto. En los análisis siguientes veremos que esta tendencia a fijar normativamente los textos se confirma una y otra vez; por ejemplo, en el concepto vétero europeo de naturaleza y luego en el contexto moderno de ideologías. Por ahora sólo nos interesa reconocer la función de estas textualizaciones y normativizaciones: compensan el carácter de singularidad y de acontecimiento que, en el nivel operativo, inevitablemente tienen todas las autoobservaciones del sistema.

Además, con la realización fáctica-comunicativa de todas las autoobservaciones y las autodescripciones están dadas la observabilidad y la descriptibilidad de este mismo operar. El sistema no puede hacer otra cosa que operar realmente. Por eso cada autoobservación y cada autodescripción se expone a su vez inevitablemente a la observación y a la descripción: toda comunicación puede volverse, a su vez, tema de comunicación. Esto significa que toda comunicación puede comentarse positiva o negativamente, acogerse o rechazarse. Las autodescripciones relativamente estables no se forman entonces simplemente en forma de intervención convincente sobre un objeto dado, sino como resultado de un observar y describir recursivo de tales descripciones. A un

resultado así se le llama también en la cibernética matemática 'valor propio' del sistema.[43]

La preparación y estabilización de un texto ofrece la ventaja de que la operación con la cual el texto se produjo, y junto con ella el autor, sus intereses y sus perspectivas, pueden olvidarse. El olvido puede también servir de protección del texto. Se vuelve texto sagrado o texto al cual el tiempo o alguna tradición consolidada protegen de la crítica. Su evidencia oculta que haya habido otras posibilidades. En particular, en culturas que conocen la escritura pero que tienen todavía una tradición primordialmente oral, el hecho de que el texto esté escrito le confiere valor como símbolo de estabilidad. Los nombres de los autores —en caso de conservarse— adquieren luego cualidad casi mítica como si fueran un duplicado del significado del texto. Sólo con la imprenta, es decir, sólo a partir del siglo XV, arraiga la idea de autor en el sentido moderno. En el Medioevo lo que comunica es el texto y luego eventualmente la imprenta. Y sólo con una clara diferenciación entre autor y texto nace, en reemplazo de la anterior transmisión principalmente oral de textos escritos, el arte refinado de la interpretación; arte que se refiere a los contextos y a las intenciones, y a lo cual nosotros llamamos hoy hermenéutica

Debe pensarse todavía que en realidad el *problema* de la autoobservación y el de la autodescripción siempre es el mismo. El problema de la identidad se mantiene en la identidad del problema. Pero toda *solución* del problema, toda propuesta de identidad, debe efectuarse mediante las operaciones del sistema y *se expone por tanto a la observación en el sistema*. La observación de la autoobservación resulta de una perspectiva diferente, "crítica". Hoy día se toman sobre todo en consideración sitios —intereses, vínculos semánticos— desde los cuales se formula la autoobservación primaria. La no-identidad de autoobservaciones y autodescripciones es —en el caso normal— un resultado esperable, cuya probabilidad aumenta cuando la observación primaria ya no puede operar con base en la autoridad y en la tradición.

Adicionalmente, es necesario recordar una peculiaridad que caracteriza a todas las prácticas autorreferenciales y, especialmente, a las autodescripciones de las sociedades: no existen criterios externos conforme a los cuales estas prácticas puedan juzgarse. Algo análogo se encuentra ya en la tradición cartesiana en lo relativo a la conciencia del sujeto. Si el sujeto piensa que piensa, no se le puede objetar que no es cierto; si dice que algo le gusta, no puede refutársele que se equivoca. Sin embargo, al contrario de lo que creen

[43] Cf. Heinz von Foerster, *op. cit.* (1981), esp. pp. 273ss.; traducción alemana: *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985; o *Wissen und Gewissen Versuch einer Brücke*, Frankfurt, 1993.

los filósofos, ésta no es una peculiaridad del sujeto y tampoco indicador de su *status* único en el mundo. Es una peculiaridad válida también para el sistema social de la sociedad —y aquí naturalmente válida con mayor alcance—, porque fuera de la sociedad no existen posibilidades de comunicación —y por tanto no existe instancia autorizada para efectuar las correcciones. Con mayor razón, entonces, la sociedad está destinada a practicar una autorreferencia sin criterios.

Sin embargo, esto no excluye que puedan desarrollarse criterios para las autodescripciones. Por ejemplo, de las teorías de reflexión, mediante las cuales los sistemas funcionales de la sociedad moderna se describen a sí mismos, la mayoría de las veces se exige la "cientificidad", independientemente de lo que esto signifique en el caso específico del sistema del derecho, de la política, de la educación o de la economía. Para las autodescripciones de las sociedades premodernas, en cambio, valían criterios religiosos: en sus componentes centrales estos criterios debían ser idóneos a la religión. En todos los casos de autodescripciones de la sociedad, los criterios no constan con anterioridad a la autodescripción misma. Constituyen, más bien, un componente del texto. Y cuando los criterios se presentan separados del texto —como por ejemplo la referencia a Dios en la tradición cristiana de Occidente—, esto sucede en sintonía con el texto y no como alusión a una instancia de prueba independiente. En otros términos, las autodescripciones pueden fundamentarse sólo de manera circular y cuando interrumpen —mediante externalización— el círculo de su fundamento esto sucede precisamente como componente del texto, como parte de la realización de la autodescripción.

Bajo estas condiciones estructurales y operativas surge una semántica propia para las autodescripciones de la sociedad. Semántica que a su vez está sujeta a transformaciones evolutivas. El margen de que dispone es indudablemente limitado en cuanto que las autodescripciones deben ser lo suficientemente plausibles para poder —en el proceso del observar y describir de las descripciones— confirmarse o transformarse. Al mismo tiempo, sin embargo, los textos existentes adquieren un peso propio. Aun en el caso de verificarse cambios radicales en su estructura, la sociedad no podrá transformar de improviso lo que sabe y dice sobre sí misma para volver así a comenzar sin presupuestos. Debe percibir lo nuevo en contextos viejos para luego poder en absoluto especificarlo. Puede, por ejemplo, conservar las designaciones y reemplazar subrepticiamente los contraconceptos que se desempeñan como distinciones[44] —así como cuando la naturaleza ya no se distingue

[44] Véase, para esta "antonym substitution", Stephen Holmes, "Poesie der Indifferenz", en Dirk Baecker *et al.* (ed.), *Theorie als Passion*, Frankfurt, 1987, pp. 15-45;

de la gracia sino de la civilización; o cuando se pasa de la *utilitas/honestas* a la distinción útil/inútil o bien a la de útil/perjudicial, para tener así otra base con la cual evaluar la posición de la nobleza en la sociedad. Precisamente en períodos de cambios estructurales drásticos, se hace necesario tener en cuenta los residuos de la tradición —los cuales pueden únicamente eliminarse de manera gradual en la medida en que se logra ver la diferencia entre mundo pasado y mundo de ahora. También la sociedad moderna, como lo veremos ampliamente, se describe a sí misma primero históricamente para luego poder así separarse de su historia. Acepta algunos conceptos que son como cheques en blanco para un futuro abierto y sólo gradualmente se podrán incluir nuevas irritaciones y, con éstas, nuevas experiencias; y sólo así se hará posible sustituir los últimos restos de la semántica vétero europea.

El *concepto* de autodescripción no excluye después de todo que haya una multiplicidad de autodescripciones de un mismo sistema. Otra cuestión es si el sistema de la sociedad mismo ofrece una multitud de autodescripciones y si además se da cuenta de eso. Como veremos todavía con más detalle ése es tan sólo el caso bajo condiciones modernas (hoy se dice: "posmodernas"), y obviamente tiene que ver con el paso hacia la diferenciación funcional. En consecuencia, la sociedad debe entonces describirse con metaconceptos —como policontextural o hipercompleja. Entonces cada autodescripción, en cuanto descripción, toma en cuenta su propia contingencia. Considera (y hace ver que considera), que puede haber también otras autodescripciones del mismo sistema. O en su defecto, si rehúsa ese saber y se presenta en forma totalizadora se vuelve sensible e intolerante a toda desviación —haciéndose así políticamente difíciles las cosas.

Las consideraciones anteriores se han formulado en el plano de una descripción teórica de las autodescripciones —y esto vale también para todo lo que sigue. En este plano de una redescripción teórica de autodescripciones,[45] el concepto se torna "autológico", tiene validez también para sí mismo. Aun

---

así como "The Permanent Structure of Antiliberal Thought", en Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., 1989, pp. 227-253; y *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., 1993.

[45] En este sentido Mary Hesse habla de "redescription" y remite este concepto a la discusión sobre la metafórica de explicaciones teóricas (cf. *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966, pp. 157ss.). También en otros lados se pueden encontrar análisis parecidos en contextos muy diversos. Por ejemplo en la teoría política de los movimientos de Reforma en Giovanni Francesco Lanzara, *Capacità negativa: Competenza progettuale e modelli di interventi nelle organizzazioni*, Bolonia, 1993, especialmente pp. 227ss. O para la teoría del arte en Michael Baldwin, Charles Harrison y Mel Ramsden, "On Conceptual Art and Painting and Speaking and Seeing: Three Corrected Transcripts", en *Art-Language N.S.* I (1994), pp. 30-69.

la redescripción de autodescripciones de la sociedad es una autodescripción de la sociedad. La redescripción entonces ya no puede considerarse como producción de un mejor saber ni mucho menos como progreso. (Una autodescripción de la redescripción que pasa por alto su carácter autológico puede —en un plano más alto— verse fácilmente como prejuicio). Se trata, más bien, de una continua transformación de premisas, anteriormente consideradas como algo necesario y natural, en limitaciones contingentes y artificialmente elegidas de determinadas operaciones. Así, por ejemplo, la redescripción de la música tonal mediante la introducción de la música atonal, o la redescripción de la economía política por el análisis del "capitalismo" de Marx. Que tales redescripciones hacen uso de descripciones se justifica tan sólo temporalmente como algo adecuado a la situación actual —bajo la perspectiva de que mañana será tratado como algo de ayer.

Es fácil ver que esta creciente sofística de las descripciones desencadena a su vez contradescripciones —hoy día, por ejemplo, en la forma de movimientos "fundamentalistas". Pero tampoco esto conduce al progreso, ni a un mejoramiento de la calidad de las autodescripciones, sino sólo —y en este caso con especial claridad— a la confirmación del análisis recién intentado.

IV. La semántica de la antigua Europa I: Ontología

Las sociedades premodernas presentan marcadas similitudes estructurales respecto a la tipología de su diferenciación. Sin embargo, sólo disponían de una cultura escrita transmitida esencialmente mediante la enseñanza oral[46] y, por ello, permanecieron separadas en sus tradiciones semánticas a pesar de todas las relaciones de comercio y de todo conocimiento mutuo. Cada una podía considerarse el centro del mundo y diseñar su propia cosmología. En este sentido podían ser sociedades mundiales e incorporar a otras sociedades dentro de su propia cosmología.

En lo siguiente nos limitaremos a describir la autodescripción de la sociedad en la tradición vétero europea, es decir, nos limitaremos al pensamiento greco-romano-cristiano —ya que sólo esta tradición ha acompañado a la sociedad moderna en su surgimiento y sólo ella tiene influencia sobre las expectativas que aun hoy día se le dirigen.[47] La tradición vétero europea surge

[46] Respecto a la India, todavía a finales del siglo XIX, véase Ananda F. Wood, *Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala*, Delhi, 1985.

[47] Con eso no sólo dejamos de lado a las impresionantes cosmologías de la China, de la India y del viejo Oriente, sino también a la tradición judía que —basada en el primado

en una sociedad que en la actualidad ya no existe —ni respecto a las formas de comunicación ni respecto a las formas de diferenciación. Sin embargo, esta tradición sigue siendo parte de nuestra herencia histórica y, en ese sentido, es un acervo cultural relevante de orientación. No puede perecer —precisamente porque es manifiesto que ya no corresponde, precisamente porque debe negarse constantemente *y debe mantenerse disponible precisamente para eso*.

Aun hoy impresiona su armonía, junto con el control religioso sobre aquellas inconsistencias capaces de romper al sistema —justamente por eso se ha vuelto inaccesible para nosotros. La riqueza conceptual interior de esta tradición se basa sobre todo en que supo tanto de la diferenciación estratificatoria como de la de centro/periferia; en que en el curso de su historia debió interpretar tanto la formación de ciudades como la de imperios; en que conoció —en la Edad Media— tanto la nobleza de la ciudad como la del campo y en que cambió de religión y se vio obligada —en el curso de la cristianización— a interpretar en forma nueva el acervo tradicional sin un cambio sustancial en la estructura de la sociedad. De seguro también jugó un papel decisivo la diversidad geográfica de Europa tanto para el surgimiento de las antiguas ciudades griegas como para la formación de los Estados territoriales del tardo Medioevo europeo. No obstante toda esta diversidad, una característica decisiva de todas las sociedades premodernas queda intacta: *la forma de diferenciación dispone en cada caso de una posición libre de toda competencia para la descripción correcta del mundo y de la sociedad, a saber, la cúspide jerárquica, la nobleza de abolengo y la ciudad como centro de la sociedad.* Se hallan elites culturales relativamente autónomas puesto que trabajan con textos, sin embargo no ponen en tela de juicio las asimetrías estructurales del sistema de la sociedad; sólo de vez en cuando las interpretan de manera distinta. Sigue siendo asunto de un pequeño estrato elaborar las descripciones (aun cuando sea motivo de controversias entre escuelas), todo lo cual corresponde a la continuidad de la forma-oral de transmitir las tradiciones (doctrina) incluso la de los textos fijados por escrito; en Mesopotamia son las escuelas de escritura, en la Edad Media, los clérigos con formación teológica y jurídica. Sólo en el transcurso de la Edad Media la cultura de la nobleza, la de los monasterios y la de la ciudad empiezan a desarrollarse en forma separada. En la doctrina de

---

que le otorga a la comunicación Dios/hombre— se acerca mucho más a la presentación teórica de nuestro texto que la misma tradición vétero europea. Véase solamente Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Thought in Modern Literary Theory*, Albano, N. Y., 1982, por ejemplo, p. 8: “For the Greeks, following Aristotle, things are not exhausted by discourse; for the Rabbis, discourse is not exhausted by things”.

los tres estamentos, esto se traduce por última vez en una autodescripción de la sociedad. Al mismo tiempo —en la transición hacia la Edad Moderna— la imprenta aprovechada comercialmente (a diferencia de China y Corea) hace visible de manera sorprendentemente repentina la heterogeneidad acumulada del acervo de pensamiento. Todo esto obliga a reacciones en la semántica, que se sirven a su vez de la impresión de libros y generan una variedad de formas. La Edad Moderna escogerá de allí lo que le acomode.

La disposición dominante frente al mundo de la antigua Europa puede describirse con el concepto de ontología. Los presupuestos de la ontología se introducen como metafísica —como algo dado que viene después de la física (doctrina de la naturaleza). No es necesario aquí comprobar si esto es válido para todo tipo de esfuerzo de pensamiento aun para lo concerniente al ámbito de la interpretación religiosa del mundo. La preponderancia de la forma ontológica de observar y describir puede verse en el hecho de que para defender a la ontología eleática se inventa el concepto de paradoja —a la cual se toma (desde el principio) como perturbación —si no es que como error— del pensamiento que debe evitarse; además en el hecho de que hasta en tiempos recientes la lógica bivalente en la cual se había apoyado la ontología seguía como premisa incuestionable.[48]

Designamos como ontología el resultado de una forma de observar que parte de la distinción ser/no-ser y que todas las demás distinciones las subordina a esta distinción. Esta distinción arranca su plausibilidad inconfundible del supuesto de que únicamente el ser es y que el no-ser no es. En la lógica luego esto se adopta como ley del tercero excluido, con la cual ser y pensar se refrendan mutuamente uniformidad.[49] Aun cuando el ser es y el no-ser no es, debe la distinción misma reflexionarse puesto que en el plano del ente/no-ente pueden presentarse confusiones.

Las confusiones vienen luego sobre todo cuando la comunicación toma como base el esquema de "algo como algo". Las falacias pueden invadir el esquema si algo es designado como un algo que-no-es, o quizás sólo como algo que-posiblemente-no-es. Esto puede mostrarse en las afirmaciones sobre las mujeres, las razas, las personas que trabajan o sobre objetos y símbolos

[48] Como crítica de esta premisa y para exigir una lógica más rica en estructura véase Gotthard Günther, especialmente los ensayos reunidos en el ya citado *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*.

[49] Esto, sin embargo, no es válido para todos los casos, *i.e.*, no lo es para afirmaciones de *futuris contingentibus*. Éstas deben, con respecto al ser o al no ser, tratarse como todavía no decidido. Pero entonces la lógica puede ayudarse mediante una metacodificación ("ya decidido/aún no decidido") y para eso nuevamente servirse de la ley del tercero excluido.

caracterizados por la religión —por tan sólo mencionar los casos más engañosos con tendencia estructural a la deformación.

Para contrarrestar los riesgos de estos 'esquematismos-de-como' (tanto riesgos de atribución errónea como riesgos de descubrir la atribución errónea) la distinción ontológica primaria incluye un postulado cuasinormativo pensado como requerimiento del orden. El ente no debe-ser lo que no-es —a menos que sea un milagro que sirva para comprobar la autoridad superior de la religión, la omnipotencia del Creador. La ontología entonces, con la unidad del ser, garantiza la unidad del mundo. Sólo la nada se excluye —aunque con ello no se pierde 'nada'.[50] Con los estoicos se forma todavía el superconcepto de "aliquid", que comprende al ser como existir individuado, un algo del cual es posible decir que existe o bien que no existe. Aunque precisamente si se parte de la distinción ser/no-ser con este "aliquid", se bloquea la pregunta de frente a qué, entonces, es que éste se distingue. Además es posible superar la unidad del ser mediante la unidad de Dios con la posibilidad de disolver al ser en distinciones. Entonces todo lo que-es se distingue de lo demás y participa sólo del ser. Pero entonces la ontología exige la pregunta por el ser de Dios —y conlleva a las consecuencias peligrosas de una teología negativa, la cual todavía debe formular la pregunta por el ser o el no ser de Dios y debe dar la respuesta de que Él no distingue en absoluto —y por tanto tampoco así. Esto acarrea consecuencias al dogma y a la política eclesiástica hasta desembocar finalmente a la diferenciación de los dogmas religiosos fundados sobre bases eclesiásticas particulares; Nicolás de Cusa hace ver que distinguir (incluso ser/no-ser) es un modo de conocimiento específicamente humano que hace que la pregunta insistente por la unidad se tope con paradojas.[51]

Ya en otro sitio hemos señalado que la ontología —así como la lógica bivalente que con ella se coordina— limita el concepto de mundo.[52] El mundo no puede designarse como indeterminación de fondo (ni ser, ni no-ser) sino únicamente en el plano de los objetos capaces de designarse —como conjunto de objetos o como totalidad de los objetos. El mundo es como es; sólo en los señalamientos será posible equivocarse y entonces habrá que corregirlos.

[50] Respecto a esta paradoja de la "nada" (que es algo aunque finalmente no sea "nada"), paradoja excesivamente explotada en el siglo XVI, se encuentra mucho material en Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, 1966, especialmente pp. 219ss.

[51] "Non est nihil neque non est, neque est et non est". Véase para muchas citas parecidas: *De Deo Abscondito*, citado según Nicolás de Cusa, *Philosophisch-theologische Schriften*, tomo I, Viena, 1964, pp. 299-309 (cita p. 306).

[52] Véase capítulo 1, III.

Sólo hasta el siglo XVII aparece el concepto de "ontología" y esto aparentemente en relación con la crisis de seguridad de aquella época.[53] Se requiere una palabra para lo que antes era punto de partida. En nuestro contexto se pretende introducir el concepto a modo de definición, es decir, independientemente de las diversas maneras en las que se le llena de contenido en la filosofía. En nuestro modo de utilizarlo el concepto designa un esquema de observación orientado a la distinción ser/no-ser. Lo cual significa sobre todo que la distinción ser/no-ser siempre depende (y dependerá) de una separación operativa anterior; *i.e.*, del observar (u observador) y de lo observado. En los dominios de la ontología habrá la tendencia a recuperar esta diferencia primaria ontológicamente —esto es: distinguir también sus dos lados (el observar y lo observado) otra vez conforme a la distinción ser/no-ser. De este modo, el mundo ontológico se clausura y se mantiene clausurado. Aun el pensar y el hablar (incluso el lógos) acontecen dentro de él cuando son —aunque no cuando no-son. Entonces el observador sólo puede aprestarse en un lado del esquema cuando quiere hacer afirmaciones sobre sí mismo, aunque no como algo que no-es.[54] Debe participar del ser, pues de otro modo no podría observar.

En tal programa filosófico mínimo domina el ser. Es como es. Como la nada no existe, la realidad suscrita como ser (o como ente) ocurre bajo la forma de un único valor. Puede ser referida a una fórmula básica óntico-ontológica. La nada —puede decirse— se consume a sí misma. Por ello puede pasar sin ser advertida. Como señalamiento en el marco de la distinción ser/no-ser puede significar únicamente exhortación de "regresar al ser"; cruzar la frontera ser/no-ser y de regreso no aportar nada puesto que no es otra cosa que eliminar de vuelta la operación. Para observar al ser del mundo (a la realidad en su conjunto) se debe postular un no-ser, dado que para observar es necesaria una distinción. El no-ser es algo implícito necesariamente en la observación del ser.

En la dimensión objetual (*Sachdimension*), a esta distinción ontológica corresponde el concepto de cosa (= *res*). Así como la unidad del mundo, así también la independencia de la cosa (su sustancialidad) se garantiza por su ser. Aun cosas aisladas pueden por su ser existir desde sí mismas, sólo deben distinguirse de su no-ser —y su no-ser no puede afectarlas. En el plano de los géneros y las especies este principio se complementa con la regla lógica de

[53] Véanse las referencias respecto a la voz "Ontologie" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo VI, Basilea, 1984, columnas 1189-1200.

[54] Cómparese con eso las posibilidades que tiene cuando parte del esquema sistema/entorno en donde él puede ser previsto tanto como observador interno como externo.

que un señalamiento excluye su opuesto; de modo que un caballo no puede ser un asno, pero tampoco un griego puede ser un bárbaro y alguien bueno no puede ser malo. No hay formas mezcladas y si se encuentran (o se imaginan) hay que someterlas a análisis; o simplemente son monstruos que vienen a comprobar que así no pueden ser las cosas. La cosa (al igual que el género) es entonces un concentrado de ser que si bien excluye su propio no-ser, no excluye de igual forma otras cosas. De acuerdo con ello el mundo consiste de cosas visibles e invisibles y de las relaciones que entre ellas existen. Tal premisa de pensar de la metafísica ontológica tiene un efecto tan fuerte que aun Kant habla todavía de "cosa en sí"; esto lleva —sobre todo desde la mitad del siglo XIX, en la así llamada "teoría del conocimiento" y especialmente en el pensamiento neokantiano—[55] a que la problematización de la cosa se limite a reflexiones *metodológicas*.

Con la distinción cosa/método-de-conocimiento se oculta a la vez que ya antes se ha distinguido (y de forma dominante) entre ser y no-ser. Esta asimetría fundacional constituye la base de todas las demás oposiciones asimétricas de la tradición —incluyendo las de las valoraciones normativas y estéticas. Siempre se trata del lado positivo de la diferencia con el que se puede hacer algo ya que está concebido en referencia al ser —o como variante en el siglo XIX en referencia a la validez. Con ello se establece la base sólida sobre la cual se está bien parado. De tal suerte que la distinción bueno/malo es a su vez buena porque identifica a lo malo como algo malo. Como ha demostrado Louis Dumont, esta asimetría de la oposición (este "englobement du contraire") fundamenta la arquitectura jerárquica del mundo y le otorga la posibilidad de pretender completitud:[56] la jerarquía es la "plenitud del ser".

Incluso el análisis del tiempo se somete a este esquema ontológico. De Aristóteles a Hegel se pregunta si el tiempo es o no-es[57] —y con ello debe aceptarse que esta pregunta representa una paradoja para el esquema mismo

[55] Como crítica de esta distinción desencadenada por la cosa, y entonces como crítica de la función de suplemento de la metodología, véase Martín Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*: *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tubinga, 1962; *Gesamtausgabe*, tomo XLI, Frankfurt, 1984. Aparte de una crítica filosófico-teórica de la metafísica de la cosa e independientemente de ella, hoy día hay que contar con cambios causados por el uso de las computadoras. Éstas ya no necesitan la referencia a la cosa porque preveen que con variables de percepción extremadamente reducidas se gana acceso a una "realidad virtual".

[56] Véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londres, 1970; así como *Essais sur l'individualism*, París, 1983; traducción alemana ampliada de Frankfurt, 1991.

[57] Véase la *Lección sobre Física IV*, 10, en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párrafo 258.

de la ontología. Una comprensión del tiempo entonces sólo puede lograrse disolviendo la paradoja. Lo cual se lleva a efecto sobre todo con la distinción secundaria de cosas mutables/inmutables. Proyectado en el esquema de la ontología lo inmutable tiene calidad de ser —pues no tendría sentido hablar de no-ser mutable o inmutable. El que haya algo inmutable en cierto modo relaja al observador; no debe mirarlo permanentemente porque ya no hay nada que descubrir. Puede dar por hecho el ser-inmutable como marco del mundo y volver la vista hacia lo que acontece en el mundo. Esto también facilita la observación del tiempo mismo. Se puede suponer un tiempo (*aeternitas*) eximido del tiempo (*tempus*) y de acuerdo con ello distinguir *destino* (dependiente del tiempo) y *orden* (independiente del curso del tiempo);[58] o también se parte del concepto de movimiento (capaz de dividirse) únicamente para reconocer que el tiempo *no-es* simple movimiento o proceso dialéctico. Aparentemente lo que se puede identificar (es decir, el movimiento) tiene otro lado que se sustrae a la señalización. Pero la pregunta sobre eso se oculta con la distinción móvil/inmóvil. No es sino hasta hoy día que se empieza a preguntar qué es lo que permanece ausente con esta forma de tematizar el tiempo.[59]

Entre pasado y futuro entonces no hay “nada”, y lo mismo es válido para todo lo que se halla “entre” —como por ejemplo lo que separa partes de un todo y con ello las une en el todo.[60] Toda frontera, toda cesura, todo “entre” caen en el ámbito de la “nada” o, para ser más exactos, en el ámbito del tercero excluido ontológicamente por la manera de observar al “ser”. Analizado con más detalle se trata entonces de dos exclusiones distintas: excluir a la nada de la plenitud (*plenitudo*) del ser y excluir aquello que se exceptúa con la distinción ser/no-ser. La ontología filosófica pasa de manera típica por encima de este problema con la pregunta de qué es el “ente en sí mismo” —ya sea objeto o sujeto.[61] Esta forma de plantear el problema tiene propiamente, sin embargo, el efecto dudoso de degradar metafísicamente las relaciones.

[58] “Ordo tempus non exigat, fatum exigat”, se lee por ejemplo en Hieronymus Cardanus, *De Uno Liber*, citado según *Opera Omnia*, tomo I, Lyon, 1662, pp. 277-283 (278).

[59] Véase Jacques Derrida, “Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit”, en *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 31-78.

[60] Reflexiones sobre esto en Leonardo da Vinci, *Notebooks*, Nueva York (Braziller), s.a. pp. 73s. —revocando luego (paradójicamente) tales “nadas”: “In the presence of nature nothingness is not found”.

[61] Véase singularmente Hans Friedrich Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, en Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Metaphysik nach Kant? (Stuttgarter Hegel-Kongress 1987)*, Stuttgart, 1988, pp. 44-82.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas (que aquí se sustenta), se hace notar que con este concepto de tiempo se suprime precisamente aquello que posibilita la observación del tiempo: el presente en el cual únicamente pueden actualizarse las operaciones de observación. Cuando se observa el tiempo por medio de la distinción pasado/futuro, el presente sirve de frontera, es decir, sirve de unidad-no-observable de la diferencia. El tiempo entonces se experimenta como diferencia de horizontes de tiempo en cada caso *inactuales*; y con ello se destemporaliza la observación del tiempo —tal como si el tiempo *siempre existiera* como *ontologicum* —al menos que él mismo (como tiempo) tuviera principio y fin.

Una vez reprimido el problema del tiempo y el problema objetual (*Sachproblem*) de los límites-de-las-cosas, el "ser" queda como un concepto extremadamente general distinguido únicamente del "no-ser": como un médium para todas las cosas o formas posibles. Para garantizarle al ser una realidad palpable entonces debe introducirse el concepto adicional de "materia". Se podría entonces decir: el ser en cuanto ser es indiferente frente a todas las formas que es capaz de adquirir y, en este sentido, es compatible con el concepto de Creación mediante el cual se decide en primer lugar qué se realiza como mundo y qué no. Entonces también el tiempo —como *tempus*— es a diferencia de la *aeternitas* una parte de esta Creación; le debe su ser a un principio, a un origen.

Todo esto es válido también para el observar y para el observador mismo, puesto que a la práctica del observar no se le negará el atributo de ser. Se presenta, después de todo, con el carácter de innegable —cosa que Descartes tomará como punto de partida de su filosofía. Esto será válido para todas las distinciones, por ejemplo la de signo y significado en la semiótica tradicional o la de *phýsis* (*natura*) y *téchne* (*ars*) —la cual hace hincapié en si algo de sí mismo (casi como despliegue del ser) llega a ser como es, o si por ser artificialmente creado puede ser pero también no-ser. La (para nosotros) primera diferencia observador/observado es para esa forma de pensar una segunda diferencia —que articula el ser y lo vuelve reflexivo para el pensar. Por eso fue posible suponer que el pensar en cuanto fija al ser llega a su fin natural.

Esto por lo pronto parece funcionar de manera exhaustiva. Ni siquiera la vida diaria cuenta con agujeros en el ser. Lo desaparecido debe estar en algún lugar aunque sea en ruinas, hecho polvo o cenizas. Las almas van al cielo o al infierno. Todo lo que se distingue se distingue en el ser. La contrafigura irritante de la nada abstracta puede quedar fuera de consideración. Tal vez sirva de perfil para los cuentos mitológicos o de proveer de un "antes" a las historias acerca del origen; mencionarla aparte sirve tan sólo para indicar algo —y nada más que para eso.

La ventaja decisiva de esta distinción primaria entre ser y no-ser consiste en que a partir de ella solamente hay que tomar en cuenta al ser —y del lado del observador a lo sumo el error. Todas las demás distinciones pueden tratarse como divisiones del ser. La forma del distinguir *re-entra* de nuevo en sí misma y aparece del lado del ser como división. Las divisiones primarias se denominan desde Aristóteles con el término —tomado de la praxis jurídica— de categorías (como si en la categoría = "acusación" se tratara de que el ser no pudiera aparecer como unidad). El tiempo, por ejemplo, se divide en los conceptos de intervalo pasado/presente/futuro y no se maneja como distinción pasado/futuro siempre presente y practicada en el presente. En esto se encuentra una minimización notable de la paradoja del distinguir, puesto que la disolución de esta paradoja de la unidad de lo distinto en divisiones deja la impresión de un mundo ordenado. Divisiones que, dicho sea de paso, están en armonía con los principios de inclusión de la sociedad —principios que tienen predispuesto para cada individuo un lugar predeterminado dentro de la diferenciación de la sociedad.

Que las distinciones practicadas cambien permanentemente en el tiempo se facilita —si pudiera decirse así— por el hecho de que se mantiene la unidad del origen. El origen se considera —en una forma que hoy nos parece incomprensible— como el pasado-presente y por lo tanto como medida. Aunque el comienzo —fundamento, *arché*, *origo*, principio de los principios— es Dios. Su gloria finalmente reside en el hecho de que *sin ser Él mismo distinguible* crea el mundo de las diferencias y —respecto al hombre— lo deja en libertad. Todo esto es correlato exacto con un mundo aristocrático: poner en unidad al origen y la excelencia, que ha de tratar la virtud como una especie de acervo familiar que se comunica a los descendientes, aun cuando éstos utilicen la libertad para fracasar. La nobleza existe también únicamente cuando hay divisiones que no excluyen en cada caso lo otro —campesinos, siervos, etcétera; aunque sí excluyen que algo igual sea diferente.

Sin embargo —a pesar de que no se parte del observador sino del ser— hay una experiencia irritante que luego dará motivo al desarrollo de la "lógica". En la sociedad se llega a diferentes afirmaciones precisamente cuando se formulan enunciados de existencia (*Ist-Aussagen*) y aquello que se dice se refiere a algo existente (a un *Seiendes*). Cuando se describe al observar como forma de ser (como uso de signos o como el estar pasivamente impresionado por lo que se presenta) debe haber sobre lo mismo una idéntica opinión. No obstante, la sociedad produce opiniones diferentes. La forma de observar referida a la identidad del ser lo resalta tan sólo con mucho más obviedad. ¿Cómo es —pregunta Platón en el *Teeteto*— que uno considera verídico lo que otro cree falso? ¿Es que la sociedad comunica verdad por falsedad? Se trata de limitar el ám-

bito fenomenal mediante una distinción dirigida a ello, es decir, distinguir saber estricto (*epistéme*) —dentro del cual con algo de reflexión sólo puede haber unanimidad como lo muestra la matemática— del saber meramente de opinión (*dóxa*), de la mera apariencia de verdad, para luego introducir esa distinción de manera ontológica con el argumento evidente de que eso simplemente se da. Aunque con ello el problema de la comunicación no se resuelve del todo. Se necesita y se desarrolla además un nivel de observación de segundo orden, donde es posible verificar las pretensiones de verdad, es decir, donde se observa cómo observa aquel que provee "afirmaciones de existencia" con índice de verdad —o de no-verdad. Tal como todavía se puede advertir en los rastros terminológicos, la lógica tiene su origen en problemas sociales, en problemas de comunicación.[62]

Dado que no es posible negar las diferencias de opinión (sobre todo en la extendida cultura de debates de la ciudad griega) tampoco es posible evitar tematizar el observar, el decir, el señalar. Esto se lleva a cabo, mediante la distinción autoincluyente de ser/pensar, es decir, mediante la diferenciación de una lógica, de la capacidad de hablar, de coleccionar, de ordenar. En ambos casos se trata de formas de dos lados. El esquema del ser, sin embargo, está diseñado asimétricamente, en tanto la lógica lo está de manera simétrica. El esquema del ser tiene tan sólo un valor con función de señalar. El otro valor (el lado externo de la forma) no señala nada. En la lógica —por el contrario— existe una relación de intercambio entre los dos valores: verdadero/falso. Está construida simétricamente e incluso podría decirse: es simétrica conforme a su ser. Aunque esta bivalencia simétrica está todavía completamente al servicio (conocimiento) de la monovalencia ontológica. Define la libertad del observar como posibilidad de error corregible —y no la define por cierto de modo trascendental o dialéctico o constructivista. Para decirlo con Gotthard Günther: la contextura elemental de la observación del mundo es a la vez monovalente y bivalente, tanto asimétrica, como simétrica; aunque *esta* distinción se regula en el sentido de una oposición jerárquica. En otras palabras: la asimetría como valor de orden tiene primacía —tal como la nobleza la tiene ante el pueblo o la ciudad frente al campo.

Por eso en todo observar debe distinguirse entre el uso de formas-de-dos-lados (o sea el simple hecho de que sólo puede señalarse algo cuando puede distinguirse) en todo observar y la lógica bivalente, que dispone de un

[62] Véase Ernst Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen, 1965. Respecto al surgimiento de la lógica en una cultura del debate "políticamente" (citadinamente) determinado, véase G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979, especialmente pp. 246ss.

valor positivo y uno negativo y que es capaz de señalar una indicación como verdadera o falsamente señalada. Lo cual no quiere decir que la lógica clásica haga abstracción de las premisas ontológicas, que argumente libre de ontología. Más bien su problema está precisamente en que su concepto de ser le prohíbe adjudicar al mismo objeto predicados contradictorios. *Visto desde su propia perspectiva,* el ser es ser *monovalente*, aunque la praxis del observar exija en el ser distinguir lo designado de algo distinto —aun cuando sólo sea el no-ser. Dentro del ser se diferencia pensar y ser, y con ayuda de esta distinción se llega a las premisas de la lógica clásica: principio de identidad, prohibición de la contradicción y darse cuenta de que la lógica bivalente excluye todo tercero; en tanto el ser sólo excluye el no-ser.

Se trata, en otras palabras, de una forma muy específica de tomar en cuenta al observador y darle su lugar en el mundo. Esta forma simplifica las descripciones del mundo y de la sociedad, y ello corresponde a la realidad de la sociedad premoderna. De este modo, se puede partir de la idea de que existe un continuo de realidad del mundo (y de acuerdo con eso, entonces de la sociedad) en el cual todo lo que se halla adquiere la forma de ente, o con más precisión: la forma de cosa (*res*) —ya sea visible o invisible. Las diferencias de las cosas pueden tomarse como diferencias de las esencias y pueden ordenarse en forma cosmológica. Esto permite resolver el mundo "dihairéticamente", ordenando a los individuos en *géneros* y *especies*[63] —los cuales a su vez pueden diferenciarse en géneros y especies del ser y del pensar —*partitio/divisio*.[64] En la actualización de ámbitos de experiencias societales (ya sea de la ciencia helenística[65] o del Derecho romano con sus abstracciones cuidadosas apegadas al caso y a la tradición) se llega ya a perspectivas que *caracterizaríamos como* observación de segundo orden —o por lo menos a la reformulación de lo que está presupuesto como saber. Esta técnica de abstracción-del-genos se llama

[63] Como referencia para eso, se señala normalmente a Platón, Sofista 253 D-E. Allí introducido a propósito como *téchne* (253 A), y por cierto con la consigna de evitar paradojas: debe evitarse decir que una misma especie es otra o bien que alguna otra es la misma —lo cual se formula con *tautòn/héteron* en 253 D.

[64] Más detalladamente para eso: Dieter Nörr, *Divisio und Partitio: Bemerkungen zur römischen Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie*, Berlín, 1972. En general, se puede notar que la jurisprudencia romana ha sido uno de los campos más distinguidos de validación de esta técnica del genus. Véase también Aldo Schiavone, *Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana*, Bari, 1976, especialmente pp. 92, 94ss.

[65] Especialmente respecto a eso G.E.R. Lloyd, *op. cit.* (1979); así como *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Ingl., 1983.

según Platón dialéctica y domina el pensamiento europeo de las formas. Subyace a la controversia medieval entre realismo y nominalismo —la cual fue posible únicamente porque en los dos lados se distinguían individuos y especies —o géneros. Domina también a la "dialéctica 'ramista'" de la temprana modernidad, así como a las innovaciones paralelas del platonismo. De las mismas premisas resulta también —hasta muy avanzada la modernidad temprana— que la intención (o imaginación) de un individuo de ser otro se interpretaba como indicio de locura —confirmación, pues, ontológica obvia de una construcción jerárquica de la sociedad. A mediados del siglo XVII, sin embargo, un nuevo concepto de persona rompe con estas premisas (Thomas Hobbes, John Hall, Baltasar Gracián) puesto que ahora la persona se considera una apariencia inteligente controlada —no ya la representación del-ser sino la presentación de un-sí-mismo que se compromete con los propósitos del intercambio social; la persona es ente (*Seiendes*) dotado de memoria.[66]

Cuando lo que importa es la presentación, tanto más debe evitarse una comunicación paradójica. Solamente la retórica y sobre todo la poesía pueden todavía ocuparse de la paradoja, y lo hacen solamente con la segunda intención de engañar con abstracciones de género para así desenmascarar el engaño[67] y poner en duda toda aquella técnica generalizadora de los teólogos y de los filósofos.[68] Esta situación fuera de lugar del hacer paradojas puede entenderse también como si el asunto de descubrir el engaño estuviera terminado. En todo caso, el predominio del dividir y generalizar ontológicos no tiembla con ello, y la sociedad (en el sentido actual) únicamente puede concebirse con base en el género humano. Kant es el primero que ya no puede obtener de este pensar tradicional en géneros y especies "gusto alguno"—aunque reconoce su mérito histórico "en su tiempo".[69] Después de esto se puede disponer del concepto de dialéctica para un provecho nuevo, actualizado.

El renunciar a la autosuficiencia intelectual en el uso de las clasificaciones como forma de tratar las diferencias significa algo más que simplemente

[66] "Persona dicitur ens, quod memoria sui conservat", se puede leer en Christian Wolf, *Psychologia rationalis*, párrafo 741, citado según un manuscrito de Peter Fuchs.

[67] Véase cómo ingeniosamente Ortensio Lando reparte este procedimiento en dos libros: *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*, Vinegia, 1545, así como *Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta*, *in tre orationi distinta,* s.l.a.

[68] Véase para eso A.E. Malloch, "The Technique and Function of the Renaissance Paradox", en *Studies in Philology* 53 (1956), pp. 191-203; Rosalie L. Colie, *op. cit.*; Michael McCanles, "Paradox in Donne", en *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 266-287; F. Walter Lupi, "Ars Perplexitatis: Etica e retorica del discorso paradossale", en Rino Genovese (ed.), *Figure del Paradosso*, Nápoles, 1992, pp. 29-59.

[69] *Crítica del juicio*, Introducción VI.

un haber-pasado-de-moda; pone de manifiesto que otra sociedad requiere otro modo de tratar las diferencias. Ahora las distinciones adquieren la función de limitar la discrecionalidad en el paso de una cosa a la otra, se transforman en formas regulativas para el trato de las contingencias; en lugar de que las cosas estén puestas simplemente unas al lado de las otras en un mundo bello rico en especies, impone la no-discrecionalidad de los sucesos, o sea, la idea de una sucesión regulada que a su vez limita la reversibilidad y la corregibilidad. Las grandes clasificaciones de la biología y de la química sirven todavía de divisiones, aunque pronto despiertan el interés por el surgimiento de las distintas especies. Eso motiva luego que el nuevo concepto, referido al tiempo, de proceso alrededor de 1800 se desplace a la historia universal —cuando sus antecedentes vienen del uso jurídico y de su uso en la química.[70]

La metafísica constituida ontológicamente (dependiente del pensar en especies y géneros y con su estilo correspondiente de generalizar) permite el uso de analogías (*analogia entis*) con sus implicaciones típicamente conservadoras —respetuosas del mundo— y con todas las implicaciones religiosas en el trato con el mundo.[71] El concepto de naturaleza cubre todo lo que no ha sido artificialmente producido, aun el hombre, aun el orden social. Contiene, como veremos más adelante, aquellas cosas naturales que conocen su propia naturaleza —precisamente los seres humanos y otros seres superiores. Todo conocer tiene —por lo menos en la tradición aristotélica— su fin natural (su coronación) en el conocimiento del ser. Lo mismo es válido para el actuar ya sea poiético o práctico. Esto de nuevo convence sobre la base del continuo del ser y deja a la lógica tan sólo la función de corregir errores —consecuencia de que alguien considera verdadero lo que es falso o viceversa. Lo malo se atribuye a la categoría del error porque de acuerdo a su naturaleza el ser humano aspira al bien. Como se sabe, Spinoza (ya en la Edad Moderna) invierte esto pensando que el ser humano considera bueno aquello a lo que aspira con ideas claras y distintas; aunque la relación se conserva también en lo inverso. Incluso la aún tan ampliamente cultivada disolución extrema del ser (*Sein*) en lo particular del ente (*Seiende*) —como por ejemplo en la monadología de Leibniz—, pone todavía la confianza en el reaseguramiento ontológico en la famosa forma de la armonía preestablecida; mientras que en una cosmología evolucionista la compatibi-

[70] Véase para esto Kurt Röttgers, "Der Ursprung der Prozessidee aus dem Geiste der cEIME", en *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), pp. 93-157.

[71] Véase para los orígenes griegos (y más antiguos), G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Ingl., 1966.

lidad ya no resulta del ser sino únicamente de la historia a través de la evolución separando lo no apto.[72]

En este nivel de elaboración se hallan de facto contraposiciones. El mismo Aristóteles (como ya lo hemos anotado) descarta el futuro sobre el cual, actualmente, no pueden todavía hacerse juicios con respecto a su verdad o falsedad (sin que en este contexto se tematice el asunto de la libertad como a nosotros nos parecería obvio). También en el otro extremo de la dimensión del tiempo —en la pregunta por el origen (*origo*) salen paradojas ya que el "ser" del origen no puede comprobarse sin suscitar la pregunta acerca de qué es lo había antes. Además, en la tradición se encuentran visiones del mundo en principio dualistas que refieren la primaria partición-anexa de ser/no-ser a la moral, es decir: cosmológicamente distinguen entre poderes celestes e infernales —y los filósofos luego podrán reflexionar sobre la relación de esas dos distinciones. El escepticismo duda en forma general (con creciente éxito y aceptación en la temprana Edad Moderna) que haya criterios indudables conforme a los cuales puedan atribuirse los valores de verdadero/falso al ser o al no-ser —una contradicción "performativa" (como se diría hoy en día), puesto que con ello el escepticismo se fastidia a sí mismo. Aun lo que se presenta como protesta contra las elaboraciones de la ontología y sobre todo contra un cosmos de esencias estable, piensa todavía en dependencia del primado de la distinción ser/no-ser.

La ontología siempre —y eso lo ponen de manifiesto sus dificultades lógicas— ha tenido el sentido de asegurar la última convergencia de mundo de las observaciones— excluyendo únicamente los errores. Pero, ¿cómo puede insistirse en la unidad, cuando es inevitable distinguir entre ser/no-ser? Ya nadie se atreverá a postular al ser como "principio" o hasta como "alma" del mundo. En su lugar aparecen conceptos como el de "inmediatez" de la relación con el mundo o como el de "existencia" —indicando autoexperiencias que no dependen del uso de signos y entonces tampoco de distinciones del tipo ser/no-ser. Por último —aunque todavía en el contexto de la metafísica— se puede rechazar la premisa de la presencia y el logocentrismo de la tradición (su monovalencia y su bivalencia) y elaborar un conjunto de conceptos contrarios;

[72] Versiones tempranas de esta fundamentación histórica se encuentran en la jurisprudencia, aunque justo aquí referidas al conjunto de una conceptuación experta guiada por la experiencia, la memoria y el juicio racional. Véase sobre todo Matthew Hale, *A History of the Common Law*, póstumo 1713, citado según la reedición de Chicago, 3ª edición, 1971. Cf. también: "Reflection by the Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes. His Dialogue of the Lawe", incluido en William Holdsworth, *A History of the English Law* (1945), reimpresión de Londres, 1966, tomo V, apéndice III, pp. 500-513. Para una historia natural correspondiente habrá que esperar otros cien años.

aunque su *status* queda poco claro y sólo se entienden cuando se sabe contra qué están dirigidos.

No obstante, si se radicaliza el concepto de observar sometido a distinciones, se encuentra uno en otro mundo.[73] En este mundo se trata de asegurar el distinguir y el señalar como momentos de una operación única. Esto sucede, al dejar en libertad frente a qué se distingue aquello que en cada caso se señala, y considerando precisamente al cambio de las distinciones utilizadas, como lo que constituye al mundo como condición de esta posibilidad. Entonces hay que admitir un constante "recutting the world"[74] e incluirlo en el concepto de mundo. La forma de-dos-lados del ser sería tan sólo el concepto más general. Luego se puede preguntar también cómo este cambio se controla socialmente de tal suerte que la *autopoiesis* de la sociedad siga siendo posible; y en virtud de esta pregunta se puede correlacionar el cambio de los conceptos (de mundo, de tiempo, de las ideas básicas de las cosas y del orden social) con los cambios en la estructura de la sociedad —con el único requisito indispensable de que se mantenga la *autopoiesis* de la comunicación.

Ahora la distinción ser/no-ser como distinción fundante (*primary distinction*) se reemplaza —y a decir verdad se reemplaza sin ninguna plausibilidad ontológica— por la distinción dentro/fuera (o autorreferencia/heterorreferencia) del observador. Porque según esta nueva versión, antes de que un observador pueda emplear la distinción ser/no-ser este observador debe estar producido. Aunque no existe una regla metafísica o lógica para escoger la distinción de partida;[75] para eso hay únicamente plausibilidades histórico societales y entre ellas en la Edad Moderna el interés por desontologizar al mundo.

En todas las perlas de la filosofía que en este ámbito puedan admirarse, la pregunta del sociólogo será: cuál puede ser la contaminación original que pudo haberlas producido. Sería poco provechoso tratar de preguntar por los "intereses ocultos detrás" a la manera de la antigua sociología del conocimiento. Esto llevaría en última instancia a la tautología empíricamente insoluble de que quien afirma algo tiene también interés por afirmarlo. Por eso retomamos los análisis de la teoría de la diferenciación —expuestos en el

[73] Así en la especulación renacentista de un Girolamo Cardano. Véanse más adelante las notas 76 y 77.

[74] Esta expresión se encuentra en Richard N. Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, 1975, p. 281.

[75] Véase con respecto a la igualdad de rango de algunas posibilidades (entre ellas: internal/external e *is/is not*), Philip G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden, 1976, pp. 88s.

capítulo anterior. Éstos muestran que tanto las divisiones centro/periferia como también los órdenes jerárquicos señalan posiciones en el centro o en la cima desde las cuales puede describirse, sin competencia, al mundo y a la sociedad. Los planteamientos que ahí convencen son planteamientos ontológicamente plausibles. Pueden reclamar autoridad en la comunicación. Allí el mundo y la sociedad se representan con todas sus opacidades y desde ahí se puede disponer de la verdad y del error como éxito impositivo. No se necesita ir tan lejos como para afirmar la aceptación general de las visiones del mundo de las formas de comunicación de la ciudad y de la nobleza. Es absolutamente posible que los pescadores del sur de China nunca hayan escuchado algo de la ética confuciana o que algunos de las islas Hébridas exteriores no hayan escuchado nunca nada de la arquitectura del mundo de Santo Tomas de Aquino. Pero la ontología (comparada con todo lo que en hoy día nos ofrecen la física y la lógica) está construida muy cercanamente a la plausibilidad cotidiana —sólo que más bella, más festiva, más reflexiva. Ella permite y hasta exige —una vez que se ha alcanzado al ser apegándose a una lógica bivalente— dejar de hacer más preguntas, ya sea sobre las particularidades de la forma de vivir de los nobles o de los "civiles", o ya sea sobre las diferencias obvias de vida en el campo o en la ciudad. Entonces desde la sociología del conocimiento se puede indagar más sobre la hipótesis de tal nexo entre semántica y estructura social con base en ciertas plausibilidades de inicio. Aunque el argumento más convincente es tal vez que el cambio de la estructura social hacia la diferenciación funcional primero habría causado fracturas en la metafísica ontológica y luego su derrumbe total —aunque tal vez haya, incluso entre los filósofos, aún hoy día pescadores que nunca hayan oído hablar de ello.

V. La semántica de la antigua Europa II: El todo y sus partes

En toda descripción de autodescripciones (así como en toda observación de observaciones) es importante atender a las distinciones con las cuales se trabaja. Una de las distinciones más decisivas con las cuales se autodescribe la antigua sociedad europea, apoyándose en Aristóteles (y probablemente en una amplia discusión de la época), es la distinción *todo/partes*. Este esquema pudo haberse motivado directamente por la experiencia de vivir mucha gente en la ciudad o también por la producción artesanal de objetos complejos —por ejemplo, buques. En todo caso logra una solución genial y sumamente exitosa de la paradoja de la unidad, que a su vez es múltiple y una —*unitas multiplex*. La paradoja se reparte en dos niveles mantenidos por separado —sin que la unidad

de lo mantenido aparte se vuelva tema.[76] Un nivel se forma por el todo; el otro, por las partes. La metaunidad de estos dos niveles —la unidad de su diferencia— no se explica separadamente. Más bien el problema de la unidad de identidad-y-diferencia se oculta con la afirmación de que "el todo es más que la suma de las partes". Ese "más" misterioso indica demanda de esclarecimiento que puede aprovecharse en el sentido de justificar el orden social y de quienes lo representan. En la doctrina de los trascendentales, la unidad en las cosas como en el mundo se puede valorar positivamente como Dios e insertarse en la serie (*unum-verum-bonum-pulchrum*) y distinguirse del caso contrario —de la mera *multitudo*. Cuando Dios se copia en el mundo y el mundo en las cosas hay unidad por dondequiera. Pero para poder decirlo (distinguirlo, señalarlo) se necesita un límite con otro lado —precisamente el lado de la pura multiplicidad.

Visto bajo la perspectiva del devenir, este esquema ofrece dos posibilidades. Si se comienza por las partes, puede atribuírseles una tendencia, una aspiración a la unidad. Si se parte de la unidad, el todo se despliega en partes; se llega entonces a una teoría de la emanación. El tema se mantiene controvertido (por ejemplo en la vertiente aristotelismo/platonismo) porque ambas posibilidades están instaladas en el esquema de partida.[77] La paradoja se despliega en la diversidad de descripciones (o mecanicistas o más bien animistas) del mundo. La distinción todo/partes dirige la mirada hacia las relaciones interiores del todo. Son ellas las que sirven para resolver la paradoja. La desigualdad de las partes se puede aceptar y hasta celebrar como armonía, porque las partes son también iguales, es decir, pertenecen en cuanto iguales a la misma totalidad y le "sirven". En contraste, las relaciones exteriores permanecen relativamente sin articulación. Pueden describirse —de manera no refleja— mediante la repetición del esquema y señalando un todo abarcador. Y sólo si se pregunta con insistencia se presenta el problema del último borde de la esfera del mundo. Aunque esta pregunta puede delegarse a la religión y allí seguirse tratando bajo el esquema inmanencia/trascendencia. Tampoco existen conceptos para designar lo que se halla más allá del límite. Todo se mira desde un emplazamiento interior y no a la manera de un observador que mira todo límite como forma-de-dos-lados.

La predominancia de este esquema de un todo compuesto por partes, se puede comprender tan sólo tomando en cuenta que ahí se ha pensado en

[76] Aunque eso puede suceder. Véanse por ejemplo los complicados esfuerzos conceptuales de Hieronymus Cardanus, *op. cit.,* pp. 277-283.

[77] Véase por ejemplo cómo Cardanus es consciente de una opción: "non ergo tendunt in unum, sed ab uno procedunt", y el argumento: si se partiera de las partes resultaría una *aberratio* (*op. cit.,* p. 279).

"natura" —y esto en varios aspectos. Como 'natura' se conciben las partes que crecen adheridas para conformar el todo, *i.e.*, especialmente los seres humanos individuales como cuerpos pensantes que conviven en la ciudad. Pero también se toman como 'natura' las clasificaciones mismas, las distinciones: hombre/mujer, amo/siervo, ciudadano/habitante, ciudad/casa, riqueza-natural/dinero, perfección/corrupción. Se supone que la 'natura' reparte las tareas y los lugares en la sociedad y que la justicia se mide de acuerdo a cómo esto se respeta.[78] La idea de que dichas distinciones están dadas por la naturaleza no solamente sustrae de la duda sino además excluye la pregunta de cómo la sociedad produce su propia unidad.[79] De ese modo la naturaleza se extiende creciendo hacia adentro de la vida societal.

La naturaleza contiene partes que conocen su propia naturaleza y que la pueden desconocer y malinterpretar: los humanos. De ellos se pide —a través de su naturaleza— conocimiento de sí mismos. Pero tal conocimiento no apunta al hecho factual de la subjetividad individual que se basta a sí misma, sino a una *analogia entis* con la esencia de la propia naturaleza —como microcosmos en los macrocosmos, como *imago Dei*, como reflejo del alma del mundo en el alma individual, como símbolo de la unidad Dios-criatura en la criatura.[80] Por eso, la ética puede emplear la metáfora del espejo no para redoblar la facticidad sino para confrontar al ser humano con lo que él *es* de acuerdo a su posición social pero que sin espejo *no lo puede ver*.[81] Aun la razón es —de acuerdo con eso— naturaleza del ser humano, es decir, la forma con la cual la naturaleza se restringe a sí misma.

[78] Así interpreta Digesta 1.1.101. ("iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique distribuendi") en *Glossa ordinaria* (*Irnerius*) de acuerdo con sus presupuestos. Véase para eso Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, 1964, p. 540, con impresión de la glosa.

[79] Con todas las reservas sobre las afirmaciones de "por primera vez", aquí se podría tal vez decir: quien primero hará esta pregunta será Giambattista Vico, y eso es ya el siglo XVIII.

[80] Véase M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, París, 1955, pp. 24ss.

[81] Véase detalladamente Herbert Grabes, *Speculum, Mirror und Looking Glas: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tubinga, 1973. Véase también Gustav Friedrich Hartlaub, *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munich, 1951. En una larga historia de decadencia, la metáfora del espejo sirve primero como símbolo de la vanidad (lo cual presupone que el *ornatum*/*ornato* ya no se comprende en el sentido de la retórica anterior como forma para resaltar lo esencial sino tan sólo como adorno), y finalmente como mera compensación de controles internos que ya no funcionan: "Para la gente de mundo el *espejo* es todavía la única conciencia que los confronta con sus errores", como lo ve Jean Paul, *Die unsichtbare Loge*, citado según *Werke*, tomo I, Munich, 1960, pp. 7-469 (178).

La sociedad es entonces el caso particular de una naturaleza capaz de producir una relación de observación consigo misma; y la razón de ello es que consiste de seres humanos. Para eso se encuentra la usual doble forma —actuar-(voluntad) y vivencia-(razón)— que estimula las controversias correspondientes. Es posible imaginarse la autorrelación como creación de la sociedad y entonces se arriba a teorías sobre la violencia o sobre el contrato como el "origen" de la sociedad. Para esto se presuponen primero las condiciones de política urbana y con ello las clasificaciones usuales de la ciudad —aunque no del campo. En los tiempos romanos este presupuesto, sin embargo, ha perdido su base —primero con la expansión del derecho de ciudadanía para *todos l*os ciudadanos de *otras* ciudades, luego con la historia de expansión y defensa territorial, y finalmente con la partición del imperio romano, que, con todo, sigue llamándose *imperium* (= poder de dominio). La referencia de "político" en relación con la ciudad-política cae paulatinamente en el olvido, y se entiende al hombre *en su naturaleza* ya no como ser *político* sino como ser *social*. Lo cual en las escuelas conduce a una distinción novedosa entre ética y política.

En su naturaleza —eso por lo pronto no cambia nada la representación de que el ser humano está determinado por su naturaleza. Además, la situación no se decide porque el conflicto principal en la alta Edad Media entre emperador e Iglesia no puede territorializarse, aunque es precisamente este conflicto el que estimula el desarrollo de una doctrina particular de los cuerpos colectivos (*universitates*) a los cuales es posible trasladar la idea de determinación natural.[82] Desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury[83] existe una versión basada en el autorreconocimiento de la naturaleza propia —elaborada en forma de analogía del organismo y que trata de la pregunta por el origen como asunto de creación, lo cual permite desplazar la distinción entre un estado-natural-perfecto y un estado corrupto, desde la naturaleza hacia el cuerpo político y utilizarlo para confirmar o para criticar el dominio político. *Ambas* versiones de autorrelación (artificial o natural) viven mutuamente de su diferencia; circunstancia que bloquea toda posibilidad de describir a la

[82] Respecto a la historia del concepto véase Anton-Hermann Chroust, "The Corporate Idea and the Body Politics in the Middle Ages", en *Review of Politics* 9 (1947), pp. 433-452; Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism,* Cambridge, 1955; Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology,* Princeton, 1957; Pierre Michaut-Quantin, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, París, 1970.

[83] Edición empleada: Ioannis Saresberiensis, *Policratici... Libri VIII*, edición de Clemens C.I. Webb, (Londres, 1909), reedición de Frankfurt, 1965.

sociedad como sistema autopoiético. A pesar de ello, están instalados suficientes grados de libertad en la sociedad. Consisten —por un lado— en que la naturaleza (concepto a su vez de devenir temporal) no determina los instantes del actuar humano; y —por otro— en que la naturaleza no se impone del todo (como las modernas leyes de las ciencias naturales), sino que ella misma está sujeta a corrupción. Cierto que las dos son naturaleza, pero mientras el fuego siempre es caliente cuando arde y siempre quema las cosas inflamables, el noble no siempre alcanza la perfección propia de su naturaleza —y eso que la naturaleza siempre toma el camino que va de lo imperfecto a lo perfecto.[84] Lo que deviene por naturaleza puede entonces emplearse como *don* en el contexto ético político de la sociedad, y únicamente a este respecto (el de las condiciones para alcanzar o fracasar en la perfección propia) el hombre es libre y la sociedad-política, autárquica.

Así, el concepto de naturaleza oculta que el problema de la unidad de lo múltiple y diverso —como también el problema del empleo de determinadas diferencias y no-otras— no se resuelve; ni siquiera se establece como problema, sino simplemente se acepta en la forma dada. En una cosmología llevada en paralelo, el mismo problema puede resolverse de otro modo, *i.e.*, en la forma de mito narrable, de una mitología de la emanación. Las *Enéadas* de Plotino, por ejemplo, enseñan que la unidad (*summum ens*) desprende de sí misma la diferencia de unidad y multiplicidad. Así, emanación se entiende no como creación de algo nuevo ni mucho menos como producción, sino como despliegue del origen, como devenir de algo que ya existe. La filosofía natural del Renacimiento tardío presenta de nuevo este problema con todo rigor y postula un principio eficaz de unidad del mundo —de acuerdo al paradigma del alma que apunta precisamente a ello.[85] Simultáneamente median esfuerzos por concebir la unidad del mundo como procesamiento dinámico de las diferencias, para lo cual deben buscarse leyes. Con ello la problemática se traslada a las tan exitosas ciencias naturales empírico-matemáticas.

Por lo pronto, al distinguir al todo de sus partes, la unidad del objeto del cual se trata (mundo o sociedad) sólo se duplica, esto es, se describe dos veces. Por un lado, es el todo; por otro, la suma de las partes cuya cooperación produce aquella plusvalía con la cual conforman un todo. Se oculta a la vez que se trata de una doble descripción del mismo fenómeno —y eso debe

[84] Véase esta distinción en el ejemplo *ignis/civiliter vivere* de Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), *De Regimine Principum* (Roma, 1607), reimpresión de Aalen, 1967, p. 406.

[85] Ya habíamos citado a Girolamo Cardano. Véase arriba p. 714 y *op. cit.,* p. 279: "Praeterea est anima in nobis ut in mundo: at anima in mundo nullibi est, sed perpetua est & immortalis: talis igitur in nobis".

quedar invisible ya que, de otro modo, la paradoja saldría a la luz. Apenas la mitología de la "invisible hand" señala directamente este problema aunque con una metáfora que es ella misma paradójica.

También esta metáfora presupone que el problema consiste todavía en la separación del todo en partes, lo cual conduce a la pregunta de quién realiza dicha separación y se responsabiliza por ello. En este sentido el esquema todo/partes remite a una instancia mayor —a un concepto abarcador de naturaleza o al Creador. El esquema sigue, pues, atado a una concepción religiosa del mundo. Por el contrario, con conceptos como evolución, emergencia, diferenciación, autoorganización empieza una actitud mental absolutamente diferente; su punto de partida está en que pueden surgir —sin asistencia superior— entidades locales particularmente estructuradas (átomos, soles, seres vivos...) las cuales establecen condiciones de adaptación a otras entidades de este tipo. Separar dos niveles de descripción (todo/partes) requiere el beneplácito de que el todo no puede reaparecer en el nivel de sus partes, lo cual conduce —y esto es también prueba contundente de la creatividad en la resolución de las paradojas— a la pregunta de cómo se debe pensar la relación del todo con sus partes. Coincidiendo con las plausibilidades de un orden de sociedad estratificado y con la forma de ciudad organizada, Aristóteles dicta: "En todo lo que consta de partes y nace de ellas para llegar a ser una unidad común (*hén ti koinón*) —sea de partes en relación o separadas— siempre se presenta también algo gobernante (*to árchon*) y algo gobernado (*to archómenon*)" (Pol. 1254ª 28-31). Aristóteles apela para eso masivamente a la naturaleza, a la necesariedad y a la utilidad —y para la desigualdad sólo hace valer como argumento de justicia que las mejores partes son las que gobiernan. Más tarde se hablará de *maiores partes, sanior pars, valentior pars*, etcétera y se afirmará que las cualidades de estrato de esas partes están en concordancia con la moral. Incluso las teorías de la corporación concebidas de manera "comunal", que se orientan a las Constituciones de las ciudades medievales, presuponen estructuras oligárquicas, con conceptos como *populus* o *civis*. En la formulación de la figura del diálogo del "filósofo" en un texto de Salamonius en lugar de la "argumentatio de toto ad se ipsum" aparece la "argumentatio de parte ad partem".[86] La "eminencia" de las partes superiores se puede probar cosmológicamente como algo típico de la naturaleza,[87] y la imagen de la pirámide

[86] Véase Marius Salamonius, *De Principatu* (1513), Milán, 1955, p. 26. En relación a eso puede uno conformarse con fundamentar el dominio de la *civitas* sobre sí misma mediante la distinción "sanior" y "stultior pars".

[87] Véase por sobre muchos: Henry Peacham, *The Compleat Gentleman,* 2ª edición, Cambridge, 1627, pp. 1ss. (p. 2: "Nobilitie then is nothing else than a certaine eminency, or notice taken of some above the rest, for some act performed [...]. More particularly,

permite además distinguir las partes superiores de la cúspide de la pirámide —la cual no puede atribuirse a ninguno de los lados de la pirámide y así, en cierta forma, pertenece al todo —sin ser realmente parte de él.

Se ve que la distinción todo/parte se complementa e interpreta mediante la distinción arriba/abajo, es decir, a través de una alusión de jerarquía. La disolución de la paradoja pasa por numerosas distinciones relacionadas unas con otras y en cada paso adquiere tanto invisibilidad como plausibilidad. Con la abstracción de la distinción-de-complemento se oculta el hecho de que el esquema arriba/abajo puede referirse tanto a una jerarquía de inclusión (nobleza/pueblo son parte del todo) como también a una jerarquía de ordenanzas fundada en la organización de los cargos.

A la transformación de la paradoja-de-la-unidad en doctrina de la ordenación jerárquica de las partes corresponde otra doctrina verdaderamente extraordinaria; se trata de la enseñanza —también aristotélica— según la cual un orden constituido por partes perfectas y por partes menos perfectas (por ejemplo, hombres y mujeres)[88] es más perfecto que un orden constituido sólo por partes perfectas. En el Medioevo se dirá que un mundo constituido por ángeles y piedras es más perfecto que uno en el cual hay sólo ángeles. También aquí se encuentra instalado un mecanismo semántico de igualamiento: precisamente lo imperfecto y la debilidad natural de las mujeres hacen que su virtud se manifieste de manera más radiante y loable porque debe imponerse bajo condiciones naturales adversas.[89] Incluso el mal —auque sea por accidente— tiene un sentido bueno.[90] Así se justifica a la vez la miseria de los miserables; es el otro lado necesario de la forma.

Aquí sólo podemos hacer alusión a la riqueza de distinciones-de-enlace que estuvieron condicionadas por la creciente fijación jurídica del orden social romano y, luego, del Medioevo. A partir de la figura jurídica de representación (*repraesentatio*) en el Derecho romano se desarrolla una doctrina de la representación de la corporaciones sociales y por último —inmediatamente después de las tentativas de reforma de la Iglesia durante el Concilio de Basilea— se desarrolla un concepto general de "repraesentatio identitatis" (a diferencia de la *repraesentatio potestatis*) con sus correspondientes controversias

---

Nobilitie is the Honour of blood in a Race of lineage conferred formerly upon some or more of that family").

[88] *De Generatione Animalium*, II. 1. 713b 18.

[89] Este argumento (actualmente se diría: desde la perspectiva del hombre) se encuentra con frecuencia. Véase por ejemplo, Nervèze, *Œuvres morales*, París, 1605, fol. 63 v.

[90] Según Alexander von Hales, citado según Wolf Hübener bajo la voz 'Ordnung', en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Stuttgart, 1984, columna 1263.

de fundamentación.[91] Ninguna parte puede *ser* el todo en el todo; pero hay partes que tienen la facultad y la capacidad de *representar* al todo en el todo.

El concepto de representación choca con diversas dificultades. Deja abierto qué debe hacerse cuando el representante se *equivoca* —lo cual en la Edad Media es tanto más importante cuanto se parte todavía de un concepto de acción aristotélico con fuertes matices cognitivos y los fines se toman como algo reconocible. Además, mediante representación no puede justificarse bien la *exclusión* del actuar orgánico del representado o de los representados. De estar presente, ¿por qué no habría de co-decidir? Estos problemas dan motivo a discusiones jurídicas y con ello en el transcurso de los siglos XIII y XIV la categoría jurídica de *universitas* se coloca en el lugar en el que —desde la recepción de la política de Aristóteles— había estado reservado al concepto de *civitas*.[92] Marsilius,[93] por ejemplo, habla de *universitas civium*. Lo cual hace posible distinguir la unidad jurídica de la *universitas* de la pura suma de ciudadanos particulares, y mediante la reglamentación de los procedimientos de elección (o nombramiento) logra a la vez deshacerse de las implicaciones problemáticas de la exclusión y el error. Con ello se convierte en problema de derecho, si en casos evidentes se puede conceder el derecho de resistencia y a quién. El carácter de forma-de-derecho hace finalmente posible que el concepto de representación sobreviva a su contexto societal de origen y que siga usándose aun hoy día como concepto constitucional.

Mientras que —como lo dice el concepto— la representación incumbe únicamente a partes individuales del todo, el concepto de *participación* describe la relación de todas las partes con el todo. Un concepto piensa de arriba hacia abajo; el otro, de abajo hacia arriba. En el concepto de participación se encuentran *desiderata morales* que articulan que cada parte —en cuanto participación— posee derechos y obligaciones que cumplir, tiene derechos de protección y mantenimiento —pero a cambio debe prestar servicios en favor del todo. La tensa relación entre todo y partes se reformula mediante la distinción partes-dominantes/partes-dominadas y ésta mediante la distinción representación/participación. En la participación se inserta la distinción derechos/obligaciones cuya unidad se indica como *ius* y en esta forma vuelve a

[91] Cf. Anthony Black, *Monarchy and Community: Political Issues in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970, y para la historia del concepto de representación en general, Hasso Hofmann, *Reprësentation: Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlín, 1974. Para la amplitud de la discusión en el Medioevo véase especialmente, Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlín, 1971.

[92] Bastante material sobre eso en Michaut-Quantin, *op. cit.* (1970).

[93] Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, edición en latín y alemán, Darmstadt, 1958.

estar disponible para la diferenciación social conforme al rango y a la posición; la forma produce forma.

Aparte de las formas pretenciosas (ético políticas) de representación y de participación que pretenden concluir de las partes hacia el todo y determinar el sentido del todo en cuanto tal, existe también (siempre en el esquema todo/partes) la forma menos ambiciosa de argumentar con ejemplos: con *exempla* instructivos.[94] Dicha forma es cultivada en la argumentación jurídica, en la retórica y, ante todo, en la pedagogía. De manera respetuosa deja abierto el sentido del todo y se refiere a él tan sólo vinculándose a una afirmación religiosa del mundo o mediante el criterio de la justicia en el tratamiento de los casos.

El modelo del todo constituido por partes puede aplicarse a muy diversas unidades: a órdenes domésticos y ciudades, a corporaciones como conventos y universidades, a imperios y a los nuevos dominios territoriales en vías de formación, que después se denominarán "Estados". El Medioevo no desarrolla ninguna teoría de la sociedad, ninguna teoría del sistema social completo. La idea de un reino universal de la cristiandad como *corpus Christi* (a diferencia del *corpus diaboli*) no llega a consolidarse. La falta de síntesis social se compensa por un cosmos de esencias religiosamente fundamentado, el que presenta las mismas características estructurales: un todo que consiste de partes, cada una de las cuales debe desarrollar su función y está provista de lo necesario para ello; un todo, cuya perfección consiste en su diversidad; un todo jerárquicamente ordenado en el modo de una *series rerum*, en cuanto que cada parte sirve tanto al automantenimiento propio como a las partes superiores y todas juntas —en virtud de la participación— sirven a Dios y contribuyen a que Él sí pueda gozar el mundo que creó.[95]

En la misma filosofía de la naturaleza siempre hubo voces discordantes. Lucrecio —por ejemplo— opinaba que la naturaleza no agrupa de por sí la unidad del todo, sino sólo suma lo diverso. Evidentemente esto no puede tomarse en cuenta si la unidad de la naturaleza se piensa desde la unidad de Dios. El orden de las partes es correlato de la finalidad de Dios. Desde la totalidad en la cual cada uno se encuentra inmerso puede permanecerse referido

[94] Marius Salamonius, *op. cit.,* p. 26, el filósofo le encarga al teólogo la solución de la paradoja (que se encuentra aquí expresada en el príncipe) y sólo reclama para sí la *argumentatio* de *parte ad partem* y no la de *toto ad seipsum*. Parece que la fuente de esta distinción es: Aristóteles, *Anal. priora* 69[a] 13-15. Allí, por cierto, la conclusión de una parte a otra se contrasta con la conclusión del todo a la parte o de la parte al todo, y no con la conclusión (teológicamente inspirada) del todo a sí mismo.

[95] Parafraseamos a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 65 a. 2, Turín, 1952, vol. I., p. 319.

al sentido religioso de la empresa total de la Creación. La Creación "mantiene" (en el sentido de *periéchon*) lo que contiene. No es entorno de los sistemas (no existe todavía la palabra "entorno") sino la forma que da sentido al mundo, cuyo otro lado lleva el nombre de Dios. 'Natura' —*id est Deus*— y la participación en esta *ordinata concordia* es entendimiento natural, es razón.

En el contexto de una descripción religiosa del mundo se vuelve central que el esquema todo/partes pueda también incorporar la distinción partes visibles/invisibles; y de nuevo: sin hacer la pregunta por la unidad de lo visible y lo invisible. Esto puede significar que no es posible comprender las partes invisibles, sólo pueden venerarse. Esto tal vez facilite particularmente la diferenciación y las necesidades de legitimación del estrato superior, cuando se enseña que se está predestinado a la gracia de Dios y que la salvación del alma no se alcanza a través de las buenas obras por sí solas, sino sólo por la fe correcta. Aunque en los siglos XVI y XVII será posible sacar conclusiones enteramente distintas a partir de la intransparencia del sí mismo y del mundo (Montaigne, Donne, Gracián); sobre todo, en el sentido de cómo tratar esta intransparencia en dirección de la observación de segundo orden (observación de la autoobservación) y de una teoría de la reflexión que observa a las observaciones y descripciones como engaños y que —en ese sentido— ya antes de la "Ilustración" ilustra sobre ello.[96] El esquema visible/invisible sirve de este modo como un concepto marco para aumentar las expectativas sobre el potencial (técnico), hasta que finalmente la figura conclusiva de la mano invisible viene a garantizar que el todo está diseñado como unidad.[97] Además, en ese tiempo empieza —sobre todo en vista del Estado territorial— a disolverse la idea de que la sociedad política consista de seres humanos. Ya Althusius (en el concepto de *consociatio symbiotica universalis* de la sociedad política) construye una *universitas* de tipo específico (y a la vez universal) que ya no contiene —como parte de sí misma— al ser humano individual ni tampoco a las familias o *collegia*, sino que únicamente los comprende a través del concepto de convivencia —simbiosis. La organización territorial de esta *universitas* ya sólo consiste de partes homogéneas, sólo de organizaciones territoriales.[98] A continuación, durante el siglo XVII se desvía hacia la figura del contrato y no

[96] Aquí (y especialmente en Gracián) se encuentran entonces también los primeros intentos de la tesis de que las partes tienen una superioridad reflexiva sobre el todo —tesis que será elaborada luego en el siglo XX.

[97] Respecto a la historia de esa idea véase más abajo, nota 320.

[98] Véase Johannes Althusius, *Politica methodice digesta* (1614), citado según la edición de *Harvard Political Classics*, Cambridge, Mass., 1932, cap. 5, n. 10, p. 39. Véase también cap. 9, n. 5, p. 88. Leído de acuerdo a esta pregunta, el texto, sin embargo, no es evidente; su intención principal parece haber sido la de excluir —como quien dice

sólo el establecimiento del dominio, sino la misma sociedad, se atribuyen a un contrato, a un *pactum unionis*.[99] La individualidad ahora adquiere un sentido nuevo como contrapeso para el cambio estructural de la sociedad;[100] y entonces cuando se trata todavía de pensar al individuo y al colectivo como unidad, se llega a una lógica totalitaria y se termina en el "Estado total", que ya no respeta límites.

Durante mucho tiempo, la religión con su forma teológica garantiza una descripción unitaria del mundo con una alta superación de las inconsistencias. La "diversitas" se convierte incluso en sinónimo de perfección: Dios quiso al mundo tan rico, colorido y variado para imposibilitar así *con ello* la comprensión humana. Las experiencias de inconsistencia comienzan a aparecer por primera vez con la escritura, es decir, con la posibilidad de poner textos uno al lado del otro y compararlos; la diversidad admirable de los fenómenos parece ser solución al problema. Sólo cuando incluso los textos teológicos se vuelven inconsistentes —o sea desde la alta Edad Media— y sólo después de que la impresión de libros convierte esto en cultura secularizada, la unidad a pesar de las inconsistencias se vuelve problema, lo cual en nuestro siglo tocará finalmente incluso a la relación entre ontología y lógica.

Esto presupone experimentar durante siglos con autodescripciones —escritas e impresas. Una vez que la distinción mundo/Dios ya no basta semánticamente para fundamentar la unidad de la cosmología todo/partes (o después de que la imprenta divulga diversas versiones de interpretación del texto y con ello disuelve la unidad de la visión del mundo fundada por la religión) el problema se repite una vez más en el ser humano, y desde el siglo XVIII se coloca dentro de él. Como parte de la sociedad se le exige ser simultáneamente todo-y-parte: por un lado, en cuanto *homme universal* o, luego, en cuanto sujeto trascendental; encarnar lo humano en general (o universalmente) y, por otro lado, ser individual al máximo y con ello también único. Esta duplicación se repite en la perspectiva temporal-procesal, es decir, en la perspectiva de la educación. Por un lado, el ser humano empírico es algo dado, sólo hay que conducirlo a la formación, *i.e.*, a la reflexión sobre lo que en él es válido de todo ser humano en cuanto tal. Por otro, se encuentra también la pregunta: ¿cómo el yo absoluto se vuelve un yo empírico?[101] ¿Cómo encuentra una

---

por esencia jurídica— la participación directa (*participatio*) del individuo en los asuntos políticos.

[99] Respecto al desarrollo posterior mediante teorías del consenso, de la integración y de legitimización véase pp. 26ss.

[100] Véase para eso más adelante apartado XIII.

[101] Con esta formulación fichteana: Novalis, *Philosophische Studien 1795/96*, de acuerdo al ya citado *Werke,* p. 31.

forma de vida individual? También en la distinción de Kant mayoría/minoría-de-edad (y en las ideas sobre la Ilustración o emancipación) se encuentra dicho esquema temporal. La diferencia en el tiempo sirve claramente para disolver la paradoja: lo que no puede ser al mismo tiempo debe serlo en la secuencia. Pero la paradoja se mantiene en la representación de un fin transferida únicamente a una idea, a un futuro a lo sumo alcanzable en forma aproximada; se mantiene en el anhelo de ser humano como individuo —y sin tener que renunciar a nada (!). Fórmulas correspondientes se hallan sobre todo en la estética del idealismo alemán.[102] Aunque la paradoja de la cual en última instancia se trata, sigue siendo la del todo que consiste de partes.

Mientras que esta descripción del mundo —para aquellos que la emplean— termina con la figura del Dios creador (dador de sentido) y, derivada de ahí, la apoteosis del ser humano en el ser humano, nosotros (que describimos esta descripción) debemos ir más allá y preguntarnos cuáles son sus fundamentos lógico ontológicos. Para la estructura de esta semántica (así como para el modo en el cual esta semántica trata a las paradojas), es decisiva la validez indudable de una lógica de dos valores. Esta lógica, a su vez, adopta una distinción y de ahí obtiene su forma específica, *i.e.*, la distinción de los valores lógicos: positivo/negativo. Para evaluar esta adquisición es importante tener en cuenta que *antes* de disponer de la operación del negar, ya pueden obtenerse distinciones y señalarse formas; la negación, en efecto, se debe ella misma a la forma y no al revés. Ella sólo es posible en virtud de una distinción cuyo otro lado es la posición.[103] En contra de esto, la propia bivalencia impone

[102] Véase por ejemplo Karl Wilhelm Ferdinand Solger, *Vorlesungen über Ästhetik*, editado por Karl Wilhelm Ludwig Heyse (Leipzig, 1829), reimpresión de Darmstadt, 1973, p. 52: “De eso queda claro que si hay algo bello, éste debe tener su causa en una región donde toda relación recíproca entre lo múltiple y lo simple cesa [...]. Este es el punto *más alto* de la *autoconciencia*, y a esta unidad del conocimiento la llamamos *idea*”. Solger, por cierto, hace abstracción incluso del tiempo, ya que la unidad debe quedar presupuesta para poder luego quedar como resultado.

[103] Cabe hacer notar que los lógicos ven de manera contraria el nexo de la fundamentación y piensan que únicamente es posible efectuar distinciones con el auxilio de una negación. Por el contrario, *nosotros* podemos ver que aquí nos encontramos ante un caso importante de la evolución de un sistema autopoiético. La operación de distinguir está en uso mucho tiempo antes de que el lenguaje se codifique y que la lógica se desarrolle. Sólo debido a esto la lógica puede evolucionar. Sin embargo, el sistema de la lógica cambia el nexo de fundamentación y logra de esta manera una vía autónoma de acceso al mundo, lo cual le permite describir ampliamente todo —aun la operación de distinguir—en el ducto de la lógica de dos valores. De esta manera se explica también la inserción de la negación en las premisas de todos los sistemas lógicos —ya sean clásicos o modernos. Entretanto se sabe que con *esta* premisa no puede llegarse a una autofundamentación —libre

limitaciones drásticas. Esta lógica de dos valores dispone tan sólo de un valor, el positivo, para señalar al ser y de un segundo valor para la autocorrección del observador, para el control de los errores. Si después además se asume como fundamento la distinción pensamiento/ser puede considerarse al ser como una forma cuyo otro lado es el no-ser. El observador puede entonces señalar al ser y al no-ser de manera correcta o incorrecta. Con esto se agotan las posibilidades de una lógica de dos valores. Si adicionalmente se consideran modalidades de tiempo o de las posibilidades, se llega a los límites de este esquema observación —y esto también es válido cuando con una observación-de-segundo-orden se reflexiona una observación de primer *y* de segundo órdenes. Hechos con una estructura más rica no pueden representarse, sino deben —si pudiera decirse así— comprimirse ontológicamente. Consecuentemente no pueden distinguirse los problemas de referencia de los problemas de verdad o de falsedad. Una afirmación sin referencia es en sí una afirmación falsa, y las inseguridades de las referencias —por ejemplo en combinación con los componentes autorreferenciales y heterorreferenciales del observar— se convierten automáticamente en problemas de verdad. De esto se ocupa —sin poder encontrar salida— aquella línea de tradición que se llama “escepticismo”.

El resultado de una descripción así del mundo (de dos valores lógicos) se configura como ontología, y en los intentos de fundamentación, en metafísica ontológica. El ser —según esto— tiene únicamente la posibilidad de ser o de no-ser; y el pensamiento únicamente la posibilidad de señalar al ser o al no-ser de manera acertada o desacertada. El pensamiento debe concebirse como “representación” y el arte como “imitación” del ser; de lo contrario deben considerarse prestaciones defectuosas. Consecuentemente a un gran número de observadores se les impone concordar en la observación; juntos observan al ser acertada o desacertadamente. Y dado que en el pensamiento sólo puede haber una representación acertada del ser, existe autoridad. El que ve bien puede enseñar a los demás. La observación de la observación no tiene más función que la de desempeñarse como filtro para los errores del conocimiento. Si se observa a otros observadores son también objetos, tienen cualidad objetual como todas las cosas. De igual forma, entonces, los observadores que los observan pueden hacer observaciones correctas o incorrectas sobre su ser. Por eso Platón en el *Teeteto* plantea la pregunta: ¿cómo es posible definir de modo verdadero como falsa la observación de otro observador cuando

---

de contradicciones— de la lógica. Si esto quiere enmendarse, se debe hacer que la lógica se subordine al lenguaje (Wittgenstein) o al cálculo matemático (Spencer Brown).

él la tiene por verdadera? La filosofía platónica se deriva de la búsqueda de una respuesta a esta pregunta.

Nuestra tarea no es continuar los esfuerzos asombrosos realizados por la filosofía ni exaltar la utilidad de sus resultados. Un análisis sociológico pone de relieve el hecho de que la observación que se efectúa de acuerdo con una lógica de dos valores se correlaciona con una estructura social que prevé que las descripciones del mundo y de la sociedad se llevan a cabo desde una posición libre de competencia: sea el vértice de la jerarquía, o el centro a partir del cual se puede ver el mundo, o sea la competencia de oficio del escribano o del clérigo. También la tradición que se transmite de manera preferentemente oral sostiene este supuesto de posibilidad de formular descripciones que sean las únicas acertadas. La autoridad que se exige para enseñar a aquellos que no saben (y a aquellos que se equivocan) ya está contemplada en la estructura social, se encuentra ya en la forma de diferenciación de la sociedad y en el orden de sus roles. Sólo tiene que ocupar adecuadamente una posición disponible y lo hace en la medida en que, aplicándose el esquema a sí misma, refleja su propia situación. Su sabiduría es el saber del saber y del no saber.

Por eso —con Aristóteles— puede permitirse una ética que entiende la acción como esfuerzo hacia un bien y que presupone que dicho bien puede conocerse [104]. Consecuentemente no existen fines no-buenos, así como nada que sea mal intencionado —a lo mucho, error. Entonces también aquí es necesario presuponer la autoridad como una instancia, que —¡sin restringir la libertad!— ilustra al actor en relación con los fines de éste y, eventualmente, lo corrige. Sólo en el siglo XVII se hará la experiencia de que fines y motivos se pueden separar y que los fines —cualquiera que sea el motivo o la situación de los intereses— pueden a la vez elegirse.

Naturalmente no todo funciona sin problemas. En la defensa de la ontología eleática y en la controversia con los sofistas se descubren paradojas. Se construyen conceptos ambivalentes —como el concepto de movimiento— para poder presentar las relaciones de tiempo. En el concepto de naturaleza se incluye un componente normativo con el auxilio del esquema perfección/corrupción.[105] Esto permite que —sin contradecir abiertamente a la ontología— se entienda a la naturaleza teleológicamente y al orden social de modo *iusnaturalista*. Sin embargo, la principal víctima de la lógica de dos valores —al mismo tiempo que su último mecanismo de compensación— es Dios mismo.

Y sí: Dios no puede equivocarse, por tanto, no tiene necesidad de un segundo valor. Pero, entonces, ¿cómo observa Dios al mundo? Él puede copiarlo

[104] Léanse las frases iniciales de la *Ética a Nicomaquea*.

[105] Véase arriba cap. 1, XI.

íntegramente dentro de sí. Él lo sabe todo. Aunque de esta manera a su saber le falta todo tipo de autonomía y entonces: ¿cómo puede estar en condiciones de distinguirse a sí mismo del mundo? Un teólogo —Nicolás de Cusa, por ejemplo— puede responder que Dios no necesita distinguir para conocer. Tampoco necesita distinción alguna en relación consigo mismo. Su existencia está más allá de toda distinción —más allá de la distinción ser/no-ser e incluso más allá de la distinción distinto/indistinto. Aunque una teología así no puede aspirar a ser teología oficial de la Iglesia. La Iglesia debe poder distinguir entre lo que le agrada a Dios y lo que le desagrada; debe observar a Dios como observador y esto significa: como aquel que hace distinciones. La Iglesia, entonces, puede únicamente rendir gloria y dar gracias a Dios de que Él sabe arreglárselas con la paradoja de la lógica de dos valores. ¿Como el tercero excluido quizás? ¿Como el observador por excelencia? En todo caso de tal modo que en ello reside la garantía de sentido para la totalidad de su creación.

Cuesta mucho todavía —a principios del siglo XIX, aun después de inventarse la palabra "entorno"— renunciar a la idea de mundo como un todo. En el contexto de la discusión del magnetismo, éter, espíritu se encuentra una y otra vez el argumento de que deben haber ciertos elementos que en espíritu y naturaleza (ahora diríamos: sistema/entorno) sean idénticos —ya que de otra manera el concepto de mundo no se sostiene. El mundo se concibe —todavía pues— como un todo que consiste de partes o de elementos.[106] Es pensamiento casi impensable que a través de la formación de sistemas con capacidad de observar en el mundo, el mundo mismo se vuelva para ellos invisible como unidad; por eso se comprende fácilmente que la misma sociedad debe describirse de tal forma (por ejemplo como sociedad de clases con autodescripciones sólo ideológicas), independientemente de lo que puedan decir las grandes narraciones del mundo de la física.

Sólo recientemente —en el contexto de una experiencia de sociedad mundial y de una cultura moderna mundialmente difundida (o sea, a lo sumo en el siglo XIX y, propiamente, hasta el siglo XX)— es que el esquema cosmológicamente fundado del todo y sus partes, se abandona definitivamente; lo cual no excluye que haya "survivals" semánticos.[107] La sociedad mundial tiene muy

[106] Así por ejemplo Jean Paul en *Conjeturas sobre algunas maravillas del magnetismo orgánico*, después de estudios cuidadosos de las publicaciones contemporáneas en física, con el argumento de "que finalmente debería haber un elemento más fino como el último que engloba a todos los demás elementos sin necesitar [de ellos, N.L.]" —citado según *Werke*, tomo II, Stuttgart, 1924, pp. 344-45.

[107] Véase tan sólo Ken Wilber (ed.), *The Holographic Paradigm and other paradoxes*. La tradicción al alemán: *Das holographische Weltbild*, Berna, 1986; o Pablo Navarro, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Madrid, 1994.

poca armonía visible como para que se la pueda concebir de esa manera. Por eso, el esquema de la tradición se reemplaza por la distinción menos pretenciosa de formas de sentido *particulares* (regionales, étnicas, culturales) y *universales* que se pueden aplicar por doquier. Esto hace posible elaborar la particularidad en oposición explícita a estructuras universales del mundo moderno (por ejemplo: los fundamentalismos religiosos) y simultáneamente participar en las condiciones técnicas de la modernidad (por ejemplo, de los medios de masas, de los viajes, de la circulación monetaria). La universalidad de la sociedad mundial puede llegar hasta ser condición para cultivar el contraste de las particularidades locales.[108] Este constitutivo mutuo aprovecharse presupone, sin embargo, que la sociedad renuncia a las disposiciones marco del "todo" —o las cede a ideologías discutibles. Las distinciones entonces se eligen únicamente con pretensiones de validez particular; precisamente porque como distinciones se distinguen de las distinciones globalmente válidas (por ejemplo, los códigos de los sistemas funcionales) y con ello se niegan a quedar atribuidas a un orden específico de un sistema funcional. Resultan idiosincrasias concretas, "discursos de identidad" que afirman su sentido contra el *unmarked space* de todas las demás posibilidades de sentido —al mismo tiempo que iluminan determinados antagonismos a la luz de ciertos rechazos a las características globales de la sociedad moderna. Aunque éstas también son distinciones —de la sociedad.

VI. La semántica de la antigua Europa III: Política y ética

En la semántica de la distinción del todo-constituido-por-partes está incluido todo lo que se ha dicho sobre la sociedad hasta bien entrada la Edad Moderna. Toda sociedad humana es por tradición una totalidad compuesta por seres humanos —los cuales constituyen sus partes. En griego a esto se le llama *koinonía* y en la traducción latina —en evidente alusión al sentido jurídico— *societas* o *communitas*. La experiencia del establecimiento de ciudades sugiere ya tempranamente una primera distinción, la de sociedad-doméstica (*oîkos*) y ciudad o sociedad-ciudad (*pólis*, *koinonía politiké*) —traducida más tarde en la fórmula *civitas sive societas civilis*[109] y conservada casi sin cambios

[108] Véase con respecto a eso Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, 1992, especialmente pp. 97ss. Véase además p. 131: "Universalism is needed to grasp particularism itself". Véase también arriba cap. 4, XII.

[109] Para la historia del origen, cf. Peter Spahn, "Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos", en *Historische Zeitschrift* 231 (1980), pp. 529-564.

hasta la *civil society* del siglo XVIII.[110] El concepto *oîkos* señala al orden doméstico autónomo como empresa económica y como familia, es decir, a la unidad cuyo origen se encuentra en las sociedades segmentarias y que continúa subsistiendo —tanto en la ciudad como en el campo— en la sociedad citadina desarrollada, sin estar ya en condiciones de expresar el principio de diferenciación (por tanto, la "esencia") de estas sociedades avanzadas. El orden doméstico se concibe entonces como aquello que asegura la supervivencia, mientras que el sentido verdadero y propio de la vida de los seres humanos se realiza únicamente en la vida de la ciudad —es decir, en el espacio público "político". De ahí que la distinción *oîkos/pólis* puede expresarse como distinción entre vida simple y vida buena y virtuosa (hoy, tal vez, se diría: vida plena de sentido). A esto pertenecen las posibilidades ampliadas e intensificadas de comunicación en la ciudad, en la cultura escrita, en la producción organizada de acuerdo a la división del trabajo, en la seguridad de la paz interna (armonía) y en una correspondiente organización de cargos públicos —la cual (como se celebra festivamente) deja que el pobre haga valer su derecho frente al rico en caso de asistirle el derecho.

Ahora, sin embargo, hace falta un concepto que dé cobertura a la unidad de orden-doméstico y sociedad-política. La ética, que hubiera podido tomar esta función, sólo retoma la distinción, y como ética de las virtudes culmina a su vez en las exigencias de la *pólis*. La *pólis* misma, aunque sólo se encuentra colocada a un lado de la distinción, debe representar también al sistema omniabarcador, o sea, a la distinción misma. Desde entonces ha habido innumerables esfuerzos por disolver la paradoja de ese lado que simultáneamente representa a la distinción misma —desde las arquitecturas jerárquicas de inclusión de la Edad Media hasta las apelaciones modernas a la "solidaridad" ya tan sólo morales, ya tan sólo normativas.[111] El hecho de que ya no exista una solución lógicamente limpia puede interpretarse desde el punto de vista de la sociología como indicador de la diferenciación entre la estructura de la sociedad y la semántica.

El concepto de sociedad política —como concepto de forma— permanece ambivalente; quizás por esto se recurre a la doble fórmula de *pólis e koinonía politiké*. Por una parte, la ciudad es la unidad visible en el espacio diferenciada como "nómos", que reúne en sí todos los órdenes domésticos de la ciudad y se distingue del campo. Por otra, ella es la vida pública, los asuntos

[110] Para la historia del concepto véase Manfred Riedel, "Gesellschaft, Bürgerliche", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800.

[111] Especialmente para eso véanse nuevas aportaciones y más referencias en Giuseppe Orsi *et al.* (eds.), "Solidarität", en *Rechtsphilosophische*, fascículo IV, Frankfurt, 1995.

públicos, la *res publica* —como se dirá en Roma con un concepto que puede emplearse jurídicamente. En este sentido, la sociedad política se distingue de la vida privada de los ciudadanos así como de los innumerables seres humanos que no entran en consideración para la vida política: esclavos y todos aquellos que son dependientes —mujeres y niños no emancipados, extranjeros y otros géneros de simples habitantes; es decir, en mucho, la mayor parte de la población.

El concepto de sociedad política no se refiere entonces ni a un sistema político diferenciado que pueda llamarse "Estado" en el sentido moderno, ni a algo que pueda al menos corresponder con nuestro concepto de sistema comprehensivo de la sociedad. Entonces —antes que nada— es necesario un concepto que indique la realidad de lo social en absoluto. Puede pensarse en *koinonía* y traducirla por *communitas* o por "sistema social", pero sigue faltando un concepto que designe la totalidad de todas las *koinoníai*, *i.e.*, el sistema omniabarcador de lo social. Consecuentemente, también es necesaria una distinción que permita distinguir lo social de todo lo no-social y señalarlo.

Este lugar está precisamente ocupado por el concepto de ser humano al cual puede atribuirse la indicación "político", o a partir del Medioevo, "social". La totalidad de lo social —y ésta es una disposición conceptual extremadamente rica en consecuencias— se deposita en el ser humano como ser de un género determinado y se reafirma en la forma de vida específicamente humana. El hombre puede ser distinguido respecto a otros seres (dioses, demonios, animales, plantas, seres inanimados, etc.) y su lugar en el cosmos puede determinarse mediante estas distinciones. El orden social de su vida es la manifestación de su naturaleza. Se le ha dado esta naturaleza con las características generales de los animales, tales como percepción sensorial, movilidad, muerte, aunque junto con ella se le ha dado también aquella peculiaridad que lo distingue de los animales y que en la tradición se llama "ratio" —en el sentido de aquella parte del alma capaz de la autorreferencia y que puede servirse del habla. "Ratio" y "oratio" mantienen a la sociedad en forma, son el "vinculum" impuesto a la sociedad por su naturaleza.[112] Esto fundamenta las expectativas normativas en una conducción de la vida que corresponda a la "ratio". El ser humano y con él las particularidades especiales de su conducción de vida en sociedad se determinan mediante su diferencia con el animal —así como la zoología de Aristóteles, por su parte, padece por el hecho de haberse bosquejado frente a la diferencia con respecto al ser humano.[113] En

[112] Cicerón, de *officiis I*, XVI: "eius [= societas] autem vinculum est ratio et oratio", citado según la edición bilingüe de Bolonia, 1987, p. 64.

[113] Cf. G.E.R. Lloyd, *op. cit.* (1983).

otras palabras, la distinción ser-humano/animal ocupa el lugar que hoy desearíamos ocupara una teoría de la sociedad. Es precisamente en este sentido que la autodescripción de la sociedad de la antigua Europa se concibe humanísticamente.[114]

En la comprensión religiosa de la naturaleza del siglo XII está todavía en primer plano —impregnándolo todo— la analogía del ser. Así como Dios se ve en el espejo del mundo, así el ser humano puede reconocer las *visibilia* de la naturaleza en vista de las *invisibilia* (en vista, pues, de las ideas de la Creación divina) y experimentarlas como símbolo de la unidad de esta diferencia.[115] En la naturalidad común del hombre con el resto de la naturaleza, esta diferencia puede también acentuarse cada vez más. Los teólogos enseñan que, de acuerdo a la voluntad de Dios, el resto de la naturaleza se le ha entregado y subordinado al ser humano. Por eso tienen que cargar con la tarea de explicar por qué Dios ha llegado a ser hombre (por tanto: ¡naturaleza!); eso les parece más fácil en la medida en que se revaloriza la posición del hombre en la naturaleza —por ejemplo, como microcosmos en el macrocosmos.[116] Aun cuando no se emplee esta fórmula de legitimación, se puede reforzar semánticamente esta diferencia. Sir Philip Sidney, por ejemplo (para dar a conocer al poeta), habla del ser humano, "*for whom* as the other things are, so, it seems *in him* her (= nature) uttermost cunning is employed".[117] La naturaleza se da el lujo del ser humano como su obra maestra —aunque obviamente con ciertos riesgos.

Si se pregunta qué distinción es la que constituye al concepto de naturaleza se choca con ambivalencias significativas. Por un lado, la distinción *phýsis*/*nomos* en el sentido de necesario/arbitrario. Aquí la diferencia *re-entra* en sí misma por el lado de la arbitrariedad ya que el hecho de que ciertas

[114] Este humanismo originario debe distinguirse de aquel de las nuevas versiones del humanismo con las que alrededor de 1800 se intenta comprender idealistamente los problemas de la sociedad moderna y que, después (aproximadamente cien años más tarde) se denomina "neohumanismo". Esta versión es tan vistosamente nueva que Foucault a la postre puede afirmar que el hombre ha sido descubierto en la segunda mitad del siglo XVIII. De cualquier modo hoy el ser humano ya no es la sociedad: o es un ideal que debe mantenerse como aproximación para ésta, o un artefacto. Claude-Adrien Helvetius dice: "Né sans idée et sans vertu tout jusqu'à l'humanité est dans l'homme une acquisition" (cf. *De l'esprit*, Disc. III. c. 7, nota b, citado según *Oeuvres complètes*, Londres, 1776, p. 103).

[115] Véase M.-M. Davy, *op. cit.*, especialmente pp. 90ss.

[116] Véase para esto Marian Kurdzialek, "Der Mensch als Abbild des Cosmos", en Albert Zimmermann (ed.), *op. cit.* (1971), pp. 35-75.

[117] Así Philip Sidney, *The Defense of Poesy* (1595), Lincoln, 1970, p. 9 (énfasis mío, N.L.).

cosas deban regularse en forma arbitraria es, a su vez, una necesidad de la naturaleza en un mundo cuya perfección consiste en la riqueza de la variedad. Por otro, se encuentra la distinción natural/corrupto. Aristóteles dice que se debe observar a la naturaleza en su estado natural y no en uno corrupto.[118] Entonces, la naturaleza puede ser natural y no-natural; he aquí también, pues, una *re-entrada* —sólo que esta vez del lado de la naturaleza. La naturaleza es la mejor parte de sí misma.

La teoría se salva de esas ambigüedades conceptuales a través de una interpretación normativa de sus afirmaciones. Lo que de acuerdo a la naturaleza es bueno sigue siendo bueno aun cuando el mundo real muestre rasgos de corrupción. La naturaleza aspira imperturbablemente[119] a la perfectibilidad, por eso puede reconocerse en ella la perfección. La ética —como presentación de la constitución natural del ser humano, del orden doméstico, de la ciudad— se convierte en una ciencia normativa con la instrucción de que las normas pueden reconocerse preguntando a un ente por su naturaleza. Sin embargo, la ética —recurriendo a las necesidades de la naturaleza— se descarga de las exigencias de justificación y con ello de problemas de consenso a menudo abiertamente comunicados. Apenas con la reformulación de la ética en el siglo XVIII se vuelve problema —y, como luego se comprobará, problema inextricable— el que para actuar bien haya que encontrar además buenas razones. Hasta ese momento las formulaciones objetuales teórico-modales (como las de "necesario" o "imposible") distraen la atención de la dimensión social, es decir, de que se exige consenso.

La presentación descriptivo-normativa de la naturaleza del ser humano (a diferencia de la del animal), constituye la fórmula conclusiva mediante la cual se expresa que el concepto de sociedad política ha adquirido un sentido ético; sentido que alude a la posibilidad de incrementar la racionalidad y la virtud (*areté*, *virtus*, *virtù*) y que —de esta forma— describe a la sociedad. Este concepto de una constitución ética (*héxis*, *habitus*) describe la forma de vida-buena del ser humano y, con ello, describe asimismo aquello que mantiene unida a la sociedad en su conjunto y que constituye su moral. Y en efecto, en la ética aristotélica la sociedad se presenta como un bien al cual el ser humano aspira conforme a su naturaleza y su constitución política; al alcanzar este bien él mismo logra su propia perfección. El bien supremo —aquel que incluye en sí mismo a todos los demás y por tanto también a la

[118] *Pol. 1254ª* 36-37.

[119] Véase Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), *op. cit.,* p. 5: "Est enim hic ordo non solum rationalis, sed etiam naturalis. Natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit".

perfección del ser humano— es la sociedad política misma. Su carácter de omniabarcación —al que referimos nuestro propio concepto de sociedad— tiene un sentido ético, no empírico. Las desviaciones —como ya lo hemos dicho en el apartado anterior— se tratan como errores. Frente a la lógica y la cognición, a la moral no se le reconoce dinámica propia. Es una buena moral (como lo enseñan las religiones desarrolladas que se consolidan en el mismo periodo), y Sócrates muere para dar testimonio de que en la vida política de la ciudad no se debe cuestionar la diferencia-de-derecho: lícito/ilícito.[120]

En esta constelación, el concepto de *ethos* (ética) pertenece entonces a los conceptos que la tradición ha utilizado para sus autodescripciones. No se le puede atribuir a este concepto el sentido moderno de fundamento teórico de los juicios morales. Indica el componente moral de la vida político societal y se sustenta en supuestos acerca de la naturaleza del ser humano. Sobre estos mismos fundamentos (aunque atribuyendo un relieve todavía más fuerte al individuo —relieve condicionado por la religión), en las escuelas del Medioevo se hará la distinción entre ética, economía doméstica y política —según se exprese la verdadera constitución de lo individual, de lo doméstico o de lo político. En la tardía Edad Media, con la estabilización de las diferencias de los estratos, se hacen también más reconocibles la forma de vivir y los modales; se puede partir del hecho de que al insistir en las exigencias morales de la nobleza —tal como se encuentra primero en la literatura italiana del siglo XV—[121] lo que se quiere decir sobre todo es que el noble debe vivir como noble.

Mientras el *ethos* en este sentido se entiende como disposición natural, su función latente consiste en definir las barreras de la ejemplaridad y, al mismo tiempo, las barreras de la imitación aceptable. De esta manera, el concepto regula a la vez los conflictos de imitación tal como los concibe René Girard —lo cual asegura su congruencia con la forma de diferenciación de las sociedades estratificadas. En esta congruencia se halla la razón por la cual las expectativas correspondientes pueden reclamar validez normativa. La sociedad —con las barreras internas que provee para la formación de sistemas parciales— apo-

[120] Cf. para una influyente exposición sobre esta correspondencia entre ética y política, Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969.

[121] Véase por sobre muchos: Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, *De nobilitate* (1440), citado según *Poggii Florentini Opera,* Basilea, 1538, pp. 64-87: “Animus facit nobilem qui ex quacunque conditione supra fortunam licet exurgere” (p. 80). Pero, entonces, también cuenta la memoria de los antepasados a quienes hay que emular (p. 81). Véase además Cristoforo Landino, *De vera nobilitate* (ca. 1490), Florencia, 1970. En muchos otros tratados presentados en forma de diálogo, la ponderación de la estirpe y del *ethos* permanece abierta.

ya los "interdits" (Girard) que limitan la competencia por imitación. Cuanto más se recomienda la imitación de ejemplos válidos para el propio estamento y se brindan los "espejos" correspondientes, tanto más inoportuno y ridículo resulta cuando alguien trata de rebasar los límites que para eso se tienen por válidos.[122]

Cuando se acepta, además, una comprensión teleológica de los movimientos de la naturaleza y del actuar, no hace ninguna diferencia para la tranquilidad lograda o para la perfección del actuar, el hecho de que haber logrado la meta haya costado tiempo —y cuánto. No se piensa en la historicidad del proceso, ni en su dependencia de situaciones y oportunidades y, por tanto, tampoco en que tal vez sea algo único. Los costes del uso del tiempo se vuelven tema apenas en la temprana modernidad y no por último en el contexto de las demoras que conlleva el mercado y de los costos de un crédito. En la discusión sobre la prohibición de cobrar intereses y sobre las posibilidades de evadirla siempre se hace valer de parte de la teología que la Creación ha previsto el tiempo y que en consecuencia éste no debe comprarse ni venderse. Es sólo, pues, hasta la modernidad temprana que el tiempo mismo se vuelve problema y eso ya no más únicamente como aspecto de la insuficiencia general del mundo —tal como se le presenta al ser humano— después del pecado original.

Hasta bien entrada la Edad Moderna, se puede prescindir (junto al concepto de por sí exhortativo de *koinonía/comunitas*) de un concepto especial de lo social, porque lo social conforme a su forma, su esencia, su naturaleza, está diseñado en vista de la perfección y por ello es moral. Así como el ser es por sí mismo lo que es, así lo social por sí mismo está ordenado y enfocado al bien. No es entonces sólo una especie de materia particular que debe formarse todavía de acuerdo con las reglas de la moral. No es sino hasta los siglos XVI-XVII que empieza una evolución semántica, la cual finalmente hará explotar la unidad de lo social y lo moral. Por un lado, se mira más y más a la moral como resultado del uso de signos en la comunicación, por tanto como producción junto con las artes de bella apariencia sin la cual no se podría vivir en sociedad. Y, por otro lado, se separan consecuentemente los fines y los motivos con la pregunta de qué es lo que puede mostrarse en la comunicación y qué no. Sólo cuando estas distinciones con fuerte capacidad de disolución

[122] Aunque hay que anotar que la economía monetaria y con ella el lujo ostentoso hacen más difícil mantener esta diferenciación basada en el *ethos*. En tal caso puede llamar la atención que el rey en su visita a una ciudad prefiera a un burgués como anfitrión (un caso de Cracovia). Y algunas familias nobles tienen que retirarse al campo por no poder mantener en la ciudad los estándares de una vida conforme a su rango —como si los burgueses hubiesen inventado el ideal noble de la "magnificencia" para embaucar a la nobleza mediante el endeudamiento.

consiguen imponerse, se destruye la unidad de lo social y lo moral y, con ello, se confronta a la conducta humana con exigencias morales que requieren de fundamentación —hoy: discurso.

Sin embargo, también en la tradición vétero europea, la moral es ya un esquematismo que, de acuerdo con la distinción de virtud y vicio, está codificado de forma binaria: bueno/malo, o sea, es una distinción, una forma-de-dos-lados. Esta distinción obliga a la observación del comportamiento desde la alternativa de tener que aceptarlo o rechazarlo y sanciona este juicio concediendo el reconocimiento o retirándolo. Desde la ética de Abelardo —*i.e.*, desde el siglo XII— se exigirá además una autoobservación moral de la conciencia particular. Ésta debe preguntarse a sí misma si puede estar o no de acuerdo con su conducta —y la institucionalización de la confesión procura que eso acontezca sobre una base regular y periódica. El incipiente Renacimiento italiano reactiva también la tradición republicana civil de la Antigüedad y pone a su servicio nuevamente la retórica en la versión que Cicerón le había dado. Desde el siglo XIII y hasta comienzos del XVI, se funden la retórica y el asesoramiento político en la así llamada *ars dictaminis*.[123] Como formas de comunicación, a esto le corresponde el elogio de las virtudes y la reprimenda de los vicios.[124] Las palabras con que se describen virtudes y vicios contienen bastantes ambivalencias. Muchas veces existen descripciones positivas y negativas para una sola conducta (por ejemplo esplendidez/derroche), de modo que la comunicación puede afinarse de acuerdo con la situación y puede adaptarse a diferencias en las coyunturas de poder e intereses.

Esta ética de la *civiltà* se concibe más marcadamente que nunca como ética de la aristocracia. Para remarcarlo y para darle forma a la nobleza se distingue —en los tiempos tardíos (claramente desde el siglo XVI)— entre *honestas* y *utilitas*. Transmitida por la cultura cortesana de Borgoña y por la transición italiana de las Repúblicas a Estados principescos, esta ética se desarrolla para llegar a ser puramente ética cortesana y comienza a reaccionar a su creciente aislamiento respecto a la sociedad cultivando el refinamiento y las exageraciones estilísticas. Es Castiglione el autor que viene a dar a esto pauta formal.[125]

[123] Con respecto a eso Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, tomo I, Cambridge, Ingl., 1978, pp. 28ss.

[124] Véase por ejemplo O.B. Hardison, *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice*, Chapel Hill, N. C., 1962; John W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c.1450-1521*, Durham, N. C., 1979.

[125] Véase con respecto a este desarrollo italiano detalladamente Claudio Donati, *L'idea della nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII,* Roma-Bari, 1988.

Es cosa que no se discute que la nobleza no sólo se distingue por el nacimiento sino también por la virtud —supuestamente hereditaria. Se exige que los descendientes de noble alcurnia deban distinguirse por los logros propios antes de apelar a sus antepasados.[126] Este doble criterio de abolengo/excelencia hace posible a los príncipes reconocer la especial excelencia (o lo que él considera como tal) para compensar el abolengo falso mediante ennoblecimiento. Por otro lado, cuando falta esa condición de excelencia o incluso cuando se registra la infamia, eso no opera del mismo modo como motivo para el descenso de familias enteras. La falla se atribuye más bien individualmente, y el descenso se frena política y jurídicamente.

Las teorías que se ocupan de la posición particular y la calidad moral de la nobleza en la sociedad operan de modo cada vez más artificial —como si las viejas categorías de distinción ya no fueran del todo convincentes. Francesco de Vieri, por ejemplo, piensa que todos los hombres en sí, en cuanto provistos de "ratio", son nobles por naturaleza, si bien algunos más que otros —puesto que algunos decidirán seguir una conducción de vida noble o estarán predispuestos a ella por nacimiento, y otros, al contrario, no serán capaces.[127] Qué es lo que en esencia —aun concediendo las aberraciones— caracteriza a la nobleza, es algo que sigue siendo controvertido. Desde que se impone la dominación política del Estado territorial y se acaban las pugnas políticas entre pueblo y nobleza, la discusión italiana tiende a ver la característica determinante en méritos especiales en torno al bien común; aunque por otro lado, la falta de tales méritos no lleva al desprestigio del noble, ni mucho menos se puede decidir limitarle sus derechos ciudadanos. "Gentilhuomini" y "cittadini" siguen siendo conceptos no congruentes. En Francia se mantiene el énfasis en la capacidad militar —que las condiciones han dejado ya desde hace tiempo obsoleta y que se consume en el duelo— tal vez porque parece indispensable para justificar la liberación de impuestos y la correspondiente exclusión de las actividades económicas.[128] En todo caso eso excluye un análisis más preciso de las exigencias morales en especial para la nobleza y con

[126] Ben Jonson, "To Kenelm, John, George", en *The Complete Poems*, New Haven, 1975, p. 240.

[127] Cf. Francesco de Vieri, *Il primo libro della nobiltà*, Florencia, 1574, cuyo esquema define que en la posición de la nobleza se inserta también la distinción vida-activa/vida-contemplativa (p. 42). Válido esto aun en la dimensión presumible de que: "Alcune persone sono più eccelenti, & più nobili, che commandono, ò almeno sono degne di commandare, & indirizzare gl'altri nell opere virtuose" —y esto debido a que la vida virtuosa es el final natural de *todos* los hombres.

[128] Véase Ellery Schalk, *From Valor to Pediggree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, 1986.

ello abre el acceso a una observación más bien psicológica de la conducta —*science de moeurs*. En el contexto más jurídico de la doctrina de los tres estamentos, Charles Loyseau ayuda con una sutileza jurídica. Distingue entre preguntas-de-criterios y preguntas-de-división de la sociedad. Por una parte, únicamente el clero y la nobleza tienen *dignité* específica. El tercer estamento (concepto que aparece por primera vez en el siglo XV)[129] no sólo no tiene una *dignité* diversa sino más bien ninguna en absoluto y, en este sentido, no sería estamento. Sin embargo, en el contexto de la división de la población total, sí debe ser considerado como estamento: "Etant que l'Ordre est une espece de Dignité, le tiers Estat de France n'est pas proprement un Ordre [...]. Mais etant que l'Ordre signifie une condition ou vacation, ou bien une espece distincte de personnes, le tiers Estat est l'une des trois Ordres ou Estats de la France".[130] El tercer estamento es estamento y no lo es. Tiene que asumir la paradoja que resulta de que la unidad debe ser representada en la unidad. Y el jurista lo ayuda ¡con una distinción!

En esta situación que necesita esclarecimiento semántico y que, al mismo tiempo, se ha hecho estructuralmente insegura, se halla en el concepto de "honor" —una especie de descarga de las tensiones sobre todo en los siglos XVI y XVII.[131] Ya en el capítulo sobre diferenciación habíamos mencionado la función del distingo honor/fortuna como esquema de defensa frente a dependencias económicas y políticas.[132] Esto concierne, naturalmente, a los estratos superiores que están más ligados a ello. Aunque los estratos inferiores también valoran el honor, como puede apreciarse en el concepto

[129] Véase Otto Gerhard Oexle, "Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters", en Winfried Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, Munich, 1988, pp. 19-51 (45). Obviamente reacciona a la heterogeneidad creciente del estrato no-noble que ya no puede describirse correctamente con la característica del trabajo y la producción (agrícola). Respecto a la extraña continuidad de la producción agrícola como característica del tercer estamento hasta la Revolución francesa véase Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia di un imagine della società*, Turín, 1979.

[130] Charles Loyseau, *Traicté des ordres et simples dignitez*, 2ª edición, París, 1613, p. 92.

[131] Para esta homogeneización de la semántica de la nobleza que corre orientada por el honor/duelo y que no puede fijarse en las condiciones y los criterios del Estado territorial, véase Donati, *op. cit.,* pp. 93ss. Para un planteamiento más amplio del concepto en la bibliografía contemporánea véase, por ejemplo, Ruth Kelso, *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century,* Urbana, Ill., 1929, pp. 96ss.; Arlette Jouanna, "La notion d'honneur au XVIème siècle", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 15 (1968), pp. 597-623; así como *L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe,* tomo I, 2ª edición, Montpellier, 1981, pp. 269ss.

[132] Véase arriba p. 583.

de exclusión de gentes y profesiones “no honorables” —“deshonestas”.[133] No obstante, en la nobleza se refuerza el honor con un mecanismo de limitación hacia abajo y eso se muestra sobre todo en la institución del duelo. Ni los rechazos teológicos ni las sanciones jurídicas del duelo son capaces de imponerse ya que aquí se encuentra el último refugio de la voluntad de autoafirmación de la nobleza; se galardona y se distingue a sí misma mediante la “aptitud de satisfacción” y con ello puede una vez más afirmar una suerte de derecho original como derecho natural de la nobleza —el cual no puede eliminarse ni por la fuerza de los príncipes ni tampoco siquiera por la Iglesia.[134] Ahí se encuentran implantadas medidas de rigor que sirven para proteger a la estructura: ningún hijo puede retar en duelo al padre, ningún súbdito al príncipe, ningún ciudadano al funcionario público —independientemente de cómo estén diseñadas las relaciones de la nobleza en cada caso concreto. Arriesgar la vida en cuestiones de honor prueba a la vez que se trata de cuestiones no negociables que involucran a la persona entera y a su *status* social.

Por supuesto, el honor de la nobleza de abolengo sigue dependiendo del reconocimiento (por eso es susceptible al menosprecio),[135] aunque no depende de la *dignitas* derivada de los puestos públicos ni mucho menos de los grados de maestría y de doctorado que pueden adquirirse en las universidades. Por una parte, esto provoca un frecuente alarde de rechazo a la erudición universitaria; por otro, es obvio que para tener influencia política es indispensable un saber correspondiente (sobre todo jurídico) cuando no se quiere quedar expuesto a la manipulación por parte de los entendidos o expuesto a una desagradable competencia por la influencia. La solución de emergencia parece ser que muchos nobles estudian con periodicidad en escuelas o en carreras

[133] Véase Werner Danckert, *Unehrliche Leute: Die verfemten Berufe*, Berna, 1963.

[134] Véase Kelso, *op. cit.,* pp. 99s. En cuestiones de honor no se trataba ni del orden divino según la voluntad de Dios, ni de un orden político justo de la convivencia humana, sino de una realidad *sui generis*. Además, las expresiones de los contemporáneos mantienen cierta ambivalencia. Si bien la moral dicta que la virtud debe practicarse por sí misma y no por los éxitos de la reputación, al mismo tiempo, sin embargo, se lee también que “good opinión of the world” le da a uno puntos de apoyo y de seguridad y que sin ella uno estaría a la deriva como en alta mar (*vid.* Francis Markham, *The Booke of Honour: Or, Five Decads of Epistles of Honour*, Londres, 1625, p. 10).

[135] Lo cual se defiende con un argumento que hoy nos parezca tal vez extraño: respecto al honor no se trata de un bien externo al que uno pudiera renunciar; justamente eso expone al honor al desprecio. Véase por ejemplo Fabio Albergati, *Del modo di ridurre a pace le inimicitie private,* Bergamo, 1587, pp. 57ss. —por lo menos se ve como problema y se discute.

establecidas particularmente para ellos,[136] aunque renuncian a recibir los títulos correspondientes.[137] Con eso la nobleza misma obviamente marca su límite contra las exigencias que en los sistemas funcionales llevan al éxito (educación y docencia universitaria, o bien: política organizada estatalmente); todo eso con base en una semántica del honor, la cual una vez le había asegurado el ejercicio de las posiciones de mando en la sociedad. En todo caso, la nobleza ya no puede confiar en que sólo la conducción ética de la vida capacita por sí misma para el actuar político.

En el siglo XVI surgen ya modelos de conducta que expresamente se oponen a la delimitación de la nobleza por abolengo, aunque a pesar de ello mantienen las características típicas de la clase superior. Esto es válido para el modelo del virtuoso moral (*homme de bien*) y en otra forma para el modelo del virtuoso de la comunicación (*homme galant*).[138] La nobleza también debe dejarse juzgar por esos modelos si desea participar en la corte o en los salones. Aun los juristas tratan —aunque sin éxito— de ser reconocidos como nobles, en razón tan sólo de su título de doctores; a la nobleza se le hace fácil guardar distancia frente a eso ya que ahí no se trata de habilidad de interacción sino de saber académico.

No cabe duda de que con la moral, hasta el siglo XVII —con todas las dificultades para justificar moralmente la posición de la nobleza en su reclamo de superioridad moral—, se honra y se exige a la verdadera naturaleza del hombre, se la mantiene sobre el camino correcto y se la protege contra la corrupción. Es precisamente en ese sentido "esencial" que el hombre se considera parte de la sociedad. Y luego es señal de derrumbe del viejo mundo, cuando en el siglo XVII se empieza a distinguir la moral en su facticidad como doctrina de las costumbres (*science de moeurs*) respecto a las vivencias del individuo, y se empieza a preguntar por las posibilidades psíquicamente realizables de la autoobservación y por las posibilidades de la sinceridad en la

[136] A manera de breve resumen, véase Norbert Conrads, "Tradition und Modernität im adeligen Bildungsprogramm der Frühen Neuzeit", en Winfried Schulze, *op. cit.,* pp. 389-403.

[137] Véase para eso Rudolf Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16. bis 18. Jahrhundert)*, Frankfurt, 1991, especialmente pp. 261ss.

[138] Para las variantes italianas véase Pompeo Rocchi, *Il Gentilhuomo*, Lucca, 1568, especialmente fol. 26, donde expresamente se va en contra de la opinión común y corriente y se hace resaltar claramente la independencia de nacimiento y del estamento; y especialmente Bernardino Pino da Cagli, *Del Galant' huomo overo dell' huomo prudente, et discreto*, Venecia, 1604, quien distingue al virtuoso moral del virtuoso comunicativo (en cierta forma como modelos sucesores de la ética y de la retórica) además de sostener que para ambos no es suficiente la pura nobleza.

comunicación. La normatividad de la naturaleza, que antes se había entendido como naturaleza, se define más y más como conducta ordinaria de facto. La normatividad se reemplaza por la normalidad, y el "uso" (como ahora se dice) se considera algo que depende de los tiempos —como moda. Correspondientemente, ya no se piensa al individuo como determinado por su naturaleza a la perfección moral, sino como a un ser que se dirige a sí mismo y al cual más le vale conducirse con una racionalidad de adaptación (Gracián). Desde el punto de vista del individuo, entonces, debe distinguirse autorreferencia y heterorreferencia. La religión consecuentemente se interioriza. Pero, ¿es posible para el individuo (así preguntan los jansenistas como Pierre Nicole) distinguir en sí —y en los otros— un *amour propre* civilizado (racional respecto a su adaptación) de la *charité*? O ¿es que Dios ha transferido sus criterios hacia lo indistinguible? La complejidad que con ello se adquiere se traduce luego en la distinción virtudes-humanas/virtudes-verdaderas[139] en una forma que confirma el fin de la tradición humanista de la moral. El derecho natural (liberal) que de allí resulta en el siglo XVII tardío y en el XVIII mantiene con su doble énfasis de razón e individualidad el postulado de la integración moral de la sociedad, pero al mismo tiempo sustrae la legitimación moral del viejo orden basado en los deberes del hogar y en la estratificación; *i.e.*, la posibilidad de remitirse a la naturaleza del hombre.

El supuesto de que la conducta de los seres humanos pueda coordinarse por la moral y así realizarse como cuerpo social, se basa obviamente a su vez en la concesión de garantía socioestructural a aquellas posiciones desde las cuales pueden comunicarse descripciones únicas, correctas. A primera vista, el esquematismo binario de la moral —el cual ofrece como forma las dos posibilidades de conducta (buena/mala)— parece contradecirlo. Aunque sólo sirve para designar a la conducta como algo libremente escogido. (La presentación oficial está determinada por la idea de la naturaleza del hombre y por eso se orienta de manera contraria: sólo la conducta libremente escogida puede juzgarse moralmente). Con tal concesión de libertad se hace justicia a la *autopoiesis* de los sistemas psíquicos y a la intransparencia de la motivación de su conducta. Aunque precisamente por llenar la función de generar libertad se considera a la moral buena en su conjunto. Consecuentemente la ciudad y su política son cosa buena. Consecuentemente el Dios cristiano es un buen Dios. Consecuentemente existe una mitología de la emanación que narra cómo del comienzo bueno surge la diferencia entre el bien y el mal. Es la narración de la caída del ángel (de los ángeles) y de la seducción de Adán y

[139] Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 tomos, París, 1677/78, así como, menos sistemáticamente, La Rochefoucauld.

Eva. Sólo después en la reconstrucción teológica de este relato se encuentra la referencia a la libertad como condición; emplearla es algo que está fuera de la responsabilidad de Dios (fuera de las posibilidades de orden de la sociedad) —así en el tratado de *casu diaboli* de Anselmo de Canterbury.[140]

Ciertamente, esta versión ético política de la moral (y también su reflexión teológica) al principio formula exigencias dirigidas únicamente al estrato estamental superior. Los campesinos, los siervos, los esclavos tienen preocupaciones diferentes y sólo después la figura de la salvación del alma se hará lentamente extensiva a todos los habitantes con la ayuda de la confesión como instrumento de control social.[141] Para la población del campo (es decir, para la mayoría de la gente) debe contarse —hasta bien entrada la Edad Moderna— con la supervivencia de morales que, de acuerdo a su tipo, pertenecen a sociedades segmentarias: condensaciones morales de reciprocidad dentro de límites estrechos, de vecindad, de liberación hacia fuera de la conducta. El conocimiento de la doctrina cristiana debe haber sido mínimo, y sólo con la imprenta así como con la competencia entre confesiones empieza una especie de pedagogía popular religiosa.[142] Con todo, la cultura escrita y lo que se enseña en las escuelas se determinan por la ética y las enseñanzas bíblicas, y eso con tal fuerza, que todas las variaciones de la autodescripción societal —las cuales, en la transición hacia la Edad Moderna, tratan de tomar en cuenta los nuevos desarrollos estructurales— parecen moralmente reprochables. Tal cuestión explica —en la Edad Media tardía— la explosión de la conciencia de pecado y de la preocupación por la salvación del alma.[143] Y también explica que las semánticas especiales de ámbitos funcionales específicos —la teoría de las necesidades políticas del Estado territorial, la teoría de los derechos subjetivos (sin obligaciones) fundados puramente en el individuo, la del amor pasional, la de la aspiración al provecho económico, la de la curiosidad científica ilimitada— deben imponerse en contra de una conceptuación cargada de moral. Todo esto se percibe casi inevitablemente como falta

[140] Citado según *Opera Omnia*, Seckau-Roma-Edinburgo, 1938ss., reimpresión de Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, tomo I, pp. 233-272.

[141] Para eso: Alois Hahn, "Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), pp. 408-434.

[142] En vista de estos hechos necesita una profunda corrección la tesis normal, orientada retrospectivamente, de la "secularización", en el sentido de una descristianización en contraste con la Edad Media "cristiana".

[143] Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, 1983; Peter-Michael Spangenberg, *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt, 1987.

contra la moral fundamentada en la religión puesto que no puede distinguirse la moral misma de su valor positivo, de lo bueno. El nuevo modo de pensar —cuyo carácter ineludible condicionado estructuralmente todavía no puede imaginarse— debe imponerse contra los reproches morales y en gran medida también contra la Iglesia; aunque en realidad se trata tan sólo de sustraerse a la forma de la moral, al código de valoración de-dos-lados: bueno/malo.

La última apoteosis de la moral de las virtudes (del *ethos* en el sentido antiguo) aparece en el siglo XVIII. Ahora, la moral se emplea con toda nitidez como concepto para superar la diferencia —si algo hay en la teoría sociológica cuando postula que diferenciaciones más fuertes requieren de generalizaciones más altas y más indeterminadas, aquí pueden encontrarse las razones. Primero se trata sobre todo de liberar a la moral de sus dependencias con las disputas de la religión, y de fundarla en la sensibilidad humana. Pronto, después, las diferencias políticas de los Estados territoriales europeos exigirán una nueva formación. Mientras que, al mismo tiempo, la ética trata de reformarse —y decididamente en forma académica— como teoría de la fundamentación de los juicios morales,[144] la moral empieza una vez más a formular un principio de solidaridad moralmente obligatorio. Se extiende desde Escocia hasta Polonia, incluye "ciudaditas" de residencia (a la mirada irónica de Jean Paul), naciones y una orientación burguesa cosmopolita: y se llama "patriotismo".[145] Omite la antigua referencia a los antepasados (tal como en "pátrios politeía", "pátrios nómos") y se reemplaza por un impulso de ilustración. Obviamente, el concepto reacciona a diferencias regionales con el intento de registrar las diversidades para luego reunirlas en un patriotismo burgués cosmopolita general —así por lo menos en Alemania. Se ignoran las diferencias de los sistemas funcionales. De facto hubiera sido difícil imaginar que la economía, política, ciencia, religión, familia pudieran integrarse "patrióticamente". Se trata, entonces, todavía de antiguas diferencias: el pueblo inculto, tosco y los patriotas exclusivamente locales, deben familiarizarse ilustrativamente con el verdadero concepto de patriotismo. En cambio, la idea de comunidad en el siglo XIX tiene connotaciones distintas. Reacciona a las condiciones de vida moderna distinguiéndose de ellas.

En los siglos XVII y XVIII —por última vez— la representación de la sociedad en la sociedad (o incluso del mundo en el mundo) se celebra en verdad

[144] Para eso más detalladamente Niklas Luhmann, "Ethik als Reflexionstheorie der Moral", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo III, Frankfurt, 1989, pp. 358-447.

[145] Véase con respecto a eso Peter Fuchs, "Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit", en *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 89-103; así como el ya citado *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992), pp. 144ss.

en la configuración de la corte del príncipe. Pero, en lugar de naturaleza, aparece ahora el ceremonial artificial —que tan sólo simboliza el más alto poder y la distinción más severa. La nueva edificación de castillos por todas partes (Versailles, La Corte de Pedro, Las Granjas) ofrece para ello un escenario casi uniforme, superable tan sólo por la pompa y la repetición. En lugar de una ética del ser natural perfecto se halla el fatigante esfuerzo (disimulador de la fatiga) por la bella apariencia. Un juego de la sociedad en la sociedad. "El gran mundo es el espíritu de la sociedad en su más alta potencia", se lee todavía a principios del siglo XIX.[146] Pero desaparecerá como fantasma cuando se presente la necesidad de distinguir entre sociabilidad y sociedad.

VII. La semántica de la antigua Europa IV: La tradición de las escuelas

La ontología metafísica y los derivados de su orden no deben entenderse como un mundo de ideas que existe por sí mismo por la fuerza de su propia autoafirmación. Es cierto que la tradición parte de la autoconfirmación del ser. O piensa que las formas ideales existen porque los ángeles pueden ver el mundo de esa manera. La explicación última está en el misterio de la Creación. Una teoría sociológica que parte de la idea de que el sentido sólo consiste en operaciones que producen y reproducen sentido debe enfrentar esta cuestión de otro modo. Y no por último debe preguntar cómo se transmite este edificio semántico del mundo —sobre todo en una época en que si bien existen textos escritos, la transmisión del conocimiento depende, sin embargo, en primera línea de la comunicación oral, *i.e.*, de las escuelas.

Para estos fines de transmisión del conocimiento, la Edad Media desarrolla una organización profesional temática impresionante, que durante siglos domina las escuelas. Se distingue entre *trivium* y *quadrivium*. En el *trivium* se enseña gramática, retórica y dialéctica; en el *quadrivium*, aritmética, geometría, astronomía y música. Hoy día al planificador de la enseñanza le saltará a la vista lo extrañamente incompleto de ese catálogo de materias. Aunque cuando se mira más de cerca resalta de manera impresionante su concepción tan acabada a la cual hoy día no se le contrapone algo ni lejanamente equivalente. En

[146] En Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *Werke*, tomo V, Munich, 1963, pp. 340s. Y luego dice: "Su alta escuela es la corte —la cual debe desarrollar y refinar la vida social que no es recreo sino ideal y vida perenne; tanto más cuanto debe resolver las más altas contradicciones de poder y subordinación, de estima propia y ajena, en el equilibrio afable de una obsequiosa bella apariencia".

el *trivium* se trata de comunicación; en el *quadrivium*, del mundo. La enseñanza de la comunicación se ordena según puntos de vista lingüísticos, pragmáticos y relacionados con la verdad —lógicos. El mundo se representa, según número, espacio, movimiento y tiempo. El esquema está tan fuertemente generalizado, que no toma en cuenta las formaciones especiales de las profesiones —por ejemplo, teólogo, jurista, médico. Tampoco trata de copiar en la enseñanza escolar las diferencias visibles y experimentables del mundo. Aprovecha las posibilidades de distancia que la diferenciación de escuelas ofrece. Está pensado como esquema didáctico, no como esquema educativo. Sólo la enseñanza ocurre en las escuelas; la educación es tarea de los hogares. Se trata tan sólo, pues, de transmisión de saber. La rigurosa división entre *institutio* y *educatio* sirve a la vez para descargar a la enseñanza de aquellas tareas que por su material no son aprehensibles. Sólo alrededor de 1800 se forma la idea híbrida de "enseñanza educativa", a la cual se le exigirá concebir la nueva pedagogía de la escuela.

La didáctica no puede prescindir de la presentación ejemplar de temas para la enseñanza. Las materias mismas descomponen comunicación y mundo en asuntos que se pueden enseñar por separado, pero que luego son interdependientes. Al interior de las materias es posible consolidar los ejemplos —ya sea en la forma de aprender reglas convincentes, proporciones, leyes, o ya sea en la forma de anécdotas, de ejemplos históricos. Paralelamente, la enseñanza relacionada con las profesiones hace uso de parábolas bíblicas o de reglas proverbiales de mnemotécnica, las cuales, por su parte —especialmente en la enseñanza del derecho— contribuyen a la sistematización de la práctica de los análisis de caso.[147]

Esta técnica didáctica hace posible dirigir la atención, enriquecer la memoria y trasladar premisas imperceptiblemente. Puede haber además teología y filosofía que descubran las inconsistencias y las traten de equilibrar. Aunque eso es más bien esfuerzo particular y sucede lejos de la enseñanza de las escuelas. "Filosofía" no es —como hoy día— disciplina académica. No se tiene que trabajar con premisas abiertas y puede presuponerse que existe una descripción correcta del mundo. No es sino hasta el siglo XVI que surge el redescubrimiento del antiguo escepticismo y con ello se problematiza la certeza del conocimiento. La "dialéctica" de un Petrus Ramus puede únicamente ordenar, pero no puede explicar de dónde toma sus distinciones binarias. Y

[147] Véase por ejemplo Detlef Liebs (ed.), *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, 5ª edición, Munich, 1991; o, para el material didáctico de la escuela de medicina de Salerno: *The School of Salernum: Regimen salutatis Salerni: The English Version of Sir John Harington (1607)*, Salerno, Ente Provinciale per il Turismo, s.f.

aun la geometría —tan fuerte en pruebas que a partir del siglo XVII se considera el método de la ciencia exacta— no es capaz de definir todos sus conceptos.[148] Hay que contar con esto, aunque de allí no resulta que sea imposible un orden del saber.[149] Desde entonces, todas las premisas necesarias del saber dejan un flanco abierto a la posibilidad de la duda —lo cual, sin embargo, no se elabora fundamentalmente como escepticismo y queda por tanto sin repercusión en la enseñanza escolar. No es sino hasta el impacto del nuevo saber y de la nueva literatura —accesible por la imprenta— que se pondrán en duda las viejas materias y los *exempla*.

Desde el siglo XVI se llega, en un rápido desarrollo, a nuevas fundamentaciones que ponen de manifiesto lo incompleto del viejo esquema. Surgen así "academias" que atienden las necesidades especiales de grupos específicos —por ejemplo, "academias de caballería" o academias de pintura y escultura, es decir, ámbitos que antaño se encontraban adscritos a la enseñanza en casa o a los gremios. Se trata aquí —en parte— de intensificar la comunicación dentro de situaciones con intereses similares y, en parte, de lograr el enlace con nuevas formas sociales en desarrollo. La vieja cosmología del saber se pierde así de vista, no tanto en sus materias sino en cuanto forma de organización de la entrega del saber.

Ya desde fines del siglo XVI y en adelante, los efectos del desconcierto frecuente en el uso y en la referencia social de los signos y de la definición del significado de la autoridad, se hacen sentir de manera nociva sobre la educación y la enseñanza. Cada vez más se hace parte del proceso educativo un momento de autorreflexión, es decir, la tarea de capacitar a los discípulos para que *muestren* "good breeding". Esto vale por igual para los advenedizos que para los miembros de la clase alta. Desde entonces se debe evaluar si y hasta qué grado se deben dominar las insignias del saber y de la cultura y hasta dónde es permisible mostrarlas bajo el régimen del tacto o si esto será interpretado como pedantería. En general, con ello aumenta el apremio por la formación, aunque las escuelas que siguen enseñando al estilo antiguo obviamente no están en condiciones de satisfacer estas nuevas exigencias. Se debe confiar más en aquellos procesos que hoy día llamaríamos socialización —como si la buena sociedad pudiera educarse a sí misma. Particularmente favorable se

[148] "car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent...", así Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, citado según *Oeuvres*, París, De la Pléiade, 1950, pp. 358-386 (362).

[149] "Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre", insiste Pascal en el *mismo lugar* invocando el saber (si bien limitado) de la geometría.

considera la conversación con las damas de la sociedad. Se recomiendan los viajes de formación, para disponer de la competencia de conversar con autenticidad sobre algo que se ha visto con los propios ojos —como el "theorós" (teórico) griego. No es sino hacia 1800 que también el sistema de la educación se reorienta de acuerdo con la diferenciación funcional y consecuentemente se reúnen en un solo sistema educación y enseñanza. Desde entonces existe una pedagogía especial para las escuelas encargadas de esta tarea. Y, desde entonces, es posible exigir a la escuela (por más paradójico que parezca) *transmitir** el estado del saber *más reciente*.

VIII. La semántica de la antigua Europa V: De la barbarie hacia la crítica

No sólo la estratificación jerárquica sino también la diferenciación centro/periferia han dejado huellas en la semántica de la antigua Europa, puesto que todavía es posible apoyar la cerradura de la descripción del mundo tratando lo incompatible como algo "periferizado" y como fenómeno marginal.

En una larga tradición —tanto en la Antigüedad como en la Europa posterior— se trató de estabilizar la propia unidad mediante conceptos de exclusión tales como bárbaros, paganos o, como todavía hoy día en Italia del sur: "saraceni".[150] A diferencia de los nombres o de los pronombres personales, tales conceptos de exclusión no pueden emplearse en igual sentido en los dos lados. Precisamente porque la diferenciación centro/periferia está realizada, el centro puede partir más bien de que su propia descripción de la diferencia es válida y que las opiniones de la periferia o de las regiones del mundo —del todo excluidas— pueden pasarse por alto. El centro —no sin razones para ello— repite en su propia descripción del mundo la propia superioridad cultural. La desigualdad impuesta se integra y se expresa en la propia descripción. Cómo se piense sobre eso en la periferia, puede pasar inadvertido.

El mundo —de acuerdo con la autodefinición como centro— queda herido por una distinción primaria de dos lados. Lo "otro" se aparta. No se trata aquí tan sólo de fabricar una copia negativa, sino de romper una totalidad en

* La palabra (tradieren) usada por el autor remite a tradición, a transmisión oral. La paradoja se produce porque se demanda que el conocimiento más novedoso se *transmita* (*tradieren*). (N. del T.).

150 Véase Reinhart Koselleck, "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", en Harald Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik VI,* Munich, 1975, pp. 65-104.

un esto y un lo-otro, tanto para el objeto-mundo como para el objeto-sociedad. Con dicha semántica de escisión puede realizarse el objetivo paradójico de diseñar una totalidad y, al mismo tiempo, aislarse dentro de ella como algo exclusivo. De esa manera pueden alojarse las disonancias ineludibles de un mundo mayor, pueden externalizarse las inconsistencias imposibles de procesar internamente y, en lo político, pueden tenerse en cuenta las barreras fácticas (ante todo: espaciales) de la comunicación y el control. Que tal diseño es producto de la imaginación de su constructor (por ejemplo, que los bárbaros son bárbaros sólo para los griegos y no para ellos mismos) no puede expresarse en la construcción misma. Por eso debe ofrecerse como religión o como un fantasear de tipo geográfico.[151] A ello colaboran típicamente las distribuciones de espacio y las divisiones de tiempo (narraciones de Creación) confiriéndose mutuamente plausibilidad. Cuando, a pesar de todo, surge una reflexión de la distinción como mero señalamiento (así como en el conocido ensayo de Montaigne sobre los caníbales)[152], en última instancia eso conduce a una transformación de la semántica; se le priva de su base geográfico-demográfica y ya tan sólo se distinguen pueblos civilizados y salvajes y se parte de la idea de que la diferencia puede abolirse o misionando o civilizando desde el centro. La forma final es la del cosmopolitismo "patrióticamente" diferenciado del siglo XVIII, la cual aprovecha la comparación cultural para centrar en Europa la historia mundial.

Para la semántica histórica del viejo mundo esas asimetrías deben haber sido la forma de hacer soportable aquella amplificación de contexto surgida en la transición hacia las altas culturas debido a la introducción de la escritura, a las ampliaciones correspondientes de la memoria y a la desigualdad como forma de diferenciación societal. En las autodescripciones religiosas, morales y políticas de aquel tiempo eso se manifiesta como sobre-exigencia-de-sí-mismo liberando con ello la contrastación idealizadora, la ética de la virtud —o, al contrario, la conciencia de pecado y la demanda de salvación. La virtud —por eso— debe concebirse como condición natural del hombre —*héxis*—; de igual manera el pecado como *habitus*, o —si como culpa— entonces como culpa inevitable. No hay manera de esquivar —en el centro de la sociedad— las condiciones de la alta cultura. Pero, como compensación de ello, se condena a los excluidos con el desprecio o por lo menos con el sello de la inferioridad cósmica.

[151] Véase para el caso de la Mesopotamia temprana (distinción civilización/desierto): Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia,* Leiden, 1995, especialmente pp. 38ss.

[152] *Des cannibales*, citado según: *Essais*, París, De la Pléiade, 1950, pp. 239ss.

Cualquiera que sea la elaboración que se escoja, es sólo válida para el centro, el cual se describe a sí mismo y no a las regiones marginadas o excluidas de la cosmografía. La tensión que debe soportarse en la comunicación societal puede entonces reformularse mediante complejos rituales de sustentación del mundo o por una distinción de principio entre idea y realidad, o a través de un concepto normativo de naturaleza, o mediante la doctrina de las dos civitates, etcétera. Sin embargo, se mantiene como diferencia en formas adaptadas. Su valor de orientación debe haber consistido en que tan sólo hay que reconocer una sola diferencia de la escisión del mundo —de tal suerte que es posible trabajar con un esquema de-dos-lados fácil de manejar y no hay necesidad de embarcarse en una descripción policontextural del mundo.

Aun con esta disposición semántica la sociedad no tiene que aceptarse a sí misma tal como se encuentra. Aunque la crítica no puede ni tiene que referirse a los criterios —y si surgen dudas acerca de ellos emergen entonces en el sentido de desviar el problema hacia el reconocimiento filosófico y religioso de la deficiencia del equipamiento cognitivo de la naturaleza humana. Por eso, lo que sigue siendo posible como crítica se esquematiza moralmente. Aun el centro (y sobre todo el centro) debe entenderse como moralmente defectuoso; sólo de este modo es posible mantener la diferencia-primaria medianamente en sintonía con la realidad. Incluso la crítica que se hace historia en el nombre de la "Ilustración" entiende la crítica como médium para la realización de una humanidad plena. Ya no se externaliza, tan sólo se integran las insuficiencias y los retrasos en la sociedad. El dios ahora es la razón autocrítica, el ámbito público su médium y convertirse en literatura su destino. Se entiende de por sí que otros pueblos tienen que adaptarse a ello,[153] salir de su "minoría de edad" autoculpada (¡*auto* culpada!). La generalización moral pasa a través de la autorreferencia aunque se mantiene en una exigencia moral del ser humano al ser humano.

No es sino hasta el siglo XIX posrevolucionario que esto parece cambiar definitivamente. La crítica de la sociedad presentada por Marx puede prescindir del juicio moral sobre los capitalistas y, precisamente con ello, obtiene los problemas de una descripción policontextural de la sociedad. Su caracterización de las otras descripciones de la sociedad como "ideologías" se vuelve

[153] Por lo demás, todavía para Husserl, como puede deducirse de sus discursos de Viena: Todos los demás grupos humanos se europeizarán en la inquebrantable voluntad de su autoconservación espiritual, "mientras nosotros, si nos comprendemos bien, nunca nos indianizaremos, por ejemplo" —así en *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, cit. según impresión en Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* (Husserliana, tomo VI), La Haya, 1954, pp. 314-348 (320).

contra ella misma, lo cual pone de manifiesto que la forma de descripción de centro/periferia (nosotros/los-otros) ya no funciona. Los problemas restantes ya no se dejan exteriorizar, deben atribuirse a la sociedad misma.

En la segunda mitad del siglo XVIII, esto sucede con ayuda de un nuevo concepto: el concepto de cultura. Cultura ahora ya no significa cuidado-de… sino un nuevo modo de observación en vista de oportunidades de comparación. Ahora aun los bárbaros y las formas más remotas de formas de vivir societal tienen o son cultura.[154] La "cultura" aprovecha tales posibilidades de comparación de una manera peculiar —ya que lo que puede compararse precisamente se hace notar porque lo comparado es (y permanece) en todos los aspectos diferente. Ante este trasfondo, aquello que sí aparece como igual se enriquece luego con significado y comprueba con ello una especie de orden que ya no puede remitirse a su origen o a la esencia de las cosas. La comparación misma se incluye en la cultura y se convierte en práctica cultural. Todo ítem cultural se expone así a la autorreferencia y a la heterorreferencia —se vuelve una clase de cerámica entre otras, una religión entre otras. Y cuanto más diferenciada resulta la comparación, tanto más claramente se ve que la propia cultura no puede valer como superior en todas las dimensiones. La cultura motiva la autorreflexión crítica, las retrospectivas nostálgicas o —también— la articulación de problemas que esperan una solución futura.[155]

IX. Las teorías de reflexión de los sistemas funcionales

En la medida en que la diferenciación de los sistemas funcionales adquiere prominencia, cambia también la onticidad de los objetos, la exclusividad de su ser y lo adecuado de orientarse hacia ellos en el conocer y el actuar. Por razón de su desarrollo estructural, la sociedad tiene que prescindir de fijar posiciones firmes para el observar correcto. Desde el siglo XVI se reacciona con inseguridad en el nivel de las autodescripciones, con pugnas en torno a la verdad auténtica, con la experiencia de pérdida del orden, con duplicaciones semánticas (por ejemplo, la distinción virtud-verdadera/virtud-falsa) y con la fijación en un mundo de la apariencia —al cual el ser humano debe acomodarse.[156] Es únicamente en una evolución semántica muy larga —continuamente

[154] Para eso véase más detalladamente Niklas Luhmann, "Kultur als historischer Begriff", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* tomo IV, Frankfurt, 1995, pp. 31-54.

[155] Véanse tan sólo las cartas de Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, junto con el ensayo sobre la poética "ingenua" y la poética "sentimental".

[156] Para poder ser "persona", como describirá luego Baltasar Gracián. Véase sobre todo su obra tardía, *Criticón*, o: *Sobre los vicios generales del hombre*, trad. al alemán,

reaccionando en contra de sí misma— que se esclarecen las consecuencias. Seguramente sería erróneo describir este desarrollo como "pérdida del mundo",[157] puesto que, evidentemente, todo esto sucede dentro del mundo; pero la representación del mundo debe adaptarse a esa evolución en el plano estructural y semántico renunciando en última instancia a la posibilidad de observar al mundo y con ello a toda certidumbre basada en el mundo.

Ya en la Antigüedad hubo intentos de disolver y reemplazar la semántica tradicional de la nobleza por un saber fundado más decisivamente en ámbitos funcionales. En la Grecia clásica esto es válido de manera especialmente impresionante respecto a la diferenciación de los diferentes discursos a lo largo de la diferenciación de los diversos medios de comunicación.[158] También en la Roma republicana tardía se encuentran tendencias correspondientes que, en parte, dependen de importaciones griegas y, en parte, de una discusión especial con la propia tradición.[159] Para sostener esta tendencia, sin embargo, no fueron suficientes ni las disposiciones de tipo técnico comunicativo ni las socioestructurales. Desarrollos regresivos frenaron esta transformación por más de mil años. No es sino hasta la alta Edad Media —resultado sobre todo de la imprenta— que se encuentran nuevos intentos en la misma dirección y, en primera instancia, se retoma la tradición romana respecto a la distinción de religión, derecho y política.

En un proceso de larga duración, que llega apenas a término hacia el año 1800, se van apagando paulatinamente las referencias más indirectas de la semántica a un mundo ordenado jerárquicamente —y con ello también se pone en duda lo obligatorio de la tradición. La semántica vétero europea vive, en lo concerniente a su forma de transmisión, de la memoria. Recuerda cosas y lugares (*tópoi*). La memoria representa al mundo tal como es porque esa manera de verlo siempre se ha comprobado. No importa que se marque el origen ni que se recuerde desde cuándo se sabe algo. Basta el "desde siempre". En esta medida, el concepto acierta sobre la naturaleza de la cosa. La razón se despliega como naturaleza dentro de la naturaleza. Únicamente con

---

Hamburgo, 1957; con el resultado de "que todo en esta vida ocurre en la imagen y hasta en la imaginación"; y la consecuencia para la comunicación es: integrar este entendimiento en la reflexión "ver, oír, callar" (*op. cit.* p.108 y p. 49).

[157] Así por ejemplo, sin suficiente claridad conceptual, Günther Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt*, Frankfurt, 1994.

[158] Véase arriba p. 251ss.

[159] Respecto al desprendimiento de una "ragione signorile" por un saber específicamente referido a la religión, el derecho y la política en los tiempos de Quintus Mutius Scaevola véase Aldo Schiavone, *op. cit.*

respecto al acto de la Creación se presenta al mundo como contingente. Por lo demás se experimenta y se comunica dentro de una tradición que no se reflexiona como tal. Sería impensable, como luego meditará Descartes, que todo se funde en el error y el engaño. Si bien la escuela del escepticismo comprueba que la pregunta por los fundamentos no tiene fin, eso significa, por otra parte, que hay que atenerse a lo dado porque no se puede hacer otra cosa. Y esto no sólo es válido para lo que es, sino aun para lo que debe ser, puesto que ambos están dados como naturaleza —salvo lo accidental. Sería también impensable que se tuviera la elección respecto a si debería seguirse o no la tradición —problema en el cual se enredará después Edmund Burke respecto a la Revolución francesa.[160] Impensable, finalmente, que la pregunta —de si verdadera o falsa— pudiera ser referida a la descripción total del mundo o de la sociedad.

Este estar ligado a una tradición se disuelve, poco a poco, en el curso de la temprana Edad Moderna. Empieza cuando el Renacimiento distingue claramente entre presente y pasado con referencia a la sociedad. Si el pasado como tradición es primeramente una forma con la cual el presente se asegura de lo que le ha sido dado y que no está a su disposición, el pasado se convierte —en transiciones apenas perceptibles, aunque en el siglo XVIII ya plenamente— en una historia fechada que ya no es actual y que a lo sumo puede ser reactualizada ideológicamente.[161] La imprenta, por lo pronto, hace visible la heterogeneidad de los materiales transmitidos y sugiere a los autores la idea de que escriban para los que viven en el momento —para enseñarlos y convencerlos. Y esto conduce a la experiencia de que los otros no se dejan convencer. Desde alrededor del 1600 se producen teorías de reflexión sobre ámbitos específicos que, con fórmulas como razón-de-Estado o "balance-of-trade", elaboran lógicas funcionales. Puede que esto suceda retomando conscientemente alguna tradición. Así, por ejemplo, la teoría del Common Law dirigida contra las extralimitaciones políticas, que pone sus esperanzas en la unidad de razón y tradición, aunque precisamente como argumento y casi hasta como ideología.[162] Y, en la medida en que se invoca o la fuerza de los

[160] Véanse las famosas *Reflections on the Revolution in France* (1791), citado según la edición de *Everyman's Library*, Londres, 1910.

[161] Para esto, desde la perspectiva del siglo XIX, *describiendo como ideología* al "conservadurismo", Karl Mannheim, *Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, 1984.

[162] Véase Gerald J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition,* Oxford, 1986, especialmente pp. 3-80, con referencia a Coke y Hale. Para el siglo XVIII véase también David Lieberman, *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Ingl., 1989.

hechos o bien la tradición y las innovaciones se aceptan o se consideran más bien dañinas, se toma una posición fuera de la tradición, juzgándola a la manera como lo hace un observador con otros observadores. Los conceptos para la racionalidad económica, científica o para la razón autocrítica se vierten explícitamente contra las ataduras de la tradición —sin darse cuenta que de esa manera ellos mismos fundan una tradición.

Sin percibirlo, las disposiciones conceptuales de la semántica vétero europea encadenan al pensamiento europeo hasta muy avanzada la modernidad. Esto es válido por una duración que varía según la profundidad de los respectivos conceptos. Todavía en 1700 el concepto de lo político se utiliza en el sentido antiguo de comportamiento público, es decir, en contraste con la esfera privada de la propia casa.[163] El concepto de *societas civilis* se traduce a las lenguas modernas, y en el siglo XVIII domina todavía la discusión bajo las fórmulas *société civile* o *civil society*; su ámbito se extiende —como en el pasado— únicamente a las personas autónomas. En la cultura inglesa y, en particular, en la norteamericana, este concepto (o más precisamente, la distinción de *civil-society* y *government*) determina todavía las discusiones que se desarrollan —en el último tercio del siglo XVIII— sobre la Constitución.[164] En el Continente, en cambio, puesto que se cree que la autonomía está garantizada por la propiedad y a ésta se la entiende en el sentido de la economía monetaria, en los últimos treinta años del siglo XVIII el término sociedad adquiere un significado exclusivamente económico,[165] lo que trae como consecuencia que se puede contraponer la sociedad, entendida como economía, al Estado. Los componentes de la semántica vétero europea que echan raíces más profundas continúan mucho más tiempo. El concepto de entorno (*Umwelt*) (correspondiente al inglés *environment* y al francés *environnement*) y que

[163] Un ejemplo: Nicholas Rémond des Cours, *La véritable politique des Personnes de Qualité*, París, 1692. En Julius Bernhard von Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen*, Berlín, 1728, se encuentra, haciendo a un lado todas las referencias corporativas, otra vez una abstracción generalizada: "Política-sagacidad para vivir" y, sobre todo, como resulta del contexto, conforme al esquema de utilidad/pérdida.

[164] John G.A. Pocok lo define correctamente: "civic humanism" (cf. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975). Para la discusión que se deriva, véase también: Istvan Hont y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Ingl., 1983.

[165] Mirabeau, por ejemplo, escribe: "Je vois que la société n'est qu'un amas d'achats et de ventes, d'échanges et de rapports des droits et de devoirs", en Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *La Science ou les droits et les devoirs de l'homme*, París, 1774, p. 76.

sustituye la idea del *periéchon*, se formula tan sólo a principios del siglo XIX; y aun a fines de nuestro siglo veinte no es comúnmente aceptado el cambio de la teoría de sistemas a la distinción sistema/entorno —véase capítulo 1, IV. Con mayor razón es válida (por falta de sustituto) la exigencia de continuidad de la lógica de dos valores y, con ella, del constante retorno de las descripciones ontológicas del mundo. Pese a todas las manifestaciones —nítidamente visibles— de corrosión de la semántica vétero europea no es posible poner fecha al fin de esta semántica, ni tampoco a las expectativas apoyadas en ella y dirigidas a la naturaleza: a la razón, a la ética. Correspondientemente cuestionable (aunque con mayor plausibilidad en algunos casos) es que el quiebre de la semántica de tradicional en moderna se sitúe en los últimos decenios del siglo XVIII.[166] Se acierta en la descripción inmediata de las relaciones sociales y también en el entendimiento de la historia, pero no en lo que se refiere a todo lo que en aquellas estructuras profundas de pensamiento se hubiera podido aprovechar de la posición-inequívoca-de-observación-sin-competencia en la sociedad. La sociedad moderna debe arreglárselas sin representación de la sociedad en la sociedad, y no ha encontrado una forma semántica que pudiera equilibrar la peculiar armonía y fuerza de convicción de la semántica vétero europea.

Para localizar esas rupturas-de-continuidad que surgen en el paso hacia la sociedad moderna, no podemos detenernos tan sólo en la estructura superficial de la historia de las palabras y de los conceptos —aunque su material provee los elementos básicos con los cuales se articulan nuestras pruebas. Debemos movernos en un plano estrictamente sociológico y, por consiguiente, partimos de la tesis elaborada en el capítulo 4, relativa al cambio en la forma de diferenciación. La sociedad moderna se caracteriza por una primacía de la diferenciación funcional. Si esto es acertado, entonces los puntos de ruptura respecto a la tradición vétero europea —en la medida en que no se remiten simplemente a la nueva técnica de la imprenta— deben situarse allí donde autonomía y dinámica propia de los sistemas funcionales diferenciados apremiadamente se hacen notar y exigen interpretación. De facto esto se muestra de múltiples maneras.

Las adquisiciones más significativas de la comunicación moderna se forman y se desarrollan ahí donde se diferencian sistemas funcionales. Los primeros vestigios de autodescripción de la modernidad no se manifiestan como reflexión de la unidad omniabarcadora del sistema de la sociedad (aquí, como siempre, el humanismo impide el acceso a dicha reflexión) ni tampoco como esfuerzo

[166] Así el programa proyectado por Reinhart Koselleck para el *Wörterbuch Geschichtlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, desde 1972.

de construcción de una semántica que venga a sustituir a la descripción vétero europea —la cual no es visible como unidad (es más, ni siquiera es distinguible) sino que está dada como simple tradición. Lo que resalta tanto en el aspecto práctico como en el teórico y pide tratamiento comunicativo son los problemas de autonomía de los nuevos sistemas funcionales, que disuelven tanto el cosmos de las esencias como la codificación moral del Medioevo. La percepción de estos problemas comienza a difundirse hacia finales del siglo XVI, cuando en el sistema político se afirma la problemática de la soberanía y cuando los *specula principis* se sustituyen por la doctrina de la *ragion di stato*. En el siglo XVIII esta doctrina ha abarcado a casi todos los sistemas funcionales —en particular a la ciencia, a la economía, al derecho, a la educación, a las bellas artes.

En consideración a la riqueza de estímulos de esa literatura y de lo contiguo (sin estar necesariamente ligadas) de las nuevas formaciones, debemos contentarnos con unas cuantas referencias. Nos interesa mostrar la multiplicidad de planos y heterogeneidad de la tendencia —que se manifiesta de manera unitaria y casi simultánea— de los sistemas funcionales a desarrollar teorías de reflexión sobre sí mismos. La explicación de este fenómeno no puede consistir en influencias recíprocas de historia de las ideas (que, naturalmente, existen en forma limitada), sino en el hecho de que el sistema de la sociedad pasa a una diferenciación primordialmente sustentada en funciones.

Llama la atención que estos esfuerzos de autodescripción adquieren forma de teoría, lo cual quiere decir que se elaboran conceptualmente y orientados hacia los problemas y, con ello, apuntan a las comparaciones,[167] aunque el radio de comparación se limita al propio sistema. El orden del derecho no se compara con el del amor, sino se le contrapone; habría que pensar tan sólo en el viejo recelo —profundamente arraigado— de los juristas ante las donaciones. Se renuncia a formas antiguas de construcción de analogías y en su lugar se toma apoyo en problemas y distinciones propios del sistema —por ejemplo: ¿cómo llega el conocimiento a su objeto? O: ¿cuál es la unidad en las diferencias de roles complementarios tales como soberano/súbdito (Estado); productor/consumidor (mercado); maestro/discípulo (enseñanza educativa); amante/amada (pasión)? Precisamente en esta pregunta por la identidad de lo diverso se halla una paradoja oculta que sólo en pocos casos (sobre todo en

[167] No presuponemos (aunque tampoco descartamos) que las teorías de reflexión de los sistemas funcionales tengan capacidad de enlace en el *sistema de la ciencia* —lo cual en mayor o menor medida pudiera ser el caso. Invariablemente la valoración científica requiere recursiones distintas a aquellas que se necesitan para la función de autodescripción de un sistema funcional.

las caracterizaciones del amor apasionado) se elabora y que por lo demás se aprovecha como fuente oculta para la formación de teorías. Para eso se utilizan generalizaciones ya existentes, ya formuladas —por ejemplo de la jurisprudencia, de los ejemplos históricos de éxito/fracaso político, del actuar o del sino del amor; pero las teorías de reflexión son más que tan sólo recopilaciones de la experiencia. También incluyen perspectivas de futuro, exigen autonomía, ejemplifican las capacidades de resolver problemas e individualizan a su sistema.

Ante todo, las teorías de reflexión están ligadas a su objeto por una relación de lealtad y de afirmación. No ponen en duda de manera radicalmente escéptica o nihilista si tiene algún sentido formar un sistema que corresponda a su función. Esta lealtad resulta casi automáticamente del hecho de que el radio de comparación se limita a las abstracciones aprovechables en el sistema mismo. Aunque muchas veces es también para las elites de reflexión una forma de darse sentido a sí mismas desde el momento en que ya no se ocupan de las operaciones básicas del sistema: pedagogos que no enseñan, juristas liberados para la enseñanza, teólogos que no predican —que no ayunan, que no rezan, o a lo sumo que lo hacen en forma "privada". Una teoría de las teorías de reflexión puede filtrar dichas semejanzas, pero, por sobre todo, se ha de dejar impresionar por la variedad de las formas, que de esa manera realzan *semánticamente* y hacen comprensible el resultado *estructural* de la evolución de la sociedad.

En el sistema político, la reflexión moderna empieza con el paso del concepto medieval al moderno de soberanía, que ya no busca aprehender tan sólo la independencia en la relación con el imperio y la Iglesia, sino la unidad del poder del Estado en el ámbito de un territorio. Parece ser que en la praxis del poder supremo del Estado —que no puede ser forzado por ningún otro poder— no puede evitarse que haya un momento de arbitrariedad —es decir, sin derecho. En un principio esta concesión está dirigida contra la nobleza, que en cuestiones de derecho, de honor y de moral está acostumbrada a seguir su propio parecer.[168] Por esta razón, los legistas franceses definen las normas de derecho como arbitrariedad y sostienen que si ha de ser arbitrario entonces debe estar únicamente en un lugar: en el vértice del Estado.

Con el concepto de razón de Estado se trata primero de organizar el saber necesario secreto para ello.[169] Al príncipe ya no le basta con el conoci-

[168] Aún en el tiempo de Richelieu, Guez de Balzac caracteriza a la alta nobleza de la siguiente manera: "Ils manquent point de fidélité, pourveu qu'on se fie en eux. Ils ne desservent point, mais ils veulent servir à leur mode. Ils veulent estre Arbitres de leur devoir, et de leur obéissance" (cf. *Oeuvres*, vol. II, París 1665, p. 170).

[169] Véase con respecto a eso Michael Stolleis, *Arcana imperii und Ratio status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17.Jahrhunderts*, Göttingen, 1980; así

miento de su propia virtud, y el concepto de Estado que ahora se concibe junto con la naciente doctrina de los cargos públicos, forman un nuevo saber más o menos administrativo. El "Estado absoluto" se vuelve Estado administrativo. Lo cual deja sin solución el problema de la arbitrariedad de la cúpula; primero sólo se designa jurídicamente como derecho de excepción —*ius eminens*. Además, desde los últimos decenios del siglo XVI, se habla también de "loix fondamentales" para fundamentar las obligaciones del príncipe con un argumento de autorreferencia: no debe actuar de tal manera (enajenando, por ejemplo, los bienes del Estado) que socave su propia posición. Esta regla, sin embargo, no es viable jurídicamente porque no considera ninguna delimitación frente a la política normal. Para otros sistemas funcionales —sobre todo para la economía basada en la propiedad— una autodefinición (dirigida originalmente contra la nobleza) de la unidad política como arbitrariedad, tuvo que volverse insoportable en la medida en que estos sistemas descubrieron su propia lógica.

Hobbes agudiza el problema de la arbitrariedad de manera mucho más tajante. Como derecho natural se trata primero de un problema de cuerpos que pueden matarse o matar. Entonces la arbitrariedad se duplica y se concentra. Mediante un contrato se levanta un Leviatán —un *artificial man*—, para el que la arbitrariedad es un derecho.[170] Esto instaura una nueva distinción: uno de cuyos lados es el soberano que transforma la arbitrariedad en derecho; y el otro, los súbditos que obtienen una segunda individualidad, ya no natural, que les garantiza una relación de correspondencia entre derechos y deberes.

Aunque es claramente reconocible que la semántica de la arbitrariedad describe un proceso de desacoplamiento y diferenciación, sigue en principio siendo oscura la solución del problema agudizado de esta manera. Porque, desde un punto de vista empírico, no existe ninguna arbitrariedad, sino únicamente una política más o menos exitosa o más o menos apta para el consenso. Una reacción obvia se encuentra en la transposición de la terminología de *civitas* a *respublica* y, en relación con ello, de *cives* a súbditos.[171] Con esto se

---

como *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt, 1990; Niklas Luhmann, "Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik", en el ya citado tomo III de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1989), pp. 5-148.

[170] Mucho se ha discutido sobre esta "paradoja" de un contrato previo fundador de las relaciones de derecho. Pero sobre todo habría que notar que según Hobbes la autoridad se basa en una autorización (véase *Leviatán II, 17*), es decir, no en la naturaleza ni tampoco en las cualidades especiales de la razón.

[171] Respecto a la larga duración del paralelismo entre las dos terminologías véase Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden, 1970, pp.

designa una complementariedad de roles específicamente política, referida al Estado, la cual prescinde de recordar al príncipe como *civis* o como noble de sus respectivas obligaciones, y que —por otro lado— reconoce más y más que ser súbdito no es idéntico con el ser ser humano, sino que se topa con barreras que ya no son estamentales —sino que se expresan en el reconocimiento de los derechos humanos y civiles. Mientras *civis* debía significar la *perfección* del ser humano en la sociedad, el súbdito se define por su *diferencia* con el ser humano como algo específico de un rol.

Esto, sin embargo, no aporta todavía una solución a la paradoja de la soberanía de la limitación de la arbitrariedad. La respuesta a eso se hallará —tomando la semántica recién establecida de los derechos humanos— en la invención de las "Constituciones" con sus dos componentes: los derechos humanos para delimitarse hacia fuera, y el principio de la división de poderes como mecanismo de autocontrol jurídico. Las Constituciones —por lo menos si se sigue el "original intent" de los "Federalist Papers"—[172] son necesarias porque ni la religión ni la moral pueden seleccionar los intereses y controlar las pasiones; o sea, por razones que ya habían motivado a Hobbes. En el carril de tal argumento funcional puede efectuarse sin problemas la transición de la monarquía absoluta hacia la teoría de la Constitución. La teoría política se vuelve teoría del Estado constitucional. Se trabaja con distinciones nuevas: derechos humanos y división de poderes como sustancia de las reglamentaciones constitucionales; o la distinción (impensable para la Edad Media) de derecho positivo modificable y no modificable (!). Y de nuevo, lo que subyace como unidad a estas distinciones permanece sin reflexionarse.

En el sistema de la ciencia, el mismo problema de reflexión de identidad se presenta en formas completamente diferentes. Según la descripción de conocimiento válida en la antigua Europa, el conocimiento es provocado por lo conocido —así como lo igual genera lo igual. En esto consiste la garantía de su correspondencia con la realidad. El conocimiento, de cualquier forma, no es un acto de voluntad —si así fuera debería ser diferente dependiendo cada vez del tipo o del sesgo de la voluntad. Al contrario, quien conoce debe exponerse a aquello que sobre él actúa como conocimiento; únicamente debe protegerse de los errores, de las corrupciones, de sus propias pasiones. Ambos —el conocimiento y lo conocido— son naturaleza.

336ss; así como "Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe", en Günter Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1987, pp. 180-214 (200ss.).

[172] Véase Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist Papers*, Nueva York, 1961, especialmente el número 10.

El movimiento de la ciencia moderna —relativo a la investigación y descubrimiento de lo nuevo— debe romper con esta versión del proceso de conocimiento. Por cierto, primero se insistirá, en defensa de las pretensiones de control de la teología, que en la ciencia se trata de un conocimiento natural de fenómenos naturales, de una doble naturaleza que de ninguna manera lesiona ningún tipo de secreto, y que puede generar conocimiento cierto (no sólo hipotético) sobre todo con ayuda de las matemáticas.[173] Después se agrega un entendimiento cambiado de "teoría", vuelto hacia la abstracción (en el caso ideal matemática) y ya no a contemplar el todo en los fenómenos parciales. Esta nueva versión abre el camino hacia la diferenciación funcional. Finalmente, a medida que el nuevo movimiento de la ciencia se observa a sí mismo a través de una teoría del conocimiento (observación que se inicia con Locke), surge la conciencia de la autoparticipación del que conoce en toda adquisición de conocimiento. Gradualmente la aspiración a un saber incondicionalmente seguro que —junto con la distinción saber-exacto/saber-de-opinión (*epistéme/dóxa*)— había formado el punto de referencia de la reflexión, se sustituye por el problema de la unidad de la distinción conocimiento/objeto. Como siempre, la unidad de lo diverso se aprehende como paradoja con la cual la reflexión toma la forma de solución-de-la-paradoja. Con esto en primer lugar sucede una reformulación del acervo de pensamiento antiguo (por ejemplo: la teoría de la imagen) en el contexto de una paradoja de cimentación.[174] Como la distinción de conocimiento/objeto no puede abandonarse, se oscila desvalidamente entre soluciones empiristas y soluciones idealistas, entre soluciones que se refieren al objeto y soluciones que se refieren al conocimiento. Las innovaciones resultan, por así decirlo, como efecto secundario de dicha oscilación: piénsese en el tratamiento pragmático del problema

[173] Véase para eso Benjamin Nelson, "Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie: Fiktionalismus, Probabilismus, Fideismus und katholisches "Prophetentum", en *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivihsationsprozeß*, Frankfurt, 1977, pp. 94-139; así como "Copernicus and the Quest for Certitude: 'East' and 'West'", en Arthur Beer y K.A. Strand (eds.), *Copernicus Yesterday and Today*, Nueva York, 1975, pp. 39-46; y "The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience", en Owen Gingerich (ed.), *The Nature of Scientific Discovery*, Washington, 1975, pp. 355-372.

[174] Véase por ejemplo Novalis, *Philosophische Studien 1795/96*, citado según Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel (eds.), *Werke* (1978), p. 10, con los siguientes pasos:

(1) ¿Qué tipo de relación es el conocimiento? ¿Es un ser fuera del ser que está en el ser?

(2) Fuera del ser no hay ningún ser auténtico.

(3) Un ser inauténtico fuera del ser es una imagen.

(4) La conciencia consecuentemente es una imagen del ser en el ser.

de la inducción por Hume y en la solución filosófica trascendental de Kant construida bajo la teoría de la conciencia. La nueva versión del concepto de proceso desarrollada en la última década del siglo XVIII hace posible —por último— una teoría dialéctica de la procesualización de las distinciones. Pero después, en conexión con estas grandes teorías, sólo hay reexposiciones o bien una "teoría de la ciencia" estimulada esencialmente por la reflexión sobre el método (à la Popper) o por la historia de las teorías (à la Kuhn). Dado que para distinguir autorreferencia de heterorreferencia se debe usar la distinción conocimiento/objeto, no es posible reflejar al mismo tiempo también la unidad de esta distinción. Por eso, no puede abandonarse ni reutilizarse la respuesta preñada de tradición a este problema, la cual utiliza el concepto de "relación" para ocultar el problema de la unidad de la distinción, ni tampoco su formulación como *adaequatio* o como representación. La ciencia permanece como observador del tercero excluido de sí mismo.

La reflexión del tipo teoría-del-conocimiento con su pregunta por las "condiciones de posibilidad" sólo retoma de manera bastante limitada lo que sucede en las ciencias mismas. El enfoque de las ciencias naturales sobre la "materia" —de la biología sobre la "población" y de las ciencias humanas sobre el "sujeto"— dejan ver de cualquier manera que se trata de programas de investigación abiertos al futuro, los cuales tratan de evitar en lo posible —o por lo menos descomponer más— quedarse fijos en las esencias o aun en las leyes invariables que unen pasado con futuro.[175] Esto corresponde a una sociedad que ya no es capaz de determinar su propia "esencia", que trata a su historia como algo pasado y que pone sus esperanzas en un futuro autodeterminado. La consecuencia para la teoría del conocimiento es primero pragmatismo y luego constructivismo.

Para la teoría de la economía el punto de partida de una teoría de reflexión autónoma se encuentra en el siglo XVII (y, rudimentariamente, ya en las ideas que llevan durante el siglo XVI a abolir la prohibición de cobrar intereses) al concentrar la atención en la transferencia como tal —abstrayendo de los sentimientos, del bienestar, de las intenciones y de los motivos de los participantes. Ellos pueden luego considerar —sin que eso arruine a la economía— que han de entenderse como "individuos". La antropología se adapta a esto con el teorema del "self-interest" que renaturaliza los correlatos subjetivos del pensar económico.

[175] Véase el argumento de Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel* (1953), 3ª edición, París, 1972, pp. 4ss: La química como ciencia de la materia, entonces como ciencia del futuro. Generalizaciones basadas en aptitudes cotidianas anticuadas se convierten, entonces, en *obstacles épistémologiques*.

Con ello se hizo posible primero superar las barreras morales de carácter tradicional dirigidas a los participantes. Los motivos de los involucrados se pudieron uniformar y referir a utilidades calculables. Y, al mismo tiempo, en la transacción se hizo notorio que la conducta de los participantes consiste de decisiones que pueden criticarse bajo puntos de vista racionales —o cuando menos bajo puntos de vista como el del empleo efectivo de la fuerza o el de no desperdiciar el tiempo.[176] Y, no por último, se vuelve carente de importancia si los motivos —bajo enfoques meramente económicos— se presentan con sinceridad o si sólo son pretendidos. Lo que decide es la ganancia o la pérdida.

Puesto que en las transacciones donde se paga con dinero sólo uno de los participantes recibe lo que inmediatamente desea y el otro únicamente dinero, así se fue visualizando, poco a poco, el aspecto sistémico de la economía monetaria y no tan sólo (como ya desde hace mucho) el aspecto del pago retardado, es decir, del crédito. Además se empieza más y más —aun en la agricultura— a producir para el mercado. Con ello paulatinamente se disuelve la vieja diferencia entre economía doméstica (en principio autosuficiente) y comercio. Por esto también se vuelve indispensable liberar el motivo de la ganancia de sus limitaciones morales previas y fundarlo en sí mismo; [177] porque ¿de qué otro modo que orientadas por el lucro hubiera sido posible calcular inversiones para una producción orientada al mercado?[178] De la misma

[176] Muchas pruebas contemporáneas para eso en Russell Fraser, *The War Against Poetry*, Princeton, N. J., 1970.

[177] Faltan trabajos que solventen satisfactoriamente el material histórico acerca del concepto "profit". Véase, sin embargo, Alfred F. Chalk, "Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England", en *Journal of Political Economy* 59 (1951), pp. 332-347; Harold B. Ehrlich, "British Mercantilist Theories of Profit", en *The American Journal of Economics and Sociology* 14 (1955), pp. 377-386; G.L.S. Tucker, *Progress and Profit in British Economic Thought 1650-1850,* Nueva York, 1960; John A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century,* Londres, 1969, especialmente pp. 205 ss; Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England,* Princeton, N. J., 1978. En todo esto siempre hay que tener en cuenta también que naturalmente se aceptaban ganancias adecuadas por la actividad de los mercaderes, las cuales sólo podían consistir en la diferencia entre precios de compra y de venta. El problema residía en la naturaleza *no-social* de esta diferencia que ya no estaba sujeta a regulación social alguna —a no ser mediante la doctrina del "precio justo", empleada para evitar el aprovechamiento desvergonzado en situaciones de emergencia, pero no para garantizar precios constantes.

[178] Como se sabe, Max Weber sospechó que aquí se encontraba el problema determinante de la transición hacia un orden social moderno, "capitalista"; aunque la innovación la veía en la legitimación de los motivos del actuar correspondiente —y no en la apertura de mercados de productos y en el cálculo de las inversiones; por eso considera decisivas las predisposiciones de la religión puritana calvinista.

manera, debe abandonarse la orientación moral en la diferencia egoísmo/altruismo en el manejo de los bienes escasos.[179] En la moral, tanto como en la economía, se exige al individuo observarse y disciplinarse a sí mismo como observador de otros observadores. Por lo menos en la economía es posible orientarse por los precios de mercado —a los que otros compran o venden. Aunque por lo pronto eso deja sin explicar cómo surgen dichos precios —puesto que no se deben a la razón ni a la voluntad de los individuos.

El espacio libre para interpretación que se produce con ello, se llena desde el siglo XVII primero metafóricamente y después con imágenes como las de balance, equilibrio, circulación, etcétera[180] —lo cual simboliza a la vez un estricto orden interno y clausura hacia fuera. Aquí pueden reconocerse las figuras importantes de ya-no/todavía-no de la Edad Moderna: ya no causalidad estrictamente linear, pero todavía no análisis de los problemas matemáticos y lógicos de la autorreferencia. Así, a pesar de la fundación de bancos y de una discusión preocupada e intensa sobre el endeudamiento estatal en Inglaterra, no se desarrolla una teoría monetaria adecuada; asimismo, la doctrina de la división del trabajo y la modificación de la teoría del valor a la del valor producido por el trabajo, en lugar de contestar a la pregunta por la unidad (benéfica), la remite a la "invisible hand". No por último, el título "economía política" revela el hecho de que a pesar de considerar ahora a la economía como fenómeno de la sociedad total y ya no más de la economía doméstica, abandonando así la teoría económica vétero europea, la unidad de las diferencias utilizadas en el sistema no se reflexiona más allá. Como sustituto se desempeña el problema-guía de la escasez como base que confiere plausibilidad al enorme aumento de productividad en el campo y en la producción industrial.

El que, a pesar de toda preparación teórica y "científica", se trate de una teoría de reflexión del sistema económico, se reconoce en el hecho de que la teoría parte del individuo-que-actúa-racionalmente. En eso se halla una prueba fundamental de la autoevaluación positiva de la economía. La racionalidad

[179] He aquí, pues, el problema que condujo a Adam Smith a pasar de las teorías de la filosofía moral y de la jurisprudencia hacia la teoría económica. Pero ya antes se encuentran intelecciones respectivas: en Daniel Defoe, por ejemplo, *A Brief Account on the Present State of the African Trade*, Londres, 1713, p. 53 (citado según Maximilian E. Novak, *Economics and the Fiction of Daniel Defoe*, 2ª edicion, Nueva York, 1976, p. 20) leemos: "It is a Great Mistake to say that every Man is only separately interested in, or concern'd for the Trade he himself carries on: There is a Relation in Trade to itself [!, N. L.] in every Part, every Branch of Trade has a Concern in the Whole, and the Whole in every Part".

[180] Véase para eso especialmente Joyce Appleby, *op. cit.*

es (1) inocente y (2) causa efectiva en la formación del orden social de la economía —si no es que de la sociedad como tal. Todos los demás desarrollos —en referencia a las ofertas de las teorías clásicas y neoclásicas— se hallan dentro de este planteo dentro del cual no puede discutirse ni sobre el derecho a la racionalidad ni sobre la eficacia causal de las disposiciones racionales; cosa que no cambia cuando se pasa del dispositivo natural de los individuos a un concepto puramente formal de *rational choice*. No cambia cuando se estudia la discrepancia entre valor-de-uso y valor-de-cambio y se reconoce que eso no puede resolverse por teorías psicológicas sino únicamente por teorías matemáticas. Hay poderosas contracorrientes que consideran la duda de si bajo esas premisas puede explicarse la formación del orden social y si puede recomendarse societalmente hacer economía racional así sin más. Piénsese en Marx, en el institucionalismo de la época de la Primera Guerra Mundial o en Keynes. Aun entonces se trata tan sólo de la pregunta de qué explicaciones adicionales deben introducirse (relaciones de clase, psicología de masas, formación de costumbres, intervención estatal) para dar a los presupuestos-causales un rumbo que confiera aceptabilidad societal a sus consecuencias.

También en el sistema del derecho de los siglos XVII y XVIII es posible constatar desarrollos similares.[181] Antes que nada, es necesario tener presente que ya en el Medioevo en Europa, en comparación con el resto del mundo, el derecho ha adquirido un significado verdaderamente excepcional como instrumento de regulación de las relaciones sociales, en parte, con base en el derecho civil, en parte sobre la base del derecho canónico; en parte, mediante la fijación por escrito de los derechos consuetudinarios locales, en parte en la forma de derechos ciudadanos y, con todos ellos también una ya importante actividad legislativa.[182] Numerosos "clérigos" del Medioevo no han estudiado teología, sino derecho canónico. De esta manera, el derecho contribuye a consolidar al Estado territorial, a eliminar el poder de jurisdicción en manos de los terratenientes,[183] a asegurar la tolerancia religiosa y, no por último, a reorganizar el ordenamiento de la propiedad que pasa del señorío sobre la tierra a condiciones de economía monetaria. Este alto entrelazamiento del derecho con otras funciones sociales hace difícil, incluso a los mismos juristas,

[181] Más detalladamente Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, 1993, pp. 496ss.

[182] Esto lo subraya especialmente Harold J. Berman, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, traducción alemana, Frankfurt, 1991.

[183] Sobre esto véase, por ejemplo, Charles Loyseau, *Discours de l'abus des iustices de village*, París, 1603, que define el estado del derecho en su época simplemente como "abuso" y usurpación por parte de la nobleza local.

hablar de diferenciación del sistema jurídico. Sin embargo, es posible constatar con facilidad los desarrollos paralelos.

Con un punto de vista más orientado a la praxis, las nuevas exigencias rompen el antiguo concepto de unidad de la "iurisdictio" del príncipe y conducen, en su lugar, al problema de dividir las cargas de decisión entre legislación y jurisprudencia. Desde entonces, la diferencia legislación/jurisprudencia domina la discusión teórico-jurídica y teórico-metodológica.[184] La paradoja de la codificación (si el derecho es derecho lícito o ilícito) se resuelve dividiendo las competencias de decisión.

Aquí se pone de manifiesto que la idea de la positividad del derecho determina las circunstancias de la reflexión. Aunque eso no quiere decir que el derecho natural se suprime de un plumazo; la antigua doctrina de la diversidad de "fuentes del derecho" acompaña —hasta bien entrada la Edad Moderna— al entendimiento de los fundamentos de validez del derecho (*Geltungsgründe*). Precisamente cuando se está cerca de un concepto de autonomía (religiosa, política, etc.) del derecho, el derecho natural es ineludible por razones de legitimación. Pero debe adaptarse. El antiguo derecho natural, con la figura de la razón como naturaleza del ser humano, se transforma en derecho racional y con ello se da a sí mismo un salvoconducto para una argumentación específicamente jurídica. Cae el antiguo cisma en la discusión sobre la propiedad entre los orientados políticamente y los orientados de manera jurisprudencial; aunque prescindiendo de pocas excepciones (por ejemplo: Grozio y Pufendorf), la influencia que el derecho natural tiene sobre la jurisprudencia práctica es escasa. En el siglo XVIII, el derecho natural se integra explícitamente en los programas de estudio del derecho, y con Christian Wolf empieza su camino una nueva teoría filosófica del derecho, más allá de aquellas doctrinas pensadas para la jurisprudencia práctica, con el objetivo de proveer al conocimiento del derecho de un fundamento filosófico o incluso matemático —aunque siempre orientado por la razón. En este ámbito de reflexión se trata también de conexiones entre derecho y moral (*Sittlichkeit*, *Ethik*) —las cuales deben quedar fuera de consideración en la práctica jurídica. Hacia finales del siglo XVIII el nuevo concepto de Constitución proporciona al sistema jurídico la fórmula de clausura y, desde entonces, el derecho natural sirve como fundamento secundario (más o menos superfluo) de aquello que la Constitución fija como ley. El problema del derecho convertido en sistema autónomo es su positividad, *i.e.*, su autofundamentación. La relación

[184] En el siglo XVIII se encuentra esta discusión sobre todo en el triángulo de *common law*, igualdad y estatuto jurídico, por consiguiente en Inglaterra y Escocia otorgando preferencia a los cambios mediante la jurisprudencia (Blackstone, Lord Mansfield, Lord Kames) o mediante la legislación (Bentham). Véase para eso Lieberman, *op. cit*.

entre enmienda y no enmienda del derecho debe tratarse dentro del derecho. Si se concede a la política la competencia para modificar al derecho, esto sucede en la forma de un organismo competente reconocido por el derecho y reservándose el derecho de control en el sistema del derecho. Casi como correlato de la libertad-de-legislar se concede la libertad-contractual aunque —en el siglo XIX dentro del mismo trazo— se desarrolla la doctrina de la interpretación por parte del juez de la voluntad contractual de las partes.

Todo esto significa, finalmente, que en el sistema del derecho la relación entre autorreferencia y heterorreferencia debe ordenarse nuevamente. Hacia fines del siglo XIX, este reordenamiento se efectúa extrañamente como controversia —la cual, como muestra hoy la retrospectiva histórica, no es controversia alguna. A la autorreferencia corresponde la jurisprudencia de conceptos; a la heterorreferencia, la jurisprudencia de intereses. Naturalmente ambas orientaciones —si el legislador les concede tiempo— trabajan en conjunto. Se trata de dos lados de una misma forma.

De manera diferente se ven las mismas circunstancias de reflexión en el sistema educativo. Este sistema guarda contactos muy estrechos con el humanismo de su tiempo. Estos contactos se evidencian no sólo en la teoría específicamente alemana de la formación (Humboldt), sino también en las planificaciones nacionales francesas de un sistema de educación escolar —antes y después de la Revolución.[185] La innovación efectiva se deriva de un cambio en la concepción del objeto de la educación, es decir, de un concepto diferente del niño.[186] Ya no se ve como adulto inacabado (imperfecto), sino como unidad sensitiva en un mundo para sí, y que puede desarrollarse únicamente con su propia dinámica. Además, los pedagogos tienden a dividir a la humanidad entera en educadores y niños y a pensarla como perfectible, es decir, como si estuviera provista de la "capacidad de volverse cada vez más perfecta".[187] Éste es su modo de referirse a la sociedad en su conjunto. Hará unos cien años que se llega a una ampliación en el contexto de la "educación de adultos", cuya consecuencia encamina a pensar ya no en el niño sino en el currículo como médium de la educación.

Con sus esfuerzos prácticos y metodológicos, la pedagogía desemboca en el dilema de la libertad y la causalidad: de libertad que es necesario presuponer, respetar y establecer, y de causalidad sin la cual el educador mismo se volvería

[185] Esto lo ilustra, entre otros, en la cita de Helvetius que se presentó anteriormente en la nota 114.

[186] Cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, 1960.

[187] Así, utilizando una conceptualidad puesta de moda desde Rousseau, August Hermann Niemeyer, *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts* (La Haya, 1796), reimpresión de Paderborn, 1970, p. 73.

superfluo. Aquí se pone de manifiesto de inmediato que la filosofía kantiana, precisamente porque tematiza la oposición de libertad y causalidad, puede hacer una contribución muy limitada a la solución. En lugar de ello se procede de modo pragmático y se institucionaliza la relación de maestro y estudiante; la unidad de esta relación —como lo puede ver cualquiera— es la escuela.[188] En cierto modo, la escuela es la unidad de dos funciones que ya no pueden integrarse dentro de la reflexión pedagógica, *i.e.*, la función de la educación y la función de la selección social —tanto para la educación posterior como para profesiones en el sistema de la economía. Como pedagogo, el maestro se declara competente tan sólo para la enseñanza y la formación; como funcionario —a través del juicio que comunica— ejecuta una selección. Con el concepto de formación, la forma educativa se delimita frente a la selección, y precisamente por eso la otra parte de la forma —la participación del pedagogo en la selección social— se subestima. En la representación total de la sociedad moderna este déficit de reflexión favorece la opinión de que la selección, como antes, es un fenómeno de clase que —considerando el reparto desigual de los bienes— debiera ser corregido con medidas de política económica y de política escolar.[189]

Como último ejemplo escogemos el arte[190] o —más precisamente— las bellas artes, que en el siglo XVII y XVIII se diferencian del ámbito general de las artes y se abandonan a la autorregulación. El arte, y sobre todo la poesía, debe defenderse de la filosofía,[191] aunque eso (si se compara con las nuevas ciencias matemático-experimentales y con la historia que sólo puede dar cuenta de hechos en un mundo imperfecto) le resulta más fácil que en la antigüedad —sobre todo en una situación de derrumbe de la unidad de la cosmología religiosa. Las artes todavía no se separan totalmente del programa de la imitación. La imitación es demasiado simple para tener la valía de arte —opina Gracián—,[192] pero la mayoría de sus contemporáneos sólo corrige dentro del

[188] Para el desarrollo ulterior de la 'pedagogía propia de las ciencias del espíritu' ('geisteswissenschaftlichen Pädagogik') en el contexto específicamente alemán y para su "dependencia de la organización", cf. Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, 2ª edición, Frankfurt, 1988 —en castellano: El sistema educativo (problemas de reflexión), traducción de Olivia Reinshagen, México, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana, 1993.

[189] Crítico sobre este punto, desde una perspectiva sociológica, Helmut Schelsky, *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft*, Würzburg, 1957.

[190] Exhaustivamente Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 393ss.

[191] Cf. por ejemplo Philip Sidney, *op. cit.*

[192] O visto como variable: "Suele faltarle de eminencia a la imitación, lo que alcanza de facilidad", se dice en el discurso LXIII de Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio* (1649), Madrid, 1969, vol. II, p. 257.

concepto de imitación. Al principio todavía se permite imitar a la naturaleza, pero ya no a las obras de arte, y sobre todo —para afirmar el principio de singularidad y originalidad de la obra de arte individual— se rechaza todo aquel trabajo que se orienta por reglas; por tanto se rechaza valorar la obra de arte conforme a reglas. Pero si no es así, entonces, ¿cómo es posible saber qué cosa es 'bella'?

Bello es lo que gusta, se dirá alrededor de 1700, y como criterio de lo bello sirve el gusto, alcanzado por abolengo o por cultura adquirida; el gusto guía la intuición inmediata de tal suerte que después la razón puede confirmar el juicio. Este criterio —como lo delata precisamente el hecho de que envía al juicio espontáneo de la intuición— manifiesta claras conexiones con la estratificación societal. El buen gusto es lo que las personas de buen gusto tienen como tal. Esta circularidad irritante se debilita primero remitiendo al caso excepcional de lo "sublime" y grandilocuente y los correspondientes estremecimientos;[193] después —en el transcurso del siglo XVIII— Bodmer, Baumgarten y Kant la eliminan y, con ayuda de la distinción universal/particular, la convierten en una teoría de reflexión que ahora, en un nuevo sentido, se llama "estética".[194] El arte tiene la tarea de hacer aparecer lo universal en lo particular. En virtud de esta función del arte, la estética se aproxima a las nuevas pretensiones de individualidad y explica, al mismo tiempo, por qué la obra de arte no puede reducirse a un razonamiento o descomponerse en un análisis conceptual. Sin embargo, la obra de arte se entenderá a partir de operaciones cognitivas, su belleza es —para Baumgarten— la forma de perfección del conocimiento sensorial.[195] Lo universal puede entenderse de diversas maneras: ubicarse románticamente dentro de lo increíble, consistir en la pura distancia con respecto a aquello que en la sociedad es ordinario, residir en lo simbólico que postula superar la distinción de contenido y forma de la obra de arte. De cualquier manera, el arte también dispone a partir del siglo XVIII

[193] Como esfuerzos típicos cf., por ejemplo, Jean-Baptiste Dubos, *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, París, 1733; Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 2ª edición, Londres, 1759. El Romanticismo ya sólo podrá percibir lo sublime como prestigioso laxante, ya que sus otros medios (reflexión, ironía, crítica) están disponibles para curar el estreñimiento intelectual. Véase August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre*, vol. 1 de *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1963, p. 58.

[194] Cf. aquí la monografía clásica de Alfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zu Kritik der Urteilskraft*, 2ª edición, Darmstadt, 1967.

[195] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, vol. I (Frankfurt-Oder, 1750), reimpresión de Hildesheim, 1970, p. 6 (§ 14). La distinción que define al ámbito es correspondientemente la de cognición sensorial/racional (estética/lógica).

de una concepción propia de identidad —con la cual puede representar su autonomía en la sociedad, sin importar lo que se piense sobre la "belleza" de sus obras.

De manera menos clara se encuentran teorías de reflexión en los ámbitos —que antes soportaban las estructuras— de la religión y de la familia. Casi se puede adelantar la hipótesis de que en estos ámbitos la diferenciación funcional no se activa ni se experimenta como progreso, sino se padece. Por eso no se advierte aquí la necesidad inmediata de semánticas innovadoras. En los siglos XVIII y XIX la teología se dedica por entero a problemas hermenéuticos ateniéndose a la positividad de sus textos. Para la familia, con la pérdida de las funciones política y productiva y con la creciente escolarización de toda la población —lo cual abre a los niños carreras independientes del abolengo—, se presenta la pregunta por su cohesión interna. Alrededor de 1800, las consecuencias de esta nueva situación afectan tan sólo a una pequeña parte de la población, a la que se ofrece una semántica sustitutiva con la cual poco a poco se van familiarizando partes más amplias de los habitantes: la representación de una comunidad distinta fundada en el matrimonio por amor —comunidad de vida que no obstante es durable y que permanece ligada de modo personal e íntimo en la que el individuo puede encontrar comprensión y sostén a su singularidad concreta.

No es difícil comprender que semánticas tan heterogéneas de los sistemas funcionales no pueden reducirse sin más a un denominador común que pudiera ulteriormente presentarse como teoría de la sociedad moderna. Las descripciones basadas en los sistemas funcionales han llegado, en todos los casos, a formulaciones tales como: el mundo de los Estados modernos, la sociedad capitalista o —en referencia negativa a la religión— la sociedad secularizada. Mucho de lo que se ha producido como acervo de pensamiento específicamente moderno ha crecido en estos campos. Por eso nos hemos ocupado de ello con cierto detalle. No obstante —de igual manera— debe quedar claro que el resultado conjunto no es teoría de la sociedad.

Como manifestación típica del tiempo y consideradas por sí mismas, las teorías de reflexión de los sistemas funcionales presentan muchas propiedades en común. Incrementan la observación de las contingencias del sistema y producen la impresión de que todo pudiera ser de otra manera —precisamente también cuando teorías como la del conocimiento y la del derecho se emplean en la búsqueda de fundamentos necesarios. Esto se relaciona con el hecho de que la imposición de determinados conceptos de teoría a su vez se observan, se comentan y se critican. Así, los primeros (aquellos que más tarde serán llamados tempranos) socialistas reclaman que en Londres todo el mundo piensa de acuerdo a los modelos de Adam

Smith y David Ricardo. La introducción de una descripción en el sistema transforma al sistema y esto exige entonces una nueva descripción. Es típico también que las teorías de reflexión evitan utilizar como fundamento recurrir a un "comienzo". Y, en efecto, el origen de un niño es irrelevante para su educación, y el derecho transmitido por tradición no constituye punto de vista que refuerce la validez del derecho mismo. Debe decidirse en el sistema —según puntos de vista exclusivamente funcionales— cuál es el momento a partir del cual los fenómenos pueden tratarse como relevantes.

"Teoría" —que hoy significa: nuevas exigencias de inteligibilidad y también sensibilidad controlada respecto a las variantes, problematización de la consistencia y también apertura a las controversias. La relación difusa de estos esfuerzos con la ciencia rigurosa y con las aspiraciones de un Descartes, de un Spinoza, de un Leibniz ofrece una especie de ayuda para el desarrollo. Aunque al mismo tiempo queda claro que aquello que simultáneamente se desarrolla como ciencia ya no controla realmente las empresas teóricas de otros sistemas funcionales. Todavía más, las teorías de reflexión de los sistemas funcionales pueden ser hechas responsables de un nivel de pretensiones de un tipo nuevo, el cual ya no permite orientarse por el mundo de formas de la antigua retórica ni por las *prudentiae* de la tradición. Muchas distinciones —antes usuales— caen en desuso. En otras se mantiene tan sólo un lado y se cambia el concepto opuesto.[196] Así, la política ya no se determina distinguiéndola del orden doméstico, sino por su diferencia respecto a la economía (sociedad); y la antigua doble distinción público/secreto —de un lado— y *res publica*/*res privata* —del otro— se generaliza a tal punto en el concepto de opinión pública, que del otro lado se prevé únicamente la esfera privada —y la antigua doctrina de los *arcana imperii* que pretende eliminarse ya no encuentra lugar. Algunas distinciones cualitativas —por ejemplo, sabiduría (*sapientia*) y sensatez (*prudentia*) que dominan la tradición y que se subordinan a la religión en analogía a las relaciones de trascendencia e inmanencia— se sustituyen por conceptos nuevos que tan sólo autorizan contraconceptos formales; en nuestro caso: por el concepto de utilidad —antes ocupado estamentalmente— con contraconceptos tales como inutilidad (de los monjes, por ejemplo) o nocividad. O simplemente se invierten las distinciones. Por ejemplo: las "Constituciones", que en cuanto praxis del edicto imperial tenían casi validez de ley y que hasta fines de la primera mitad del siglo XVIII se distinguían de las antiguas *leges* inmutables, ahora se convierten en leyes constitucionales que no —o sólo difícilmente— pueden cambiarse; es decir, se con-

[196] Sobre esta técnica de la sustitución del antónimo en la polémica antiliberal, cf. Stephen Holmes. También el liberalismo se sirvió de esta técnica.

vierten en ley con la cual puede ponerse en movimiento el propio mecanismo legislativo y puede ser desacoplado el concepto total respecto a la legitimación de la ley en virtud de su antigüedad.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero en cada caso es necesario poner la atención sobre las formas, es decir, sobre las distinciones y no sólo sobre el sentido fijado en palabras o conceptos singulares. Entonces se ve que (y también se ve de qué modo) el patrimonio de las ideas se pone en movimiento a través de la diferenciación de los sistemas funcionales y de sus teorías de reflexión. Se aprecia —si se analiza la transformación con el auxilio de una hipótesis sociológica— otro cambio de forma; sostiene que una más fuerte diferenciación fuerza a una más fuerte generalización de los símbolos con los cuales aún se puede expresar la unidad de aquello que se diferencia.[197] Considerada de este modo, la diferenciación de los sistemas funcionales provoca importantes generalizaciones —históricamente frente al orden estamental y también entre los sistemas entre sí— que, en parte, se refieren al "ser humano" y, en parte, formulan ideas directrices mediante las cuales el ser humano" se ha de orientar. Piénsese, por ejemplo, en la reformulación de la moral sobre la base de una teoría de los sentimientos morales que se prolonga hasta el concepto de simpatía elaborado por Adam Smith. O en el movimiento de la Ilustración de la razón, que del mismo modo se refiere a una característica universal de todos los hombres. O en las ideas directrices de libertad, igualdad, fraternidad de la Revolución francesa. O la concepción en singular de conceptos como los de progreso o historia que se impone en el siglo XVIII. Y no por último, en la cesión de los problemas fundamentales del pensamiento de los "philosophes" a la "filosofía" y en su asentamiento académico. La asociación de las variaciones de diferenciación y generalización puede, entonces, documentarse de diversas maneras. Sin embargo, no ha llevado a una teoría de la sociedad moderna sino tan sólo a una semántica transitoria que extendió un cheque sin fondos al futuro, porque aún no podía en realidad observar y describir el orden de la sociedad que estaba en proceso de formación.

Si se aceptan nuestros análisis de la diferenciación funcional y de la formación de las teorías de reflexión respectivas, es posible precisar con mayor nitidez el planteamiento del problema. Todos los sistemas funcionales reclaman universalidad —aunque tan sólo para su ámbito correspondiente. No permiten ningún límite inherente a la comunicación, pero ésta debe ser producida en el sistema y reproducida a partir de los productos del sistema.

[197] Cf. Talcott Parsons, "Comparative Studies and Evolutionary Change", en *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977, pp. 279-320 (sobre todo 307ss.).

De esto resulta que una semántica de la sociedad total necesita combinar *universalismo* de los potenciales de tematización con *especificación* de las referencias sistémicas. Parece que estas exigencias, hasta el día de hoy sólo han podido resolverse por medio de relativizaciones, pero no mediante una adecuada autodescripción del sistema total de la sociedad. En todo caso, ellas han roto las conexiones tradicionales entre ontología, lógica bivalente, conceptuación referida a la naturaleza y técnica-de-distinción según géneros y especies.

X. Oposiciones en la semántica de los medios

La diferenciación por funciones del sistema sociedad obedece en muchos aspectos —aunque no en todos— al esquema prescrito por la diferenciación de los diversos medios de comunicación simbólicamente generalizados. Por eso, muchos de los problemas tratados en las teorías de reflexión de los sistemas funcionales particulares han sido indicados previamente por los medios ya diferenciados. Esto es válido para aquellos problemas especiales que dan la ocasión de que se formen los medios y que, al mismo tiempo, son problemas funcionales de la sociedad, por ejemplo: el problema de la escasez que crece con el desarrollo económico, o el problema del nuevo saber y la dependencia de la sociedad de cada vez más nuevo saber. Igualmente son objeto de las teorías de reflexión los problemas de los códigos más importantes, sobre todo la incongruencia con el código de la moral y el síndrome de evitar las paradojas. Al mismo tiempo, sin embargo, la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados lleva también a problemas que se viven como idiosincrasia de la sociedad moderna sin que puedan formularse como problemas de unidad y de autonomía de algún sistema parcial. Escogeremos dos de estos problemas, dado que aquí se localizan importantes impulsos *estructurales* para particularidades semánticas —cuya ambigüedad preocupa a la descripción de la sociedad moderna y la deja insatisfecha consigo misma. Se trata de los problemas (elaborados en el Capítulo 2, XI) del "crecimiento torcido" de la sociedad y de las tendencias que de allí se desprenden hacia una autocrítica estructuralmente establecida.

Aunque la crítica de la sociedad en la sociedad con gusto busca una fórmula directriz única, se trata de discrepancias diversas. La primera consiste en los *límites de la tecnización*. La crítica usual de la técnica aprovecha una aversión contra la mecánica enfrentando eventualmente máquina y ser humano. Ésta es, no obstante, una conceptuación demasiado burda para los fines de una teoría de la sociedad. Basta, sí, para las exigencias de simplificación de las

autodescripciones societales, pero no da explicaciones sobre sus motivos. Vemos el problema de la técnica en el aislamiento de las operaciones correspondientes respecto a referencias de sentido que interfieren: carencia de irritabilidad —si así pudiera decirse.[198] Mediante este aislamiento, la técnica garantiza —dada la ocasión— la posibilidad de repetir las operaciones. Si una realización técnicamente planificada no puede ser repetida (no "funciona") entonces algo tiene que repararse o reemplazarse. En otras palabras, la técnica es una manera de observar que opera con la distinción intacto/roto; y lo correspondiente es válido para operaciones mentales comunicativas que se han tecnizado a tal punto que es posible descubrir y remediar errores —por ejemplo, los errores lógicos. Pero, ¿por qué habría eso de criticarse?[199]

Esa discusión vive obviamente de la compulsión a simplificar que ella misma genera para luego rebelarse en su contra. Hemos visto que los códigos de los medios sólo pueden tecnizarse en medida muy limitada, y que la circulación de los símbolos de los medios se sustrae —también y precisamente en los códigos altamente tecnizados— de toda regulación central en razón de la no linealidad de los efectos. Además, hoy día se sabe: a) ningún sistema lógico puede clausurarse sin contradicciones; b) sistemas con complejidad estructurada (organizada), aun con un orden de magnitud mínimo, se vuelven intransparentes para sí mismos y para los otros; c) la simulación de relaciones ecológicas con pocas variables muestra resultados imposibles de pronosticar; etc. El problema parece entonces residir más en las expectativas puestas en la técnica que en su realidad. Pero también —y eso parece motivar finalmente la crítica— está en las diferentes tasas de crecimiento entre los ámbitos de operación que pueden tecnizarse y los que no. La introducción de máquinas calculadoras (uno de los logros más impresionantes de la tecnización) muestra, por completo, que se da preferencia a los problemas que se resuelven recurriendo a ellas, mientras que otros problemas se dejan de lado, se marginan como "ill-defined problems" y, propiamente, ya ni siquiera merecen la designación de "problema".

Este problema se puede ilustrar con uno de los temas de autodescripción de la sociedad moderna más rico en consecuencias: la crítica que Marx hace a la economía política. En última instancia se trata allí de un problema (según nuestro concepto) de la técnica, es decir, de la simplificación y aislamiento del cálculo "capitalista" que compensa en dinero los costes del material y del

[198] Véase cap. 3. p. 408ss.

[199] Véase con respecto a esto para el ámbito de aplicación del sistema educativo Niklas Luhmann y Karl Eberhard Schorr (eds.), *Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt, 1982.

trabajo, sin tomar en cuenta el hecho de que material y trabajo aportan lo suyo a la producción en un sentido muy diverso y con consecuencias muy distintas. Por un lado, eso aparece como injusticia insoportable para el trabajador, si se le toma como ser humano; por otro, no se ve de qué otra manera pueda llevarse a cabo un cálculo netamente económico que permita controlar —por ejemplo— la rentabilidad de una inversión o el modo de trabajar de una empresa. Una vez que se cede a la crítica de la técnica, se debe pagar renunciando a la información de la rentabilidad económica —tal como lo ha mostrado con toda claridad el gigantesco experimento del socialismo.

Otro ejemplo lo ofrece la crítica a la ciencia hecha por Husserl.[200] Se le reprocha a la ciencia de la Edad Moderna (orientada por Galileo y Descartes) que con sus "idealizaciones" no hace justicia a las necesidades de sentido de los seres humanos. En el ambiente de crisis de los años treinta con su fascismo en expansión mundial, aunque también en la fase de reconstrucción después del fin de la Segunda Guerra Mundial, esta crítica pudo ofrecer una perspectiva capaz de generalizarse y de aprovecharse además políticamente.[201] Entretanto, sin embargo, los dos lados del argumento se han disuelto. Las ciencias ya no se orientan, desde hace tiempo, por los lineamientos del modelo cartesiano, y la idea de que el sentido sea una necesidad del ser humano seguramente no es algo que pueda verificarse en la calle; todo eso parece ser más bien un gesto-de-apuro de los intelectuales que desean ser buenos para algo y ayudar a aquellos seres humanos que padecen la pérdida de sentido.

Si estos análisis coinciden más o menos con el estado de las cosas, entonces vuelven comprensible la posición esquizofrénica de la sociedad moderna frente a la técnica: por un lado, se rechazan las tecnizaciones en vista del sentido pleno de la vida humana y, por otro, se debe reconocer, simultáneamente, que las cosas irían de mal en peor si se renunciara a la técnica. No se está satisfecho con lo logrado y por eso se aceleran los desarrollos de la técnica a la vez que se critica la tendencia ahí desencadenada. Y ambas cosas con justa razón...

Otro ámbito de problemas se hace visible sólo cuando se aceptan ciertas disposiciones conceptuales. Al presentar los diferentes medios de comunicación hemos hecho hincapié en que en todos los casos se presenta una perspec-

[200] Texto principal. Edmund Husserl, *op. cit.* Véase también Hans Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie,* Turín, 1963. Hoy día se forma —probablemente no por casualidad con la aceptación del concepto de "Lebenswelt"— una crítica correspondiente mediante la distinción entre *Lebenswelt* (mundo de vida cotidiana) y sistema, por la que aboga Habermas.

[201] Con respecto a este condicionamiento temporal, véase también Niklas Luhmann, el ya citado *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*.

tiva universalista —en la mayoría de los casos con base específica— y, en otros, un nexo con un sujeto u objeto particular. Los casos típicos utilizan los *pattern* variables (*universalism/specificity*) de Parsons —aunque las excepciones utilizan el *pattern* variable de *universalism/particularism*. En estos últimos casos, la relevancia del mundo de la orientación no se basa en aspectos determinados cada vez que se presenten, sino en sujetos u objetos particulares y en todas las características de estos objetos preferidos. Esto contradice, sin embargo, la orientación universalista y específica usual en otros ámbitos.

Todos los medios se distinguen por sus problemas de referencia y por la constelación de su atribución. Pero la diferencia entre una fundamentación de pretensiones de validez específico-universalistas y una fundamentación de pretensiones de validez particularistas agrega, además, un contraste a esta diferenciación. El *amor* y el *arte* se entienden como medios formados *contra-estructuralmente*. En cierta forma ofrecen protección y apoyo frente a las características dominantes de la sociedad moderna —frente a la obligación económica de trabajar y la explotación, frente a las regulaciones estatales, frente a la investigación que se aglomera en lo tecnológico. El yo amenazado se refugia en el amor, se regenera en la familia, encuentra sus oportunidades de expresión en el arte. Éstas son, en todo caso, las esperanzas a mediados del siglo XIX.[202] Las presentaciones típicas de este contraste trabajan con medios antropológicos —por ejemplo con la oposición entre un mundo de la razón y un mundo del sentimiento, entre un mundo utilitario y un mundo de la libre realización del ser humano individual. Aunque muy pronto se cae en la cuenta —en la crítica del amor romántico, en el feminismo revivificado y, sobre todo, en las crecientes dudas del arte sobre sí mismo— que tampoco este otro lado del mundo está en orden. La pasión del amor se convierte en patología de la vida familiar que no se puede disgregar en una cadena de pruebas de amor esperadas y aducidas. Y cuando el arte presenta al mundo burgués entonces lo hace en formas que van desde la ironía leve hasta la parodia sarcástica. Con estos entendimientos la versión antropológica del problema se rompe —o a lo más relega el conflicto al interior del ser humano. También en este sentido, la descripción de la sociedad moderna termina por constatar una diferencia —e incluso una contradicción— para las cuales no puede ofrecer explicación alguna.

Ante este trasfondo se vuelven comprensibles los movimientos de renovación religiosos, que a su vez adquieren formas muy heterogéneas: más organización eclesiástica y más simbolismo (en el ámbito católico);

[202] Véase tan sólo Jules Michelet, *L'amour*, París, 1858; y por supuesto Baudelaire.

distanciamiento de una interpretación puramente cultural de la religión (entre los protestantes); receptividad por la mística y la meditación del Lejano Oriente, por el monoteísmo absoluto del Islam; por tan sólo mencionar algunas. Para esto también falta actualmente explicación sociológica. Aunque quizá sea de ayuda recordar que la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados se desarrolló sin tener en cuenta a la religión, ya que ni los problemas de referencia de los medios particulares ni la especificación de las constelaciones de atribución se adecuan a la religión. Por el momento, aparentemente se experimenta con formas sin que puedan percibirse claramente soluciones innovadoras. Y aquí —de nuevo— el entendimiento antropológico (o humanista) de la religión resulta un obstáculo. Porque, a diferencia de muchos otros sistemas funcionales, la religión hoy día tiene que aceptar que el ser humano individual puede vivir y morir sin religión. Por eso el que la religión sea necesaria puede únicamente argumentarse, si es que se puede, mediante un análisis de la comunicación societal. En caso contrario, se termina con la constatación de que unos creen y otros no —y de que en opinión de los creyentes ellos —comparados con los no-creyentes— llevan la mejor parte.

También la religión es una forma. Puede llamarse "fe" a esta forma, con lo cual el otro lado de la forma se convierte en "falta de fe". Aunque los que no tienen fe son no-creyentes sólo para los creyentes —pero no para ellos mismos. Aun esta consideración simple muestra que la religión sí puede aportar a la autodescripción de la sociedad —aunque sin ser capaz de imponer que sea la única descripción correcta. Desde un nivel de observación de segundo orden se la puede observar y describir, sin hacer uso de medios de expresión religiosos. Y una excepción en este sentido sólo la hace la sociedad misma: a ella no se la puede describir sin hacer uso de medios de expresión societales —en otras palabras: sin comunicar.

XI. Naturaleza y semántica

En el capítulo sobre la evolución, bajo el título de técnica, ya hemos expuesto cómo se propaga —desde la Edad Media tardía— una reorientación de las preguntas por-el-qué hacia las preguntas por-el-cómo. Este cambio en las formas de preguntar socava todas las determinaciones semánticas. Es el motivo permanente de erosión del concepto de naturaleza —y no sólo en aquellos ámbitos que hoy día se llaman ciencias naturales. El contexto al cual la naturaleza se encuentra referida cambia en cuanto el mundo deja de admirarse a través de la visión de sus elementos religiosos y empieza a preguntarse cómo

las formas en que aparece han llegado a ser y —dado el caso— cómo pueden producirse. En la temprana Edad Moderna, la referencia a la naturaleza ofrece aquella certidumbre que se necesita para ir más allá de lo conocido y de los logros de la Antigüedad. Francis Bacon suministra las formulaciones clásicas. Aunque precisamente el éxito de las ciencias naturales estimula los esfuerzos por el saber que bajo el nombre de "tecnología", se vuelca sobre las preguntas mismas por el "cómo". La pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad —y la distinción concebida a partir de allí de planteamientos empíricos y trascendentales—, va todavía más allá. El pensar mismo se analizará de forma cuasitécnica, algo así como un "libre y sucesivo aislar fuera del espacio".[203]

En la medida en que las pretensiones de conformidad religiosas y políticas conducen tan sólo a querellas,[204] se ofrece la idea de mantener el concepto de naturaleza fuera de estas discusiones y de formarlo de manera nueva como sustrato de certidumbre —bajo reserva de emplear correctivos únicamente internos a la ciencia. La naturaleza se estimará capaz de formularse matemáticamente. Sigue la lógica de las ecuaciones matemáticas las cuales son reversibles y no fijan juicios causales. Las ecuaciones son diferencias que no establecen ninguna diferencia. El paso de un lado al otro no aporta algo nuevo sino sólo sirve de regla de los límites de la variación. También en este sentido la teoría del equilibrio sirve para anular información. Si bien alguna desviación puede empíricamente suceder, esto no cambia para nada la fórmula misma del equilibrio, puesto que sólo indica el camino para volver a él. Así, el equilibrio puede ahora tomarse como orden estable, mientras que en la tradición aristotélica se percibía precisamente su inestabilidad: la fácil descompensación cambiando pesos mínimos en un lado de la balanza. También el cálculo de probabilidad (que entonces comienza) sirve ahora para producir seguridades que son independientes de lo que suceda en el caso particular. Todo no-saber se externaliza matemáticamente como variable independiente, como perturbación; y hay que esperar hasta Gödel para ver que precisamente lo libre-de-contradicción sólo puede fundarse recurriendo a algo externo. En paralelo a todo esto se impone la idea de que todo lo que puede producirse corresponde obviamente a la naturaleza, de tal forma que la producción puede tener validez como procedimiento de hallazgo y de prueba al mismo tiempo. La técnica comprueba al saber mientras que —en dirección opuesta— las dudas pueden vencerse mediante el funcionamiento técnico.

[203] En formulación de Novalis, *op. cit.* p. 12.

[204] Véase solamente Herschel Baker: *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century* (Cambridge, Mass., 1952), reimpresión de Gloucester, Mass., 1969.

No puede faltar que tal formalización de la semántica de la naturaleza tenga un efecto retroactivo sobre la argumentación acerca de la naturaleza del ser humano. Intentos de reorganizar la descripción de la sociedad —que van de la naturaleza a la reflexión— se encuentran ya en el siglo XVII; el más impresionante de ellos es el de Baltasar Gracián.[205] La naturaleza desengaña. La bóveda celeste no muestra pautas —cosa que se hubiera podido esperar de haber surgido de la Providencia y no de la casualidad.[206] Para llenar este hueco se extiende el ya practicado concepto de arte como producción de bellas apariencias sobre todo lo que habrá de producirse. En el supuesto de que la verdad en el mundo tal como es no puede imponerse por sí sola, se universaliza el principio de la ilusión —y se aplica contra sí mismo. El sabio debe tratar de escapar a la ilusión tomándola en cuenta. Entonces se recomienda leer todo lo que aparece al revés en el espejo como lo contrario de lo que se exhibe.[207] Para la propia conducta se recomienda entonces ver, oír, callar; o, si eso no es posible, reflexionar la ilusión de lo que se exterioriza y superar la contingencia mediante el uso de recursos retóricos como la ambigüedad, la elegancia, la paradoja. O esconderse hablando como todos hablan —sin creerlo. Únicamente de esta manera se puede ser persona en este mundo. Pero, ¿dónde hay un hombre así? ¡Habrá que buscarlo con linterna![208]

Tal vez ésta haya sido una forma extrema que debía nivelarse de nuevo en la transición hacia el sentimentalismo moral y la Ilustración del siglo XVIII. Aunque lo que con ello se había expresado —es decir, la pérdida de confianza en la determinación natural de la sociedad— sigue como motivo permanente de la búsqueda de soluciones compensatorias. Los efectos de eso sobre la descripción de la sociedad casi no pueden sobreestimarse. Hacia la mitad del siglo XVIII, cambian los fundamentos a los cuales pueden referirse las autodescripciones del sistema de la sociedad. Las grandes síntesis de derecho natural apelan todavía a la naturaleza, tanto en el sentido de una base invariable del ser, como en el de una base del saber que —como naturaleza que se conoce a sí misma— puede garantizar orientación.[209] Pero su función también había sido separar la historia natural de la construcción racional y arrancar al orden de estratificación aún dominante su legitimidad como naturaleza. Así, por ejemplo, Pufendorf enfatiza —con ocasión del tratamiento de la igualdad natural

[205] Véase sobre todo su escrito tardío, *Criticón* (1651-1657), accesible en alemán en una versión abreviada de Hamburgo, 1957.

[206] *Ibid.*, p. 17.

[207] *Ibid.*, por ejemplo, pp. 51, 67.

[208] *Ibid.*, p. 101.

[209] Véase por ejemplo Jean Domat, *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, 2ª edición, tomo I, París 1697, especialmente pp. LVIss y LXXIIIs.

de todos los hombres— que es inherente a cada ser humano una dignidad humana propia y que todas las diferenciaciones deben atribuirse al derecho civil.[210] Ese insistir en el interés propio de los individuos basado en la naturaleza e independiente de su origen, se halla sobre todo en el liberalismo británico de un Locke, un Hume, un Lord Kames —por tan sólo mencionar algunos.[211] Aunque en la medida en que se impone la doctrina de los derechos humanos naturales, innatos e inalienables, se hace claro también que ella no es apta para interpretar al derecho existente (el cual, por ejemplo, conoce todavía la esclavitud en los Estados Unidos, sino tan sólo para echar una mirada a un futuro prediseñado por la política de las Constituciones.[212] *Por eso*, los derechos humanos pueden declararse *sin limitaciones*. La doctrina del estado natural y de sus efectos posteriores, luego de la transición hacia el estado civilizado, sigue siendo una autodescripción que no debe retratar la realidad, sino posibilitar su crítica.[213]

La conceptuación sucesora parece consistir en la idea de una época crítica que se encuentra en una crisis (histórica) y que por lo mismo se esfuerza en un examen crítico de sí misma. La referencia a la naturaleza —en este vuelco en el cual ya tan sólo puede buscarse y encontrarse certidumbre en la autoobservación— se abandona más y más; lo cual no excluye su reincorporación nostálgica, por ejemplo, en la forma de admiración de la naturalidad y la autenticidad de los pueblos salvajes. La referencia se diluye y se reemplaza por una conciencia de la cultura y la civilización que se remonta a su constitución simbólica, lingüística y semiótica y —con ello— sobre todo histórica. Ya Vico había señalado este camino, si bien todavía con base en la tradición retórica. La premiada obra de Rousseau —*Discours sur les sciences et les arts* (1749)— disuelve la unidad tradicional entre moral y modales y, con ello, desacopla las ideas sobre el desarrollo de la civilización y la perfección

[210] Resulta notable la alteración terminológica de la usual *dignitas* hacia la *dignatio* con la cual se aclara que las barreras de los estamentos que habían supuesto seres-humanos-con-dignitas y seres humanos-sin-dignitas se socavan. Véase Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo 3.II.I.*, tomo I, Frankfurt-Leipzig, 1744, p. 313: "In ipso hominis vocabulo iudicator inesse aliqua dignatio".

[211] En este sentido del individualismo tan criticado de la tradición liberal, véase Stephen Holmes, *op. cit.* (1993), cap. 2.

[212] Véase para eso Ulrich Scheuner, "Die Verwirklichung der Bürgerlichen Gleichheit: Zur rechtlichen Bedeutung der Grundrechte in Deutschland zwischen 1780 und 1815", en Günter Birtsch (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, Göttingen, 1981, pp. 376-401.

[213] Véase Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft,* Göttingen, 1973.

moral.[214] Si la moral ya no puede representarse de manera vinculante por la nobleza o mediante una conducción de vida "política" en la ciudad, entonces tampoco puede concebirse como naturaleza del ser humano ni, mucho menos, esperarse como producto de la historia. El ser humano ya no es perfecto por naturaleza —aunque sí sujeto a la corrupción. Ya únicamente es perfectible y la realización de las posibilidades que a eso subyacen requiere —tal como luego se demuestra en el *Emile*— precauciones sumamente artificiales, es decir, que no pueden esperarse de una historia natural de la sociedad. Más perspectivas de mejoramiento permiten también mayor escepticismo. "La humanidad tiene entonces la capacidad de un eterno mejoramiento, pero ¿tendrá también la esperanza?" —se pregunta Jean Paul.[215] Con ello empieza también la disolución de la vieja unidad de socialidad y moralidad, y la nueva fundación de una ética que decidirá sobre lo consolidado de los juicios morales requerirá de esfuerzos únicos. Casi al mismo tiempo, en Inglaterra las controversias entre los agrupamientos políticos de los Whigs y los Tories sacan a la luz que un partido necesita "principios" para poder imponerse en la competencia política y para poder diferenciarse de otros partidos —esto es: los principios deben confrontarse con la pregunta de quién los sostiene y contra quién.[216] Hacia fines de siglo, intelecciones de este tipo se presentarán —en el uso idiomático francés— bajo el título de "ideología" como programa de investigación. En el entretanto, también se ha disuelto y reemplazado la doctrina de las ideas innatas (por eso naturales) como condición de la percepción y del conocimiento para dar lugar a teorías referidas al lenguaje.

En lo que se refiere al lenguaje, Novalis ya reflexiona la situación que ha surgido en su violencia no descubierta.[217] El lenguaje sólo juega consigo

[214] Véase más detalladamente arriba: capítulo 2, XIII; así como, más adelante, el apartado XIV.

[215] *Hesperus, sechster Schalttag*, cit. según la edición de Norbert Miller de Jean Paul, *Werke*, tomo I, Munich, 1960, p. 871. El mismo autor, por su parte, se decide luego en las siguientes páginas por la esperanza con respecto a la humanidad entera.

[216] Véase la cita de Hume más abajo en la nota 345.

[217] Vale la pena citarlo con cierto detalle: "En realidad eso de hablar y escribir es un desvarío. La conversación verdadera es un mero juego de palabras. Es un error ridículo admirar que la gente piensa por consideración de las cosas. Precisamente nadie sabe la peculiaridad del lenguaje: preocuparse únicamente de sí mismo. De ahí que sea un secreto tan maravilloso y fructífero que cuando alguien habla solamente por hablar, enuncia precisamente las verdades más extraordinarias y originales. Pero cuando quiere hablar de algo específico, el lenguaje caprichoso le hace decir las cosas más ridículas y equivocadas. Si sólo pudiera hacerse entender a la gente que con el lenguaje pasa lo que con las fórmulas matemáticas: construyen un mundo para sí, sólo juegan consigo mismos". (*Monolog*, citado según Novalis, *op. cit.*, pp. 438s.).

mismo. Su forma pura es el parloteo. Cuando se obedece a sus posibilidades interiores, y sólo así, se producen grandes pensamientos. Pero parece obvio que esta clausura autorreferencial del lenguaje depende de que los participantes no descubran esto y que no quieran sólo parlotear, sino decir algo determinado. Entonces, de acuerdo con eso, hablar y escribir sobre la sociedad es únicamente la creación de un artefacto lingüístico, que, sin embargo, es sólo posible si no estaba pensado así.

Las consecuencias de este cambio de naturaleza a signo y de antropología a semiótica, se hacen notar tan sólo muy paulatinamente. Rompen con un presupuesto no-nombrado de la vieja semiótica y especialmente de la retórica: si bien distinguen entre *res* y *verba* suponen siempre un continuo natural sobre el cual suceden estas dos formas. Sólo Saussure reconocerá la diferencia entre signo y significado como algo puramente semiótico y cortará toda referencia externa. Esto —no por último— significa que también los valores pueden entenderse como meros componentes de una diferencia y no como algo que tiene validez por sí mismo; con ello todas las distinciones pierden su carácter indiscutido de obviedad y deben ser comprendidas como condiciones contingentes de las observaciones y de las descripciones. Esto quiere decir que la autodescripción de la sociedad debe ser modificada desde preguntas por el "qué" a preguntas por el "cómo". Su problema entonces ya no es qué es la sociedad, sino: cómo, por quién, mediante qué distinciones se describe.

Nos conformamos con este esbozo muy abreviado para apoyar la hipótesis de que los supuestos para las autodescripciones de la sociedad y de los sistemas funcionales específicos empiezan a cambiar sin que esto primero se haga visible en el plano de las terminologías que se utilizan. Se puede seguir hablando de *societas civilis*, *civil society*, *economy*, etcétera, con la posibilidad de plantear las modificaciones necesarias de una manera menos radical. El concepto de sociedad se abre a contenidos económicos primarios porque la política se atribuye tan sólo al Estado. La economía ya no se concibe desde el orden doméstico, sino desde el comercio para llegar finalmente a encontrar su centro de gravedad en la "economía nacional". No es necesario —en el nivel de las terminologías de autodescripción— tomar en cuenta que, al mismo tiempo, también la naturaleza se resuelve en niveles de sentido mucho más profundos: en semántica, en signos, en lenguaje. Todavía se puede seguir creyendo en la posibilidad de enunciados correctos, de descripciones atinadas, de conceptos conforme a los hechos. Friedrich Schlegel, en su ensayo sobre "Signatur des Zeitalters" (1823),[218] lamentará la decadencia de todos

[218] Citado según: Friedrich Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze,* Munich, 1984, pp. 593-728.

los vínculos y las certidumbres por hacer absolutos los puntos de vista partidarios, lamentará los lugares comunes del ultraespíritu, la abstracción y la falta de respeto, para luego venir a poner sus esperanzas en la religión —la cual por su lado no debería llegar a ser partido.

Por eso hay escaso fundamento para suponer que el desplazamiento del concepto de naturaleza hacia una semántica-que-se-reflexiona-a-sí-misma se haya desencadenado únicamente por el paso hacia la diferenciación funcional del sistema de la sociedad; porque precisamente los conceptos que tratan de atenuarlo varían en otros contextos de sentido. Más bien lo que es plausible es ver el cambio como consecuencia de la imprenta —como resultado de una cada vez más extensa interpretación de libros a través de libros que están al alcance de todos los interesados; como consecuencia, pues, de un "self-reading of culture".[219] Habíamos visto: la imprenta obliga a otorgar preferencia a lo nuevo, aunque sea únicamente en una nueva manera de leer textos viejos. Los signos impresos ponen así el punto de partida de una semántica diversificante y de expansión lo cual —condescendiendo con la autorreferencia— lleva finalmente a la erosión de todas las referencias necesarias. La sociedad se amolda a la cárcel de su propio lenguaje para desde ahí reflexionar los *a priori*, los valores, los axiomas —los cuales se precisan tan sólo para la función de compensar las contingencias, es decir, tan sólo para clausurar la propia incapacidad de clausurarse; la sociedad los precisa tan sólo como paradojas encubiertas.

XII. Temporalizaciones

Se ha advertido muchas veces que la Edad Moderna cambia la conceptuación temporal con la que describe al mundo y a la sociedad en el mundo.[220] En el Renacimiento —con relación al tiempo histórico (societal)— se distingue claramente por primera vez entre presente y pasado. Con eso el pasado se libera para segmentarlo en épocas históricas, y el presente se abre a lo que en

[219] Esta formulación en Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *op. cit.*, p. 27.

[220] Véase tan sólo Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979. Además Niklas Luhmann, "Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, Frankfurt, 1980, pp. 235-300; Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen, 1993, sobre todo pp. 249ss. La mayoría de las investigaciones se concentran en determinados textos, autores o épocas y no van muy lejos teóricamente —por más indispensable que sea ordenar e interpretar las fuentes. Volveremos de nuevo a estos detalles cuando tratemos el problema de la identidad en sus dimensiones objetual, temporal y social (p. 900s.).

él acontece de otra manera —de manera desviante, nueva. Aquí puede por cierto observarse y relatarse mucho. Las ideas tradicionales del tiempo se deforman bajo la presión de la necesidad de dar cuenta de lo nuevo —lo cual acontece de forma masificada—, y de la creciente demanda de tomar decisiones; en el tiempo hay que colocar cada vez más cosas heterogéneas. Sin embargo, no está aclarado con suficiencia ni la forma exacta, ni la profundidad de la reorientación, ni su nexo con los desarrollos socioestructurales. Muchas veces se cree que la descripción del tiempo pasa de ideas cíclicas o lineales a un concepto de futuro abierto. Correspondientemente se llegaría entonces a la modificación de las bases de orientación: pasar de experiencias a expectativas, es decir, de pasado a futuro. Así, en el paso a la Edad Moderna las cosas pierden sus nombres y su memoria, *i.e.*, la facultad de hacer visible su origen ya sea como naturaleza, ya sea como creación. No le rememoran más al ser humano el origen que fundamenta las formas. Con ello disminuye también la costumbre de resolver problemas actuales investigando críticamente el pasado —en Inglaterra había para eso una sociedad de expertos particular, la Elisabethan Society of Antiquaries. En su lugar se pone más atención a las utilidades futuras de las decisiones inmediatas, lo cual no excluye —sino más bien posibilita— una mayor complejidad de lo que ahora como "historia" (sin compromiso), puede convertirse en tema. En lugar de eternidad (interpretable por la religión) surge la interminable sucesión de lo finito. De este modo se hacen reformas a la cronometría: de contar hacia atrás —en un pasado sin principio firme ("antes de Cristo")— hasta la instauración de un tiempo mundial unificado en el siglo XIX. Se habla de experiencias de aceleración y de creciente sensibilidad a los cambios estructurales. Entonces tampoco el resultado, el *télos* de los movimientos (de los procesos, de las acciones) está determinado simplemente por la perfección prevista por la naturaleza, sino depende propiamente de la pregunta de en qué situación histórica se desarrolla el proceso y de si "fortuna" entra favorablemente al juego. Todo esto lo tenemos a la vista como producto de un análisis cuidadoso de las fuentes —aunque requiere todavía de una interpretación teórico-societal.

La alternativa de lineal o cíclico oculta con su metafórica espacial el punto decisivo. Sugiere movimiento en dirección a otros lugares en el espacio. La conversión hacia la primacía de la dimensión temporal significa, sin embargo, que la sociedad se mueve en dirección de un estado del mundo *que todavía no existe*. Siendo todo esto un moverse sin sostén, el supuesto de tratarse de progreso (capaz de motivar) encubre por lo pronto el hecho de que el futuro es desconocido.

Si se parte de la teoría de los sistemas autopoiéticos, autorreferenciales, se presenta primero la pregunta de cómo dichos sistemas distinguen al tiempo

en el tiempo. El que operen de manera temporal, todavía no dice que observan al tiempo —ni con qué distinciones. En la sociedad europea de la Edad Media tardía aparece —en parte, como recepción del tiempo aristotélico (tiempo como medida de un movimiento con respecto a un antes y un después) y, en parte, en razón de la introducción de relojes mecánicos—, un concepto de tiempo que vendrá a determinar a los siglos posteriores.[221] La distinción del tiempo en el tiempo se concibe como cálculo del tiempo que puede ejecutarse (y repetirse) de manera uniforme desde todos los puntos temporales: aristotélicamente como número, medida, cronología. Lo-por-medirse está presupuesto en la forma de movimiento, flujo, proceso, lo cual se ajusta a la capacidad humana de percibir, dado que el ser humano puede observar las cosas como siendo las mismas aun cuando pasan de un estado de inmovilidad al movimiento —o del movimiento a un estado de reposo. Este tiempo puede distinguirse como *tempus* de la eternidad de Dios para el cual todos los puntos del tiempo son siempre presente. Problemas restantes, como el *status* lógico y ontológico del instante, quedan sin solución y sin que pueda producirse una descripción alternativa del tiempo. Tampoco la reflexión del tiempo hecha por San Agustín —la cual desemboca en un no-saber— es capaz de resolver los problemas prácticos de la coordinación temporal de las actividades humanas y se relega a la meditación teológica. La doble distinción de escala-de-medida y movimiento, por un lado, y valores-de-medición, por otro, siguen siendo el modelo predominante; aunque en cierto modo el tiempo mismo (y con él la pregunta de San Agustín) desaparecerá en esas distinciones como aquel tercero que pasando por ellas no puede nombrarse.

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna no cambia nada esencial en esta manera de distinguir al tiempo en el tiempo. Sin duda, la temática del tiempo se dramatiza en la temprana Edad Moderna puesto que con frecuencia se habla, de manera global, de “Renacimiento”.[222] Por un lado —todavía como *tempus*—, el tiempo es el gran adversario que fija la atención en puntos

[221] Para la temprana Edad Media sólo pueden observarse conceptos de tiempo muy poco claros, que, sin embargo, bastan para las circunstancias de los espacios pequeños, es decir, para los monasterios aislados o para las economías de granjas o las poblaciones pequeñas. Véase para eso y para la transición en los siglos XIII y XIV, Jean Leclercq, “Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter”, en Albert Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, tomo IX, Berlín, 1974, pp. 1-20, con más referencias.

[222] Véase por ejemplo Ricardo J. Quinones, *The Renaissance Discovery of Time*, Cambridge, Mass., 1972.

temporales: trato económico del tiempo, evitar pérdida de tiempo, acelerar si quieren lograrse metas en contra del tiempo. Por el otro, sin embargo, la conciencia cotidiana de la política y hasta el mundo de los negocios están tan ocupados con el tiempo, que el tiempo (o en su representación la fortuna) llega a ser el verdadero señor de los sucesos.[223] El tiempo aparece como poder del mundo, como antípoda de la prudencia. Todo esto, no obstante, se enfrenta al contraconcepto, en disolución paulatina, de eternidad/duración, sosiego. Esta dramatización del tiempo no es capaz esencialmente de desligarse de las distinciones cosmográficas de reposo/movimiento o continuidad/cambio. Tanto la reflexión de Heidegger como incluso la crítica que Derrida hace de sus presupuestos metafísicos no han llegado a un concepto de tiempo que plantee algo enteramente distinto.

Puede ser que esto se deba a razones profundas: al nexo entre percepción y comunicación, o también a las ventajas prácticas de coordinación de una idea de tiempo esquematizada. Entonces tanto más se justifica la pregunta de qué es aquello que ha cambiado dentro de esta semántica, cuando la sociedad pasó de formas de diferenciación regionales o jerárquicas relativamente estáticas hacia la diferenciación funcional. Parece ahora que el momento disruptivo reside en la experiencia y el creciente aprecio de lo *nuevo*. Porque lo nuevo, por un lado, puede datarse bien, *i.e.*, acomodarse en el tiempo; aunque, por otro, no puede explicarse por procedencia propia a partir de un "antes". Se vuelve, pues, provocación irritadora que luego se transmite a un gran número de conceptos suplementarios: genio, creatividad, innovación, inventar (*Erfinden*, en lugar de encontrar: *Finden*) y finalmente a la idea "progresista" de sociedad.

Pero, ¿por qué lo nuevo se impone en la observación y la descripción del sistema de la sociedad?

A principios del siglo XVI, se parte todavía, en general, de la idea de que lo viejo es mejor que lo nuevo y que los esfuerzos deben dirigirse a restablecer el saber y la habilidad de los antiguos. Así el Renacimiento, así el movimiento de la Reforma protestante, así también el humanismo de un

[223] Para la elaboración de la alegoría de la Fortuna en el Renacimiento véase Klaus Reichert, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt, 1985. De la literatura más antigua también Alfred Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance,* Leipzig, 1922. De la literatura contemporánea del siglo XV, por ejemplo, Ioannes Jov. Pontano, *De fortuna lib. II*, citado según: *Opera Omnia*, tomo I, Basilea, 1556. pp. 792-931, con todos los paréntesis respecto a las definiciones de tipo metafísico: "Fortunam... non esse Deum, ... non esse naturam, ... non esse intellectum, ... non esse rationem" (cap. I-IV) y justo en estos aspectos específicamente dirigidos al ser humano: "quae ad hominem spectent" (cap. XV).

Erasmo.[224] No es sino hasta el transcurso del siglo XVI que suceden cambios rigurosos, a pesar de que se mantiene la idea de que el presente es tiempo de decadencia. Un punto de partida puede ser el que la tecnología de la imprenta provee de información en extensión nunca vista; todo esto con relativa independencia de los controles tradicionales de la Iglesia o de las espaciosas redes regionales de contacto de la nobleza y del comercio. Información es información tan sólo cuando es nueva. No puede repetirse. En paralelo se presentan rápidos desarrollos en las artes y en las ciencias —y aquí también, para difundir información sobre aquello que, a su vez, se vuelve requisito para más información. Antes de toda disputa sobre la preeminencia de lo antiguo o de lo nuevo (la cual, al hacer tema la cuestión del rango, sigue todavía a las estructuras antiguas),[225] existe la tesis de que lo nuevo agrada por ser nuevo. Pero, ¿por qué? Seguramente porque sólo de lo nuevo puede esperarse información y —con ello— impulsos de comunicación. Se escucha que Dios ha dotado a la naturaleza de variedad para hacer agradable la estancia en el destierro después de la expulsión del Paraíso[226] —luego, entonces, no hay naturalmente nada en contra de que también los seres humanos proporcionen novedades con toda destreza. Los lamentos todavía predominantes en el siglo XVI acerca de la intranquilidad y de la inestabilidad, retroceden con la consolidación del Estado por territorios.

El aprecio por lo nuevo no sale de ciertos límites. La religión y también la política se ven amenazadas por las innovaciones y las rechazan.[227] Gracián opina que la sabiduría está en encontrar algo nuevo en lo ya conocido, en vez

[224] Respecto al último véase Juliusz Domański, "'Nova' und 'Vetera' bei Erasmus von Rotterdam: Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse", en Zimmermann, *op. cit.* (1974), pp. 515-528.

[225] Como prueba de ello sería suficiente mirar las controversias de rango dentro de las artes que animan a la bibliografía sobre la teoría del arte del siglo XVI —y que abarcan también a la poesía, a la pintura, a la escultura etc. Aquí todavía a nadie se le ocurre emplear el potencial de innovación como criterio de rango, aunque se enfatizan y se estiman las innovaciones geniales. Como ejemplos veánse los escritos recopilados por Paola Barocchi (ed.), *Trattati d'arte del cinquecento,* 3 tomos, Bari, 1960-1963. Como ambivalencias en los tiempos de transición, con respecto a la autoridad de la edad y la experiencia de vida, véase también Keith Thomas, *Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter: Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit,* trad. al alemán, Berlín, 1988.

[226] Así François de Granaille, *La Mode ou Charactere de la Religion...*, París, 1642, pp. 1s; y p. 5: "Si la durée fait subsister toutes les partie du monde, la nouveauté les faict estimer". Véanse también pp. 39, 72ss.

[227] Entre otras con intervenciones efectivas en las artes y en las ciencias en interés de una presentación dogmática e históricamente aceptable: los demonios deben ser presentados con cuernos; los ángeles con alas; Cristo con barba según lo exija la composición estética y, naturalmente, no con demasiada desnudez. Véase con respecto a eso Charles

de sucumbir al encanto de lo nuevo y juzgar lo antiguo con desprecio.[228] También en la teoría del arte sigue siendo válido —por más relajado que esté y por más reservas que se tengan ante la mera copia— aquel principio platónico-aristotélico de la imitación. Como *imitatio*, el arte —igual que el conocimiento— se subordina a un concepto de naturaleza que entiende a la naturaleza como algo que se imita a sí misma.[229] Aunque únicamente se gana información y sólo se participa de la comunicación yendo más allá del hecho de repetir lo que ya existe como arte o como naturaleza.

Que en el contexto de la novedad se hable de "gustar" o de "estimar" y que la producción de algo nuevo se atribuya a un "genio" por naturaleza, pone de manifiesto visiblemente que falta esclarecimiento conceptual y que la gente se conforma con un simple anexo al orden establecido. De igual manera, la reorientación del latín *origo* a original tan sólo oculta el aprieto mistificando la atribución. La antigua idea (decisiva para las teorías de la nobleza) de que el origen siempre es presente y que lo sigue siendo sin importar cómo se comporten los descendientes de las buenas familias, se abandona con la nueva insistencia en la originalidad. La ciencia del derecho, por ejemplo, reemplaza el apelar a una ley que funda un orden jurídico —o, en Inglaterra, el apelar a la legitimidad de la conquista normanda—, por apelar, más bien, al proceso histórico mismo. Lo cual, no por último, significa que el proceso se mantiene abierto a las reformas.[230] Ahora, no obstante, las reformas, a su vez, necesitan fundamentarse. Entonces, ¿de dónde viene, pues, la originalidad, la inspiración, lo nuevo? Probablemente haya que contestar: del *unmarked space,* del mundo-sin-observarse y sin-señalarse. Entonces, una información sería nueva en tanto no puede justo atribuirse ni legitimarse ni esperarse ni fundamentarse —o, en todo caso, todo esto puede únicamente lograrse (como en las doctrinas del gusto del siglo XIII) con el dudoso trabajo posterior de los improductivos "connoisseurs" y de los críticos.[231]

Dejob, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholique* (París, 1884), reimpresión de Ginebra, 1969.

[228] Baltasar Gracián, *Criticón*, p. 19.

[229] "la natura imita sé stessa", se lee por ejemplo en Paolo Pini, *Dialogo di Pintura*, Vinegia, 1548, citado según la edición de Barocchi, *op. cit.*, tomo I, pp. 93-139 (113).

[230] Véase por ejemplo Hermann Conring, *De origine iuris germanici: Commentarius historicus,* Helmstedt, 1643. La tesis de que el Derecho romano se introduce en Alemania mediante una ley del emperador se contradice en investigaciones históricas y el capítulo final se dedica a la posibilidad de mejorar las leyes.

[231] Con respecto a esa discusión extensa y prerromántica véase, por ejemplo, Peter Jones, "Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics", en Peter Jones (ed.), *The 'Science of Man' in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries,* Edimburgo, 1989, pp. 54-67; o desde la perspectiva contemporánea de un artista: William

Efectivamente, nuevo es también el descubrimiento de nuevas partes del mundo o el hecho de que va en aumento la influencia que la legislación ejerce sobre el derecho; nuevas son las mejoras a las técnicas agrarias o a las conexiones del tráfico en Europa; las reformas, por ejemplo, a la instrucción pública y (desde la segunda mitad del siglo XVIII) al régimen carcelario y, no por último, la Ilustración con su racionalidad —no natural— sino exigida a los seres humanos. Nueva es la dimensión del endeudamiento estatal como forma de descubrir nuevos instrumentos financieros; nueva es la dimensión de la producción orientada ya no a clientes conocidos sino al mercado. Se puede pensar que, a más tardar en el siglo XVIII, ya se está acostumbrado a la innovación; eso se aprecia también en lo difundida que se halla la idea de que puede esperarse el progreso como tendencia normal de la historia reciente. Que la valoración de lo nuevo se haya agudizado por el interés en la información, lo muestra no por último la lucha de doscientos años (desde Milton a Welcker) contra la censura y en pro de la libertad de prensa apoyada primero —y hasta la discusión crítica sobre los 'medios de masas'— en una actitud positiva hacia la "opinión pública" y hacia la información críticamente asegurada. En otras palabras: se cree que la sociedad es capaz de tratar en forma crítica la información sobre sí misma (olvidando las advertencias del Eclesiastés)[232] y a eso se sujetan las esperanzas sobre el futuro.

El efecto de esta carrera semántica de lo nuevo no se reconoce en la forma de conceptuación sino en los cambios con respecto a la idea de presente —en el cual únicamente lo nuevo puede ser nuevo. El presente ahora ya no es la presencia de la eternidad del tiempo ni tampoco tan sólo la situación en la cual —para efectos de salvación del alma— puede decidirse a favor o en contra del pecado. Presente no es otra cosa que la *diferencia de pasado y futuro*.

Si, para observar el tiempo, se emplea este esquema de diferencia entonces cambia el sentido tanto del pasado como del futuro. La tradición cristiana mira desde el presente al pasado y no se conforma con la forma en que éste ha sucedido. La doctrina de la remisión de los pecados —institucionalizada en la confesión— enfatiza que no se trata tan sólo de recuerdo/olvido sino que aún hay algo del pasado que puede cambiarse. Esta libertad frente al pasado cambia cuando el punto decisivo de orientación sobre el tiempo se traslada más y más hacia el futuro. Entonces debe preguntarse cómo puede el pasado concebirse de tal manera que todavía deje margen de decisión al presente; el

---

Hogarth, *The Analysis of Beauty, Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste* (Londres, 1753), Oxford, 1955.

[232] I, 13-18.

mundo desde su pasado no es simplemente tal como es sino ofrece alternativas sobre las cuales se puede decidir.

Surge de esta manera —en cambios de opinión casi imperceptibles— algo a lo cual llamamos Tradición.[233] Lo pasado ya no está presente sin más. Se indica por separado, se simboliza, se recomienda —y, con todo, se entrega a una comunicación que puede aceptarse o rechazarse. Lo que antes se tomaba como obvio, ahora necesita mostrarse con particularidad; telas hechas a mano y suéteres tejidos se elogian por su calidad y se ofrecen en tiendas especiales.

Además, el pasado se vuelve historia. Se distingue del presente de manera radical con respecto a un futuro entonces desconocido —que hoy es conocido. Con eso se quiebra toda idea de continuo lineal. El tiempo entonces ya no es el contenido de un continuo de acontecimientos que sólo Dios puede leer simultáneamente. Por eso el futuro ya no puede concebirse como parte del tiempo que camina hacia nosotros y cuya actualización hay que esperar mirando al reloj o al calendario. Más bien el futuro es construcción diferida de nuevos significados —todavía desconocidos; construcción producida en el tiempo y caminando con él y —en este sentido— no sólo *diferente* al pasado sino *nuevo*. Por eso, novedad (o información) es aquel momento que permite en absoluto distinguir futuro de pasado y que permite —con ayuda de esta distinción— observar el tiempo.

Puesto que lo novedoso no puede entrar en el presente sin perder este carácter suyo (y todavía más: puesto que no se puede recordar sino a lo sumo reconstruir como característica de un futuro-pasado) el tiempo constantemente se pierde en sí mismo. *Como diferencia* permanece inestable y con ello desencadena *aceleraciones*.[234] Como pasado (puesto que ahí no puede cambiarse nada) se introduce la redundancia en el tiempo; y como futuro, en cambio, la

[233] Véase para eso Edward Shils, *Tradition*, Chicago, 1981.

[234] De la riqueza de formulaciones del Romanticismo con respecto a este tema sólo dos ejemplos: “Pero el presente —ese (por así decir) campo de hielo transparente entre dos tiempos— se disuelve y se congela de igual manera, y nada dura en él salvo su eterno fluir. Y el mundo interior que crea los tiempos y les da medida los redobla y los acelera; en él sólo existe el *devenir* —así como en el mundo exterior el *ser* sólo *deviene*” (cf. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik,* citado según *op. cit.* (1963), pp. 238s.). Y: “¿cómo se puede determinar sin conocimientos previos si la época es de veras un individuo o tal vez tan sólo el punto de colisión entre otras épocas? ¿Dónde precisamente comienza y dónde termina? ¿Cómo sería posible entender y puntuar correctamente el período actual del mundo si no fuera posible por lo menos anticipar el carácter general del siguiente?” (cf. Friedrich Schlegel, *Fragmente 426*, cit. según *Werke in zwei Bänden*, tomo I, Berlín, 1980, p. 253). Transponiendo este concepto a su propio tiempo, a Schlegel le parece ser el presente la “Edad Media” en el verdadero sentido (p. 235).

variedad. Lo que determina la situación de partida para el futuro no es el cosmos de esencias o la naturaleza, sino lo que como pasado ha llegado a ser presente. Mediante el futuro —en cambio— se introduce incertidumbre en el mismo presente, con lo que el sistema puede oscilar entre estimaciones más positivas y más negativas, entre esperanzas y temores. En este sentido, la Revolución francesa representa el presente por excelencia, también y precisamente al convertirse ella misma en pasado y ya sólo poder ser reactualizada como controversia o como otra revolución. Aunque esto en la práctica significa que ya tan sólo lo nuevo es esencial porque sólo a través de lo siempre nuevo puede aniquilarse la incertidumbre y posponerse en un futuro siempre nuevamente nuevo. En forma paradigmática, esto se mostrará a la sociedad en su sistema del arte.

Si el pasado ya no es presente y si el pecado original ya no es pecado, entonces tampoco el futuro puede concebirse como salvación.[235] El tiempo pierde su sentido de ser historia salvífica. Ya no la puede "re-presentar," sino debe contar con que, en cada presente, cambia lo que para un presente es pasado o futuro. La novela de los siglos XVIII y XIX —así como todas las formas de entretenimiento que de ella derivan— escogen el desconocimiento del futuro como principio de organización de los textos; aunque con la perspectiva si no de salvación, sí la de resolver el suspenso dentro del mismo texto.[236] No es pura casualidad que hoy día esta forma narrativa juegue todavía un papel sólo en el sector del entretenimiento.[237] Hemos perdido la confianza en que el pasado recogido como texto contenga también la garantía de solución del suspenso.[238] Todo presente crea siempre un nuevo futuro, nuevamente desconocido. Lo cual posibilita depositar los problemas del presente —sin encontrar resistencia— en el futuro. Ahora es el futuro el que garantiza que el mundo es incomprensible —y que lo seguirá siendo.

Así, el presente es la unidad de la diferencia pasado/futuro y precisamente por ello también la unidad de la diferencia redundancia/variedad. Pero precisamente ésta es la condición de posibilidad de la observación de lo nuevo; lo nuevo siempre supone redundancias en las cuales pueda ser reconocido

[235] Si, a pesar de ello, se piensa en este esquema (y así Gumbrecht interpreta la aventura fascista de Fiume), entonces eso parece anacrónico. Véase para esto Hans Ulrich Gumbrecht, "I redentori della vittoria: On Fiume's Place in the Genealogy of Fascism", en *Journal of Contemporary History* 31 (1996), pp. 253-272.

[236] Véase Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citado según *op. cit.* (1963), pp. 262ss.

[237] Más detalladamente: Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, 1996, pp. 96ss.

[238] "El nudo debe únicamente abrirse por el pasado, no por el futuro", como prescribe Jean Paul al creador de novelas.

como variación. Aun la novedad de lo nuevo es redundante porque en la experiencia con las novedades siempre se sabe ya de qué se trata, y porque siempre se dispone del mismo contraconcepto —lo “viejo”— para poder distinguir lo nuevo en forma repetida. Es precisamente esto lo que explica el aura de enigmático que rodea a lo nuevo y al innovador —al genio, al inventor, al empresario creativo. Se trata de la introducción de una información desde el ámbito no-marcado (*unmarkierte*): de hacer repetible el presente irrepetible, de información en el sentido de diferencia que hace la diferencia, de observar el tiempo desde un presente que en sí mismo no es tiempo, sino que únicamente sirve como el punto ciego que debe presuponerse, para poder observar al tiempo como diferencia. Se trata —dicho con otras palabras— de una solución de la paradoja de la unidad de lo diferente mediante la distinción, fácil de manejar, de viejo/nuevo.[239]

A esta propagación de nueva información y a la demanda de suministro de recambio, dado que las informaciones nuevas son viejas cuando ya se conocen, se agrega que la imprenta hace comunicables las proyecciones del futuro de manera nunca antes posible. La conciencia —por ella misma— no sabe nada del futuro. En lugar de ello utiliza “anticipatory reactions”. Mediciones de tiempo posibilitan expectativas vacías. La comunicación oral al poder advertir o acordar citas va más allá de las repeticiones que se entienden por sí mismas —aunque dentro de un horizonte de tiempo muy corto, a la vista de todos. También la comunicación escrita a mano se presta más a la detención que a la proyección. Únicamente la imprenta hace posible la transición hacia un futuro imaginario —si bien enteramente bosquejado en su contenido; y esto no de manera inmediata sino hasta el siglo XVIII —con efectos más amplios cuando se necesita futuro para compensar la pérdida de pasado. La temporalización de las utopías se data en la segunda mitad del siglo XVIII,[240] pero la formulación de que el presente está preñado de futuro atraviesa en cambio todo el siglo XVIII —de tal suerte que la Revolución francesa puede entenderse a sí misma como realización de un vaticinio.[241]

[239] Con respecto a la cercanía del esquema de la novedad a la paradoja véase también Dodo zu Knyphausen, “Paradoxien und Visionen Visionen zu einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen”, en Gebhard Rusch y Siegfried J. Schmidt (eds.), *Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. DELFIN*, 1992, Frankfurt, 1992, pp. 140-159. La solución de la paradoja, sin embargo, resulta aquí todavía muy tradicional remitiendo a la visionaria creatividad de individuos particulares.

[240] Louis Sébastien Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante: Rêve s'il en fut jamais,* Londres, 1772, se acepta como la primera publicación de este tipo.

[241] Abbé Grégoire cita como “proverbe que le temps présent est gros d'avenir”, para fundar en eso la esperanza de la libertad en la “époche actuelle” —así en reflexiones de

Con ello, el presente se convierte en acontecimiento, en hecho o —en todo caso— en línea divisoria entre pasado y futuro. Aunque como punto de surgimiento de lo nuevo, únicamente puede comprenderse desde esta diferencia. Es la unidad de precisamente esta diferencia y —por ello— punto de referencia paradójico que hace fracasar todas las observaciones. Porque, por un lado, es base única de tiempo siempre existente de las operaciones y, en ese sentido, "eterna"; y, por otro, cualidad que adviene sólo porque de continuo se desvanece y porque debe renovarse autopoiéticamente —cosa que sucede con gran seguridad. Esta paradoja corresponde a la experiencia de que los acontecimientos (a diferencia de las estructuras) son las únicas formas que no pueden cambiar porque se desvanecen de inmediato. Y esta paradoja es ahora la que se despliega con la distinción pasado/futuro. La semántica del tiempo enseña que el presente no es otra cosa que la diferencia pasado/futuro. Aquello que en el pensamiento metafísico vétero europeo se distingue —presente como presencia del mundo y *átopon*[242] como instante sin sitio—, ahora coincide. Se pueden designar épocas enteras como tiempo "presente" eso, sin embargo, sin contraponer ninguna resistencia a la disolución en unidades mucho más pequeñas y, en última instancia, a la pura transición de pasado en futuro.

Pero si esto es así, ¿qué otra le queda al presente sino huir a la in-actualidad? En todo caso, la semántica del tiempo de la Edad Moderna resuelve la paradoja del tiempo —y ésa será su característica distintiva— mediante la descripción del presente como algo inestable, fugaz, insignificante. Y no como actualidad duradera —lo cual sería igualmente posible— y como el único sitio temporal de permanente renovación de las operaciones tanto de conciencia como de comunicación; sitio desde donde, de acuerdo con la demanda de consistencia, pasado y futuro se han de formar de manera recursiva. La incertidumbre que con ello se produce se desvía primero a la figura del sujeto. Con eso se abstrae —por más extraño que parezca— del nacimiento y de la muerte. La reflexión del sujeto se enfoca a lo infinito, su empleo de signos se vuelve irónico, su relación con la naturaleza compensatoria, y —por eso— su autenticidad se convierte en problema. Al menos ésas son las formas con las cuales el Romanticismo afronta la situación, a la vez que se concede formularlo con el concepto (lógicamente imposible) de 'intersubjetividad' como teoría de la sociedad.[243]

Henri Grégoire, *Mémoires de l'Institut nationale. Classe des sciences morales et politiques*, tomo I, París, 1798-1804, pp. 552-566 (556).

[242] En el lenguaje cotidiano *átopos* también tenía otros significados: no estar en su sitio, absurdo, maravilloso. Así debe escucharse cuando se designa al momento como *atópico*.

[243] Véase para eso Paul de Man, "The Rhetoric of Temporality", en *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2ª edición, Londres, 1983, pp. 187-228.

Cuando el presente se concibe como diferencia —es decir, como no-correspondencia entre lo pasado y lo futuro— parece natural marcarlo como decisión sin importar cómo y a quién se atribuye luego esa decisión. Esto no significa que por ese camino se alcanza de nuevo la congruencia perdida, aunque sí significa que un pasado selectivamente recordado se integra con un futuro selectivamente proyectado. La decisión, entonces, mira al presente como si el pasado ofreciera alternativas para escoger y como si el futuro sólo se desconociera porque todavía no se ha establecido cómo ahora y —en presentes futuros— se decidirá. Toda decisión, entonces, es el inicio de una nueva historia y, a la vez, el presupuesto de que los pronósticos sean posibles —bajo reserva de que permanece desconocido cómo se decidirá en un futuro sobre las consecuencias de la decisión.[244] Si sobre esta base se elaborara una teoría del tiempo, es probable que se pudiera prescindir por completo de identificar al tiempo con el apoyo de la distinción fluido/firme. Y entonces sería el equivalente semántico de la permanente disolución y reconstrucción de la unidad de su propia paradoja, de la unidad de la diferencia pasado/futuro.

Si se entiende al tiempo como reproducción continua de una diferencia de pasado y futuro, esto socava paulatinamente la idea de una determinación causal de estados-futuros mediante estados-pasados.[245] El esquema de observación de la causalidad reacciona a eso de distinta manera. Se retira a modelar "explicaciones" científicas. Con todo, los modelos de explicación nunca son completos. Cuanto más variables incluyen, tanto más su expresión empírica se ha de elaborar con "estimaciones". En última instancia no ofrecen más que programas para la futura elaboración de explicaciones. Además, hoy día es claro que la causalidad requiere decisiones de atribución puesto que nunca pueden remitirse todas las causas a todos los efectos —o viceversa.[246] La selección de los factores causales que deben tenerse en cuenta (y los que no) es cosa, pues, de observadores que emplean el esquema de la causalidad. En consecuencia debe observarse a estos observadores si se quiere verificar qué causas producen qué efectos; y ninguna "naturaleza" garantiza hoy día que sobre eso exista consenso. Los juicios causales son juicios "políticos".

Estas reflexiones sobre la teoría del tiempo rebasan claramente aquello que temáticamente se halla como autodescripción de la sociedad de la época

[244] G.L.S. Shackle se ha empeñado en formular un concepto correspondiente de "choice". Véase *Imagination and the Nature of Choice,* Edimburgo, 1979.

[245] Como formulación, todavía rara, de esta intelección véase Bernard Anconi, "Apprentissage, temps historique et évolution économique", en *Revue internationale de systémique* 7 (1993), pp. 593-612 (598s.).

[246] Véase también Niklas Luhmann, "Das Risiko der Kausalität", en *Zeitschrift für Wissenschaftsforschung* 9/10 (1995), pp. 107-119.

moderna —y que en ella se hace posible. No obstante, una consecuencia notable y públicamente visible es el hecho de que la sociedad moderna se designa a sí misma como moderna y que asocia una valía a esa designación. En el uso antiguo del lenguaje de la retórica, los conceptos *antiqui/moderni* se refieren a personas y no a épocas, señalan únicamente a los que antes vivieron o a los que viven actualmente y se reservan la valoración de los hechos.[247] Esto ha cambiado con el nuevo entendimiento de historia. Precisamente porque la historia está perdida y el futuro es incierto, la sociedad se ve exhortada a efectuar una autovaloración con respecto a su pasado o a su futuro. Esta valoración puede resultar luego positiva o negativa, optimista o pesimista o también, como en Rousseau, ambas cosas a la vez. En el siglo XVII se encuentra ya la idea de que la historia determina las oportunidades de actuar, y que los antiguos —si pudiesen actuar hoy— no podrían repetirse a sí mismos; tuvieron sus oportunidades y las consumieron.[248] La modernidad de la discusión sobre la modernidad culmina finalmente en la dificultad de averiguar de qué se trata en verdad esta dependencia del tiempo.

Hasta en tiempos recientes, la semántica que se utilizó para esto estuvo determinada por supuestos ontológicos elementales y por la lógica bivalente. Para los seres humanos era plausible (y lo sigue siendo) asegurar los conceptos de tiempo de manera ontológica, sencillamente porque, como ya se ha observado, los humanos a diferencia de ciertos animales suponen que un objeto se mantiene idéntico cuando pasa del estado de inmovilidad al de movimiento, y también cuando regresa a la posición de reposo. La idea de 'algo existente' (*seiende*) trasciende luego la diferencia movimiento/no-movimiento y sobrevive al cruce del límite en esa distinción; con ello remite a un fondo-de-ser que trasciende esa diferencia. Por eso el tiempo (percibido en movimientos) sólo puede comprenderse como un fenómeno parcial del mundo del ser —lo cual no se cuestiona en la historización de las representaciones mismas del tiempo. Todavía la metafísica del espíritu de Hegel —orientada claramente al tiempo y a la historia— emplea un concepto de movimiento, o bien, de proceso que se encamina a un concepto de espíritu, que cada vez es siempre incuestionable —dado que al final de la historia absorbe todas las diferenciaciones y únicamente excluye las exclusiones. Por lo demás, los límites de esta semántica se marcan como irracionalidades. Aunque, con ello,

[247] Referencias de bibliografía en cap. 3, nota 226.

[248] "that not only we shall never equal them, but they could never equal themselves, were they to rise and to write again. We acknowledge them our Fathers in wit, but they have ruin'd their Estates themselves before they came to their childrens hands", leemos en John Dryden, *Of Dramatick Poetry: An Essay* (2ª edición, Londres, 1684), Londres, 1964, pp. 106s. Y como argumentación: "For the Genius of every Age is different" (p. 107).

al mismo tiempo se marcan los límites de la inclusión de esta descripción en la descripción —límites que hoy ya no se aceptarían como forzosos.

Es posible mostrar las correlaciones buscadas —si se trascienden de la manera advertida— entre aspectos semánticos y socioestructurales de la modernidad. El esquema del tiempo —a diferencia del esquema del ser de la tradición— permite un mayor margen en la combinación entre redundancia y variedad. Con ello es posible reaccionar al inmenso incremento de la irritabilidad de la comunicación societal que ha resultado como consecuencia de la diferenciación funcional.[249] Hace visibles las consecuencias acontecidas porque las posiciones sociales ya no pueden basarse en el linaje sino únicamente en las carreras.[250] Ya no hay, pues, luchas por las posiciones que sirvan para defender la propia posición, pero sí las hay con respecto a avanzar y quedar atrás. Las garantías de *statu quo* ya sólo se reivindican por el Estado social, al mismo tiempo que las innovaciones permanentemente las socavan. El tiempo —de alguna manera— desocupa todas las posiciones dado que éstas se desvanecen como instantes-presentes temporales. La metafórica espacial de los lugares fijos (ocupables y apropiables) se reemplaza por una semántica del tiempo con la cual se canjea el peligro-de-desplazamiento por el riesgo de acabar remitido a posiciones desfavorables por causa de las decisiones;[251] la "historia", consecuentemente, ya no sirve para legitimar los lugares ocupados sino para dejar atrás las pretensiones en la competencia por posiciones futuras. El año 68 —que hoy arranca una sonrisa benévola— es un buen ejemplo de ello; ya no puede sostenerse como sociedad sino tan sólo como organización.

Estos cambios en la semántica del tiempo —como ya lo hemos indicado— se señalan muchas veces como tiempo lineal y como opuestos a una conciencia circular del tiempo. Esto, sin embargo, requiere ser aclarado, si no es que corregirse. No basta simplemente contraponer línea a círculo. Si en la semántica del tiempo hay que entreverar constantemente innovaciones y rupturas incisivas entre pasado y futuro, entonces el tiempo tiene que ampliarse a un esquema que sea compatible con las inconsistencias —o que haga compatibles las inconsistencias en una unidad calificada de "historia".[252] Entonces

[249] *Vid. supra* capítulo 4, X.

[250] Como lectura se puede recomendar: *The Education of Henry Adams: An Autobiography* (1907), Boston, 1918.

[251] Aun el fin de la ontología se expresa con una fórmula de riesgo: "L'être est la risque pur de l'Etre et du Néant" (cf. Michel Serres, *Génèse*, París, 1982, p. 209).

[252] Véase, para esta transición de "historia" en el sentido de "res gesta" hacia la unidad de la historia, *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in* Deutschland, tomo II, Stuttgart, 1975, pp. 593-717, bajo la voz *Geschichte/Historie*.

ya no es suficiente una memoria temporal corta (que se remonta a dos o tres generaciones), casi gráfica que se desliza hacia un pasado no fechado siempre presente —tal como la creación del mundo o el origen del linaje de la familia que no quieren decir otra cosa que justo lo presente de ese comienzo. Antes bien, el tiempo debe pensarse como distancia *mensurable*, como línea *fechada*, como complejidad temporalizada en la cual es posible marcar muchas cosas diversas —en tanto dichas cosas sólo acontezcan una tras otra. Esto trae como consecuencia que lo pasado se aleja más y más y se hace menos obligatorio en la medida en que "el tiempo avanza". En cierto modo, entonces, el tiempo mismo confirma lo que de todos modos se experimenta: el origen —o la esencia que siempre es de las cosas— ya no ofrecen sostén.

Estos cambios en la semántica del tiempo se vuelven irreversibles poco tiempo después que los medios de masas —como un sistema funcional de carácter propio— se han hecho cargo de la descripción del mundo y de la sociedad. El sistema de los medios de masas opera en todos sus sectores programáticos (noticias, reportajes, publicidad, entretenimiento) con el código información/no-información. Todo dar-a-conocer que se selecciona como información se vuelve con ello automáticamente no-información, ya que la información no puede repetirse. Aunque el valor-negativo del código sirve también para la reflexión en cuanto que guía a la selección, al mismo tiempo engulle toda información; con el simple hecho de darla-a-conocer la convierte en no-información y, con ello, obliga al sistema a ofrecer algo nuevo de momento a momento. Esto es evidentemente válido para las noticias y los reportajes con respecto al estado del saber presupuesto. Pero del mismo modo, la publicidad logra lealtad a las marcas mediante innovaciones permanentes; es decir, logra redundancia a través tan sólo de la variedad. El entretenimiento debe construir un espacio de incertidumbre autoproducido para luego disolverlo mediante información.[253] De un tiempo tan "intranquilo" puede uno lamentarse. Pero un rechazo crítico de esta experiencia del tiempo tendría igual que servirse de los medios de masas o tendría que renunciar a la comunicación y permanecer inadvertida. No es necesario prohibir lo opuesto, simplemente ya no existe. El esquema dominante del tiempo no requiere del apoyo normativo ni del de los valores, ni mucho menos del esquema ontológico de la tradición, aunque a diferencia de la tradición se dudaría en considerarlo algo razonable.

Si éste es el esquema-forma con el cual se produce y reproduce lo que sabemos, entonces el tiempo está incorporado, no sólo temáticamente sino

[253] Más detalladamente para esto Niklas Luhmann, en el ya citado *Die Realität der Massenmedien*.

—más en lo profundo— también operativamente, en la autodescripción de la sociedad y de su mundo. Entonces, ya no es posible sostener propiamente que las identidades sean objetos o sujetos antepuestos al tiempo. Más bien se construyen y se reproducen en medio del tiempo y cada vez en forma presente para producir, para un cierto tiempo, relaciones temporales que median entre los extremadamente diversos horizontes de tiempo: pasado (memoria) y futuro (oscilación de todas las distinciones relevantes de observación). Tanto las teorías filosóficas como físicas del tiempo (Heidegger, Derrida, Einstein) sugieren un cambio correspondiente en la orientación moderna del tiempo.

Pero esto contradiría la vivencia del tiempo que sirve de guía a la percepción humana. Aunque esto se describa como artefacto o como ilusión, no puede exigirse a los seres humanos distinguir —en la percepción ni en la contemplación— entre ilusión y realidad. Precisamente esto deben tenerlo en cuenta los medios de masas.

Si se ha captado aquí correctamente la transformación de varios siglos en las estructuras temporales en dirección del esquema diferencial de pasado/futuro, el resultado con antelación parece deslizarse sobre un concepto operativo de formación de los sistemas. El presente de los acontecimientos operativos respectivamente actuales tiene entonces una doble función: por un lado, es el punto en donde las diferencias de pasado y futuro se encuentran y en donde —mediante una reentrada, del tiempo en el tiempo— quedan puestas en una determinada relación —lo cual lleva aparejado *interpretaciones* en referencia al futuro. Por otro, es también el punto del tiempo en donde todo lo que sucede, sucede simultáneamente. El tiempo se concibe como simultáneo y como secuencial, a la vez, sin que la sociedad 'tenga' tiempo de buscar una solución lógica a esta paradoja.

XIII. Refugiarse en el sujeto

El individualismo moderno y, principalmente, la idea de igualdad de los individuos son para nosotros tan usuales, que necesitamos primero una distancia artificial para reconocer la improbabilidad evolutiva de esta disposición. "Individuo" antes que nada quiere decir indivisible. En este sentido también un plato es individuo. La limitación de este concepto al ser humano —cumplida en los siglos XVII y XVIII— significa antes que nada que el individuo lleva consigo *las mismas* características personales a *diferentes* situaciones y con ello garantiza una cierta calculabilidad social; no se convierte completamente en otro con cada cambio de escenario.

La sociología puede sin duda partir del hecho de que la individualidad es un artefacto cultural de *todos* los seres humanos —incluyendo a los desconocidos— que no se ha de explicar biológica ni psicológicamente. La singularidad de cuerpo y conciencia de cada ser humano y las clausuras operativas de las *autopoiesis* correspondientes son obviedad antepuesta a todas las variaciones históricas de la sociedad. También el cerebro de cada ser humano se distingue de todos los otros; no hay dos humanos con el mismo cerebro. Sin embargo, no es sino hasta la Edad Moderna que el ser-individuo se institucionaliza a tal grado, que se permite a los individuos e, incluso, se espera que se presenten correspondientemente como tales: "This myth leads people to posture as individuals".[254] No es sino hasta ese momento que el sentido de "individuo" pasa (literalmente) de indivisibilidad a singularidad.

Ya en el siglo XVII y en los inicios del XVIII la idea de que el individuo por naturaleza tiene percepciones, opiniones y derechos propios de actuación (es decir, distintos en cada uno) lleva a una radicalización de *las maneras de plantear* el problema —aunque las *soluciones* del problema sigan siendo, por lo pronto, las de la tradición. Hobbes señala la necesidad de un dominio político, Berkeley postula a Dios como garante de la referencia de realidad de las percepciones. Y sólo en el último tercio del siglo XVIII, se viene a apoyar la autonomía de los ámbitos funcionales (lo cual quiere decir sobre todo: su independencia de los fundamentos trascendentales) en la individualidad de quienes actúan en ellos; así Adam Smith en la economía, y la Revolución francesa con el concepto de *volonté générale* en la política.

Lo sorprendente de esto —lo históricamente único e incluso hasta incomparable de esa pretensión de una única y por tanto igual individualidad— se registra ya en el siglo XVIII, antes de imponerse el subjetivismo humanista; por ejemplo, cuando Herder anota que en sus tiempos "cada uno es Dios de sí mismo en el mundo".[255] Aunque lo que sorprende sociológicamente es que esta individualización repercute en el plano de la percepción mutua *y aquí debe sostenerse contra toda evidencia*. El que quiera comportarse de otra manera, percibir diferente, ha de levantar resentimientos. A pesar de todas las diferencias espectaculares que se imponen —de edad, de género, de raza, de apariencia, de ser conocido/desconocido, de mímica, de referencia a la situación "atmosférica"— percibimos a las personas individuales primero como

[254] Así John W. Meyer, John Boli y George M. Thomas, "Ontology and Rationalization in Western Cultural Account", en George M. Thomas *et al.*, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*, Newbury Park, Cal., 1987, pp. 12-37 (26).

[255] *Erstes Kritisches Wäldchen* (1769), citado según Herder, *Sämtliche Werke*, tomo III, Berlín, Suphan, 1878, p. 34.

individuos y por tanto como iguales, es decir, todavía no por clasificaciones preseleccionadas —incluso a los niños, a los mendigos, a las celebridades del *show-bussiness*, a los ladrones, a los borrachines, a los sirvientes. Si contra toda evidencia se postula a los individuos como iguales se debe poder indicar bajo qué respecto son iguales y esto de nuevo se cubre —contra toda evidencia— con el concepto de libertad. Por lo menos por naturaleza todos los individuos son iguales y libres. Todos los hechos que lo contradicen se remiten a la lista que la crítica tiene para apuntar y derribar.

Puede que —contra esas consideraciones de trasfondo— el contexto de interacción diferencie luego sobre qué se concentra el interés y cómo se seleccionan las relevancias específicas. *Aunque en todas las formaciones sociales más antiguas esto debe haber sido diferente* y Tocqueville —por ejemplo— lo registra todavía con el debido asombro. Tal como lo demuestra Balzac (y después de él, Pierre Bourdieu) la desigualdad ahora debe elaborarse manipulando símbolos de distinción y por eso presupone una atención reactivada constantemente. Para este cambio se podrán hallar numerosas razones —por ejemplo, la medida en la que cada uno de nosotros tiene que ver con extraños que no le interesan. Lo determinante es que se conserve (contra la normalidad y lo acostumbrado de aquella suposición de igualdad y libertad) el sentido de la poca probabilidad evolutiva y contra-intuitiva de ese logro y de sus consecuencias socio-revolucionarias profundas. Frente a ese estado factual básico todas las preguntas semánticas y terminológicas son seguramente de menos importancia. Sin embargo, de éstas se nutre el material con el cual la sociedad moderna se describe a sí misma.

Una de las razones tal vez más importantes —rara vez enfatizada— del favoritismo moderno por el individuo, es que los individuos pueden imaginarse como personas y, en esta forma, pueden *simbolizar el carácter de desconocido del futuro*. Puede conocerse a las personas aunque sin saber cómo actuarán. Esta integración peculiar de pasado y futuro se institucionaliza en la forma semántica de individuo/persona y en la concesión social de libertad —lo cual, como se ve fácilmente, sucede a costa de la seguridad social.[256] La manera como las personas actúen dependerá de cómo otras personas lo hagan. Las interdependencias sociales multiplican entonces la incertidumbre del futuro. Con ello la sociedad confirma aquel acrecentamiento de la desconexión entre pasado y futuro que ella produce mediante la diferenciación de los sistemas —lo cual luego ella vuelve plausible con la forma~personas.

[256] No es por casualidad que por eso la "seguridad" se convierte en un problema que debe resolverse mediante previsiones sociales. Véase al respecto Franz-Xaver Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozial-politisches Problem*, Stuttgart, 1970.

Mientras que la persona (éticamente alabada) se afirma en la libertad de su actuar, parece que la función latente de la individualización/personalización moderna reside más bien en volver plausibles las relaciones de tiempo que la sociedad ha creado y que ahora hay que soportar. Esto también explica la extraña exigencia de originalidad, singularidad, autenticidad del darse a sí mismo sentido, con la cual se ve enfrentado el individuo moderno y que psíquicamente no puede cumplir sino copiando patrones de individualidad.

La idea entonces de designar al individuo humano como "sujeto" (*subiectum*), no acontece tan de repente ni tampoco es una pura construcción de la teoría filosófica. Es posible seguir los preparativos hasta la Antigüedad, sobre todo en el concepto de alma y de su parte pensante —la cual ahí piensa al pensar. En los siglos XVI y XVII, en el contexto de cambios socioestructurales de la sociedad (con la necesidad de prescindir de la seguridad natural dada con la familia, con las complejas relaciones patrón/cliente en la nobleza y en la alta burguesía, con la expansión del comercio, con las crisis monetarias, con novedosas oportunidades de carreras en las cortes o en las administraciones territoriales), se da una escisión entre individualidad-táctica e individualidad-interior. La orientación hacia el bien (*le bien*) que otros también pueden juzgar se reemplaza por la orientación hacia el placer (*plaisir*) —ya que esto sólo lo puede juzgar uno mismo. El uso de signos pierde su seguridad en la congruencia con una realidad dada y se convierte en medio de presentación.[257] De ahí que deban conocerse los intereses, para poder adivinar la simulación y la disimulación. Lo que alguien es se lo debe al control de su apariencia. Autorreferencia y heterorreferencia se separan dado que autoselección y heteroselección deben coincidir —eso ya lo habíamos señalado antes.[258] En forma correspondiente, la distinción dentro/fuera va ocupando en forma lenta el sitio que antes había ocupado la distinción arriba/abajo.

Lo que vuelca la atención sobre el sujeto es, ante todo, el problema de la inseguridad en el uso social de los signos y su referencia que fluye. Hay un abandonarse a la bella apariencia, un dejarse llevar por la moda —¡aunque eso no puede ser! Visto desde el contexto de la sociedad, se desarrolla aquí una teoría del sujeto que sirve para rellenar de sentido las cosas, y reflexión (autorreferencia) es la figura a la cual se exige lograrlo.

Desde el siglo XVII existen diversas técnicas semánticas que indican distancia respecto a las distinciones sociales de la tradición. Una argumentación prominente —aunque sólo por un breve lapso— es el razonamiento "more

[257] Véase Hans Ulrich Gumbrecht, *Sign Conceptions in European Everyday Culture Between Renaissance and Early Nineteenth Century*, manuscrito, 1992.

[258] Véanse arriba pp. 598s. —entre otras.

geométrico" de la ética y de la teoría social. Luego, en el siglo XVIII, sigue el discurso de la Ilustración. En ambos casos se trata de pureza de comunicación que no se dejará entorpecer por lo concreto.[259] Cuando se procede de este modo se puede prescindir de enfatizar la individualidad del individuo. Estos casos —bajo la perspectiva de romper vínculos con las divisiones acostumbradas— son equivalentes funcionales. En el contexto de la autodescripción societal, los efectos más duraderos los tiene la sensibilidad más penetrante de la ética y de la teoría social hacia la autorreferencia del individuo concebida positiva o negativamente: amor propio, interés egoísta, autorreflexión. En el arte y en la literatura el individuo se ve retratado como observador observado —como observador que debe observar cómo él es observado. Al individuo le queda —en calidad de garantía—[260] únicamente el autoaseguramiento cartesiano de que la facticidad es como es; el concepto cartesiano del yo pensante que puede al menos estar seguro de su pensar —más allá de que esté en lo cierto o no. Algún tiempo después, el individuo abandonará también la pretensión del pensar acertado y renunciará a todo rango social y aun a la justificación moral; querrá tan sólo ser diferente a los demás: "Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre".[261] Aunque, fatalmente, justo en eso todos los individuos son iguales.

Cuando la semántica de la individualidad se utiliza para esquivar las viejas distinciones sociales, se derivan de ahí —no obstante— consecuencias profundas. Si los individuos se conciben como centros de su mundo respectivo, como mónadas leibnizianas o como sujetos, eso obliga a una comprensión de lo social enteramente nueva. Ya no se puede partir, entonces, de las diferentes cualidades esenciales de los seres humanos dependiendo de si viven en el campo o en la ciudad y de acuerdo al estrato social donde nacieron. Ahora se debe explicar cómo es posible el orden social a pesar de la subjetividad individual de los seres humanos —ya sea a través de un contrato social, de una reflexión mutua, de un residuo sustancial "trascendental" común a todos. Aunque de estos supuestos ya no podrá derivarse una teoría de la sociedad.

Por lo pronto, libertad e igualdad son todavía atributos "naturales" de los individuos humanos. Como no se encuentran realizados en las sociedades civiles se revalorizan como "derechos humanos" cuyo cumplimiento puede exigirse —hasta llegar incluso al fundamentalismo de los derechos humanos

[259] Y en el caso de la Ilustración de comportar experiencias de otra índole, de sensibilidad e historia, en el lado no marcado del discurso.

[260] Con respecto a la oscilación del motivo de la *securitas* entre la determinación objetiva y subjetiva véase Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939.

[261] Así Jean-Jacques Rousseau al principio de sus *Confessions*, en *Oeuvres complètes*, tomo I, París, De la Pléiade, 1959, p. 5.

de nuestros días. Se aceptan como símbolos sustitutos de una unidad de la sociedad ya no imaginable, además que ahora ya no existe una semántica de trasfondo que pudiera poner a esos derechos en el lugar que les corresponde. Los vínculos con algo externo que antes se había reconocido como religión se rebajan a algo exterior, indiferente —lo cual hay que aceptar como obligación por razones de oportunidad. Autores religiosos del siglo XIX lamentarán esta pérdida y tratarán, sin éxito, de defenderse contra esta ideología colectivista del individualismo.[262]

De ahí hay tan sólo un pequeño paso para reconocer la inaccesibilidad de la conciencia y, sobre todo, de los sentimientos del otro —*sentiments*. Sin embargo, entonces, la teoría social debe tomar en cuenta también esa extrañeza radical del otro —cosa que da motivo precisamente a la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith (1759).[263] La teoría prescinde de todo presupuesto de las similitudes naturales (de especie) y explica el origen de la socialidad (Smith: simpatía) a partir de la observación de las situaciones en las cuales el otro procede; o sea, desde la observación de su observar.[264] En otras palabras, no se trata de copiar actitudes, lo cual no sería congruente con el individualismo, sino de copiar diferencias.

Una segunda consecuencia igual de importante (a la vez que muchas veces olvidada), se encuentra en la *renuncia a criterios de validez absoluta*; puesto que recurrir a tales criterios debería llevar a la consideración de que los conflictos de opiniones pueden decidirse racionalmente y entonces no podría evitarse la conclusión de que algunas personas saben —y pueden utilizar su razón— mejor que otras. Esto más llevaría, de manera igualmente inevitable, a recurrir a desigualdades institucionalmente garantizadas y toda la maniobra, entonces, no sería otra cosa que un *recycling* de desigualdad.

El liberalismo político de derivación inglesa no es capaz de resolver este problema. Parte —es verdad— de que también puede hacerse uso inadecuado del *common sense*, del gusto e incluso de la verificación histórica; pero no sabe nombrar los criterios necesarios para decidir entre lo correcto y lo falso. Rechaza las "ideas innatas", *i.e.*, diferenciadas socialmente por nacimiento. La razón es accesible a cualquiera. Pero este nuevo universalismo social también significa que cada cual debe esforzarse, y que la pereza y la falta de ambición

[262] Véase por ejemplo Alexandre Vinet, "Sur l'individualité et l'individualisme", en *Philosophie morale et sociale*, tomo I, Lausanne, 1913, pp. 319-335, primero en *Semeur* (13 de abril, 1836).

[263] Edición inglesa: Oxford, 1876; traducción alemana, Leipzig, 1926.

[264] En la traducción alemana la frase decisiva es: "La simpatía entonces tiene su origen no tanto en la mirada del afecto sino más bien en la mirada de la situación que causa el afecto" (I*bid*., p. 6)

por formarse son reprochables. Con ello un nuevo estrato —la 'burguesía cultivada'— se legitima consciente de su propia valía. Este liberalismo —que disuelve al viejo orden— se sirve política y económicamente de la idea del interés individual autodeterminado, para desarticular exigencias a la política de las determinantes del orden estamental. Por estos caminos, sin embargo, no se llega a criterios que debieran convencer —si sólo preguntaran a su razón— a todos los seres humanos.

Precisamente eso es lo que durante un lapso trata de lograr la teoría del sujeto trascendental. Hacia finales del siglo XVIII, el ser humano se concibe como sujeto en sentido estricto y definitivo; con ello queda colocado fuera de la naturaleza. Eso puede verse —desde la historia de las ideas— como resultado de la distinción kantiana dominio-de-la causalidad/dominio-de-la-libertad, por tanto como resultado de la distinción entre conceptos empíricos y trascendentales. O como consecuencia de la intelección de Fichte de que toda ciencia debe primero comenzar con el yo que se afirma a sí mismo. Ser sujeto —en modo trascendental— garantiza la unidad en el sentido empírico de multiplicidad y diversidad. La distinción trascendental/empírico entonces posibilita la idea de que el pensar mismo "sólo empíricamente" resulta distinto.

Aquí también —como siempre— vale la pena preguntarse por el otro lado de la forma. ¿Qué queda sin señalarse cuando se designa al sujeto?[265] ¿Qué es lo que no se dice cuando se designa a un determinado ser humano como sujeto? El otro lado del sujeto es obviamente el mundo, el cual, al afirmarse el sujeto, se retira a lo indesignable del *unmarked space*. El otro lado del hombre individual, sin embargo, son los otros seres humanos. Ahora se ve qué es lo que sucede cuando los individuos se nombran como sujetos: los respectivos otros lados (es decir, *unmarked* y *marked spaces*) se fusionan —y esta confusión ocupa el lugar que debería ocupar una teoría de la sociedad. Con ello, el concepto de sociedad queda libre y se reubica provisoriamente en el "sistema de las necesidades": en la economía.

No interesan aquí los puntos fuertes ni las debilidades de este tipo de argumentaciones. El sociólogo advertirá que se descubren y comienzan a convencer en una época en la cual, por lo general, se acepta que la sociedad moderna —la cual se está formando en Europa— ya no tiene la forma de sociedad estamental presupuesta en el viejo mundo; aunque a pesar de ello no se puede ver con claridad qué es lo que se ha presentado en su lugar o empieza a presentarse. La insólita figura del sujeto parece franquear esa brecha

[265] La narración clave es aquí, por supuesto, la presentación que Fichte hace de la creación del no-yo por el yo, *i.e.*, lograr que esto sea una relación de determinación recíproca.

entre el "ya-no" y el "¿ahora-qué?" Se encarga —al menos por mientras— de la función de describir a la sociedad —precisamente porque de ninguna manera es apta para ello. Para formularlo con Michel Serres: representa "el problema del tercero", presupuesto en toda descripción del mundo y de la sociedad, sin poder objetivarse en ellas. Los otros sujetos que aparecen en este tipo de descripciones (¿cómo podrían ignorarse?) ya no lo son más. Del sujeto, por lo pronto, se sabe tan sólo que se sabe a sí mismo —y que, con este saber, se encuentra subyacente a todo lo que sabe. Por eso, también se encuentra subyacente a la distinción general/particular; es el particular general. Así se halla a sí mismo como hecho. Así puede producirse en el acto de autoafirmación. Así permanece accesible a sí mismo en la reflexión —aunque sólo después de haberse constituido. Ahora sólo puede hablarse de mundo con relación al sujeto. Es algo tan sólo consecuente que luego se invente también el concepto, antes ni siquiera necesario, de "entorno"; más tarde también como "environment", "environnement". Todo esto tiene su base de convencimiento en la estructura autorreferencial —individualmente accesible e individualmente apropiable— de la conciencia. Por eso, el sujeto de inmediato se postula como individuo. No obstante, dado que los seres humanos no se distinguen por esa característica de ser sujetos (*i.e.*, individuos), sino únicamente por lo que significativamente hacen con ello, el sujeto puede muy bien pretender hablar por el "ser humano". Es —por así decirlo— el prototipo de todos los singulares colectivos, el *corpus mysticum* de la individualidad.

La figura del sujeto tuvo la función de dar fundamento a la inclusión de *todos* en la sociedad ateniéndose a la autorreferencia de *cada uno* —es decir, ni como teoría de la sociedad ni empíricamente. Esta figura obtiene plausibilidad adicional al ofrecer respuesta a la pregunta de qué puede afirmarse del ser humano en la sociedad moderna. El ser humano no puede —en la sociedad posestamental— ser "individuado" ni por estrato ni por pertenencia religiosa ni por linaje ni por familia ni por algún punto fijo cualquiera de referencia social. La sociedad —en vista de la autonomía y la dinámica propia de los sistemas funcionales— debe renunciar a las ventajas de inclusión mediante el sistema total. Tampoco puede excluir ya más a las personas. La regulación de las inclusiones se confía a los sistemas funcionales. La fórmula general para eso debe abstraerse en correspondencia. La respuesta estará en el concepto de individuo, justificado con nuevo énfasis, restringido al ser humano desde el siglo XVIII; "ser humano" significa ahora simultáneamente individuo y humanidad —o, por lo menos, eso es lo que se le exige.[266]

[266] Del espíritu, según Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, citado según *Werke in zwei Bänden*, tomo II, Berlín, 1980, pp. 129-195 (134). El *espíritu* "no puede so-

De los individuos modernos se demanda ser observadores que observan su propio observar: autoobservadores de segundo orden.[267] Se postula la libertad (como Jean Paul lo prevé en las postrimerías del siglo XIX) de los pueblos, de las hembras, de los negros, del amor...[268] El entendimiento de trasfondo para ello lo ofrece el concepto de sujeto. Así, cuando menos puede explicarse de qué se trata (o al menos presuponer que se entiende) cuando se postulan las ideas generales de libertad o de igualdad como derechos, cuando la capacidad general de ser-sujeto-de-derecho y miembro de un Estado o de un país se elevan a atributos de los Estados modernos, y los derechos civiles se desligan paulatinamente de las condiciones de género, de la autonomía económica, etcétera. Por otro lado no puede comprenderse por qué alguien que tiene propiedad o dinero deba restringirse en su uso. ¿Por qué no depositarlo en la pedagogía del propio provecho? Fórmulas como la de la libertad o la de la igualdad se postulan —más allá de los derechos civiles— como derechos humanos. Renuncian a modelos de orden (que en cuanto se comunican pueden ser observados y criticados), haciendo convergir en lo indefinido una multiplicidad de perspectivas pensables. El concepto de libertad se dirige históricamente contra las necesidades naturales y los sobrentendidos culturales, designando una nueva forma de contingencia, es decir, la posibilidad de determinar la *propia* elección de comportamiento por medio de *casualidades*. El concepto de igualdad neutraliza las desigualdades condicionadas por la ascendencia, para dar la posibilidad de que se desarrollen desigualdades condicionadas por los sistemas funcionales —por lo pronto las de la propiedad y hoy, más bien, las de la posición dentro de las organizaciones. En ambos casos, el punto de referencia es el sujeto individual. En breve: el sujeto se ofrece como fórmula salvadora para que el *modus* de inclusión se traslade a las condiciones específicas modernas de los sistemas funcionales. Y eso tiene una gran trascendencia.

Es fácil comprender que la sociedad moderna concede mucho valor a que los individuos puedan ser observados como individuos —por parte de sí

portar sin dudas la restricción, porque sin saberlo de cualquier manera sabe que ningún ser humano es sólo ser humano, sino que a la vez puede (y debe) ser real y verdaderamente toda la humanidad". La formulación denuncia que eso no sólo se dice sino que —en la autocomprensión de Schlegel como autor— se escribe. De cualquier manera es sorprendente que se le pueda exigir al lector encontrar la humanidad en cada individuo sin ningún tipo de mediación categorial o social. Correspondientemente para Schlegel la garantía (ya no trascendental) de validez general reside exclusivamente en la individualidad de los individuos.

[267] Volveremos sobre eso. *Vid*.. p. 844.

[268] En *Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht*, cit. según *Jean Pauls Werke*, tomo I, Stuttgart, 1924, pp. 293-308 (297).

mismos o de los demás. Con el concepto de sujeto se trata de tener en cuenta esta aspiración. Al mismo tiempo, este concepto tiene la función retórica de proteger al individuo contra el entendimiento de su propia falta de importancia al ser sólo uno entre varios miles de millones: de cualquier manera es un sujeto —y no sólo un objeto— y puede reclamar ser tratado de acuerdo con ello. No es de extrañar que sean particularmente los intelectuales quienes no quieran prescindir de esta palabra. Aunque con ello pasa fácilmente inadvertido que todo observar depende de distinciones. Con el concepto de sujeto se vota a favor de la autonomía y en contra de la heteronomía, a favor de la emancipación y en contra de la manipulación. Incluso Habermas —bajo condiciones "posmetafísicas"— todavía se prende a esta ventaja, aunque abandona el concepto de sujeto. La autonomía sólo puede observarse en vista de la heteronomía —el otro lado de la forma se apresenta siempre.[269] Cuando se olvida el antónimo —o se le demoniza— únicamente queda la posibilidad de idealizar, que luego se muestra poco comprensivo sobre el hecho de que el mundo real sea tan poco comprensivo por el ideal.

Así, la sociedad se concibe como sociedad de los sujetos. Aunque —como puede verse fácilmente— esto es una construcción paradójica. Un sujeto que se pone a sí mismo como subyacente a sí mismo y al mundo y que no puede conocer (ni reconocer) otras premisas que las de sí mismo, también está puesto como subyacente a los demás "sujetos": entonces ¿cada uno subyacente a todos los demás? Eso sólo es posible afirmarlo dándole una interpretación trascendental teórica al concepto de sujeto; puesto que tratándose de individuos empíricos habría que conocer los nombres y las direcciones para averiguar si efectivamente este sujeto se pone como subyacente a todo y a todos los demás. El vuelco de la teoría trascendental permite concordar al concepto de sujeto con la necesidad de fundamentación filosófica para así prescindir enteramente de lo que una conciencia empírica es capaz de lograr en realidad. Únicamente con las premisas de la teoría trascendental es posible partir de que *todo* sujeto puede encontrar *en sí mismo* necesidades/imposibilidades (*i.e.*, aquello que sustituye a la "naturaleza" de antes), que él mismo consigue presuponer *en todos los demás* de la misma forma. El error de construcción está en igualar subjetividad y generalidad, y en atribuir esta igualación a la conciencia —la cual se encuentra simplemente dada a sí misma. La individualidad no se piensa individualmente sino como lo más general en absoluto —igualando

[269] Así Claudio Baraldi, "Condizioni dell'autonomia: forme sociali e psychiche", en *Rassegna Italiana di Sociología* 33 (1992), pp. 337-367. Véase también del mismo autor, *Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra communicazione e pensiero*, Milán, 1992.

desde este punto de vista también al sujeto y al objeto—, es decir, asimilando en uno solo al concepto de lo individual (que, por supuesto, es concepto general que designa a todos los individuos) y a los individuos mismos. Pero esto hace que toda comunicación sea superflua, algo que con definitiva radicalidad llega a su expresión en la fenomenología transcendental de Husserl, precisamente porque dicha teoría está diseñada como fenomenología.[270] Era difícil aceptar ese desastre de conceptuación. Aunque se vea la necesidad de privar al sujeto de su *status* trascendental, se hace difícil renunciar también a él como punto de referencia de la autodescripción de la sociedad moderna y transformarlo nuevamente en un objeto natural. De él penden ciertas expectativas normativas que están ligadas al concepto de sociedad moderna, de modo que surge la sospecha de que una sociedad sin sujeto ya no sería una sociedad moderna, sino una posmoderna; en torno a eso versa hoy día la disputa.

Se han buscado salidas, pero el éxito de estos intentos más bien es indicador de la confusión. Por ejemplo, se adapta la distinción aristotélica de praxis (que se autosatisface) y *poiesis* (que produce obras); lo cual estuvo vinculado con las teorías sociales a través de la ética y de la política. El actuar ético político se consideraba praxis autosatisfaciente; seguramente no se querrá decir eso para la comprensión moderna de la política estatal. Aunque, por otro lado, la idea de ser finalidad en sí se transfiere al hombre como individuo y como sujeto —y con Kant se interpreta como libertad. Lo cual agudiza la distinción de praxis y técnica, culminando finalmente en Habermas en la idea normativa de racionalidad práctica. Se indemniza al otro lado —que ahora se llama sistema, técnica, actuar estratégico o comunicación en forma

[270] Como fenomenología —lo cual quiere decir que Husserl había percibido la unidad-de-la-diferencia entre heterorreferencia (fenómenos, *noemata*) y autorreferencia (conciencia, *noesis*) y la describe como rendimiento subjetivo (interno a la conciencia) en la forma de actos intencionales. La consecuencia del fracaso frente al problema de la intersubjetividad se constata en la quinta *Meditación Cartesiana* (en *Husserliana*, tomo I, La Haya, 1950, pp. 121ss.) —cosa que Husserl, con el concepto de la "comunidad intermonadológica", apenas oculta. Lo profundo de este análisis se muestra no por último en lo trivial de las críticas y reacciones que hoy circulan bajo el título de fenomenología social que ya no persigue intención alguna del tipo teoría trascendental. Naturalmente puede señalarse que Husserl a pesar de todo habría mostrado una cierta comprensión por lo social o que es debido al ducto trascendental de su teoría que fracasa ante al problema de la "intersubjetividad" —problema que después de todo sería un "fenómeno" innegable y que habría podido describirse apropiadamente. Únicamente, no puede superarse el desconcierto teórico de una teoría social basada en "sujetos" llamando fenómeno a la paradoja explícita de la "intersubjetividad" (¿de qué sujeto?) para luego tratarla como un estado de cosas del mundo perfectamente conocido.

de monólogo— otorgándole concesiones. Pero, ¿no habría que comprender a la sociedad como la unidad de ambos?

Otra propuesta de solución utiliza el concepto de lo "típico" para garantizar que la acción social se vuelva comprensible a pesar de lo inaccesible de la "psique ajena". De inmediato se piensa aquí en Max Weber y también en Husserl —y uniendo a los dos, en Alfred Schütz.[271] Aunque el problema del orden social (societal) no sólo se relaciona con las condiciones de posibilidad del entender, sino también —si no es que ante todo— de la aceptación o el rechazo de lo que se entiende. A eso la tipicidad de los temas de la comunicación no da respuesta; por lo menos no —como dicen los juristas— a los "hard cases".

Finalmente habrá que reconocer que la fuerza de convencimiento de la semántica del sujeto consistió precisamente en excluir (o por lo menos eludir) de manera efectiva la pregunta por la sociedad como orden social. La teoría del conocimiento pudo referirse al "sujeto" y así hacer a un lado los espinosos problemas de la construcción social (comunicativa) de todo conocimiento. Sin embargo, lo social no puede comprenderse a partir del sujeto —por lo menos no cuando se toma al concepto en serio. En este sentido, el concepto tuvo la función de brindar ayuda en una fase de transición cuando de cualquier manera no era posible una descripción adecuada de la sociedad. Lo social quedaba en algún sitio entre la compasión y la policía —lo social permanecía restringido a un programa político ideológico o algún disturbio exaltado de color rojo en los bordes de las relaciones ordenadas.

Desde sus comienzos, la sociología se ha librado de este síndrome. Es cierto que en su vocabulario ha mantenido la palabra "sujeto" como término alternativo para individuo, hombre, persona entendiendo por ello al ser humano como individuo cognoscente, pensante y actuante.[272] La propuesta de desdecir (o 'desconstruir') este concepto podría entonces tomarse por la sociología empírica como si se quisiera negar en absoluto que tal cosa exista. La insistencia mediante la cual en la sociología la opinión dominante se ha fijado ahora en la "teoría de la acción", puede entenderse como segunda línea

---

[271] Schütz adopta el concepto de la tipificación (por ejemplo en *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt, 1971), pero también habla de "idealización" cuando se trata de designar lo recíprocamente intercambiable de los puntos de vista y de la congruencia intersubjetiva de las estructuras de relevancia. Eso requiere abstraer de las operaciones que producen las observaciones correspondientes en ego o en alter respectivamente. También Habermas habla en este sentido de idealizaciones, mientras que Parsons ubica en el mismo sitio funcional el concepto de generalización simbólica. Todo esto ya se puede formular sin el concepto del sujeto, sobre la base de la mera suposición de una intransparencia recíproca de los individuos empíricos.

[272] Según información del *Lexikon zur Soziologie*, 3ª edición, Opladen, 1994, p. 654.

defensiva del sujeto, que puede prescindir de él. Al interior de la disciplina esta "teoría de la acción" vive de reminiscencias históricas[273] o bien de órdenes que recibe de la investigación sociológica empírica. "Le retour de l'acteur" es el lema.[274] El sujeto regresa al escenario bajo un pseudónimo. Aunque con este tipo de discusiones ya no se logra nada sino únicamente bloquear la pregunta por la lógica de una *pluralidad de sujetos*.[275] Y esto no puede documentarse de mejor manera que por el hecho de que tanto el rango semántico como la magnitud de esta figura para la teoría de la sociedad han llegado a ser históricos.

Finalmente, el sujeto vive todavía como aquel que participa en la comunicación. La pretensión teórico-trascendental se disminuye, por lo menos en Jürgen Habermas, y se reemplaza por un concepto de razón normativamente introducido. El individuo aparece como sujeto en cuanto de manera justificada puede hacer legítima la pretensión de orientar la conducta propia (e inclusive el propio reconocimiento de la conducta de los otros) por fundamentos racionales. La distinción trascendental/empírico se reemplaza por la distinción pretensión-de-racionalidad/condiciones-societales-tal-como-se-encuentran.

Esto representa seguramente un caso límite en el cual ya casi no se permite hablar de sujeto. Al igual que en la teoría de la acción, aquí también se trata de un intento de sobrevivir con exigencias conceptuales disminuidas. Se da por presupuesto el derecho a la autodeterminación racional y, en cierto modo, se da por probado negativamente en las dificultades a la hora de llevarlo a cabo. Con apoyo en Kant, entonces la metáfora jurídica de la "emancipación" se convierte en el concepto que guía las exigencias de desarrollo de la comunicación. Pero: ¿cómo puede pensarse de manera rigurosa el sujeto, si se concibe en términos de la expectativa finalmente paradójica que se pueda "emancipar" "participando" de la comunicación? Se detallan los requisitos para la comunicación, si bien con una marcada tendencia utópica.[276] Pero si se ha abandonado la estructura del sujeto autodeterminado y que determina a todo lo demás, ¿qué queda entonces como fundamento de la pretensión del actuar

[273] Véase representativamente: Richard Münch, *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt, 1982.

[274] De Alain Touraine, *Le retour de l'acteur,* París, 1984.

[275] Véase pues respecto a la necesidad de una "lógica polivalente", en reacción precisamente a favor de eso, Gotthard Günther, *op. cit.* (1976-1980). Estas ideas todavía no han podido asentar pie firme en la sociología (a excepción del vivo interés de Helmut Schelsky).

[276] Véase la obra principal de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 tomos Frankfurt, 1981; además del tomo *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984.

comunicativo de los otros? Pues bien, sólo la comunicación misma, es decir: la sociedad.

Aun cuando hoy se mira con más escepticismo la figura del sujeto tanto en su versión trascendental como en la socioempírica (humanista, pues, con respecto al ser humano general), una de sus consecuencias esenciales tiene todavía repercusiones aún a finales del siglo XX y, precisamente, porque se empleó tanto en las ideologías liberales como también en las socialistas —es decir, dado que estuvo presupuesta en *ambos* lados de la controversia político ideológica dominante de los últimos ciento cincuenta años. El ser-sujeto del ser humano se concebía como libertad y ésta como ausencia de coerción; y únicamente las causas de la coerción —el derecho impuesto por el Estado o la sociedad capitalista— eran objeto de las diferencias de opinión. Aunque casi desde entonces —por lo menos a partir de Freud— también se sabe que la distinción de libertad y coerción (externa) no puede sostenerse. La diferencia es un artefacto de las autodescripciones y eso en todos los planos —en lo psíquico y en lo social; artefacto sobre todo de atribuciones causales. La libertad —y esto se sabe hoy día— no puede definirse por medio de un contraconcepto sino únicamente por las condiciones cognitivas de su posibilidad. La pregunta sería: ¿cuáles son las condiciones para que en un mundo determinado (que siempre es como es) puedan descubrirse alternativas y un futuro sujeto a decisiones? O formulado más directamente en términos de libertad: ¿Cuándo se miran las alternativas de tal modo que la decisión pueda atribuirse a una persona —a sí mismo o a otra? Sólo con esto se decidirá sobre la distribución de la libertad dentro de la sociedad.

Otro "survival" del sujeto se encuentra en la doble fórmula de desencantamiento e interiorización del mundo. Esta reduplicación motiva el discurso del fin de la historia, del fin del arte, del fin de la filosofía, etc. Con ello no se puede estar pensando que ésos ya no existan, sino tan sólo que ya no pueden simbolizar ni realizar la vieja unidad. Ahora se trata tan sólo con fenómenos de diferencia y con la decepción del sujeto cuando constata que no puede ser el mundo ni apropiárselo como formación. Aunque esto tampoco es un juicio sobre la situación empírica de seres humanos realmente existentes, sino únicamente una autodescripción de la sociedad moderna; y tal vez ni siquiera la versión más apropiada de este problema.

El refugiarse en el sujeto se alimentó de premisas humanistas, es decir, del presupuesto de que premisas naturales o luego trascendentales dentro del ser humano individual garantizarían un mínimo de acuerdo social. Esto posibilitó, al mismo tiempo, tratar las contravenciones (sobre todo contra los juicios de la razón) como faltas a las normas y, así, también, enjuiciar a los seres humanos que se desviaban. Apenas hasta finales del siglo XX se hace percep-

tible que eso ha sido una construcción y que habría que preguntarse por sus correlatos socioestructurales. Aun cuando la semántica del "sujeto" y del singular colectivo "ser humano" ya no tengan validez irrefutable, todavía a finales del siglo XX conceptos de motivación reduccionistas (tal como se inventaron y se impusieron en el siglo XVII como correlatos semánticos de la diferenciación funcional) dominan la comunicación de la sociedad. Esto tiene validez, sobre todo, para el concepto económico del individuo que calcula su beneficio. La economía monetaria diferenciada había llegado a la observación de que en todo caso sólo uno de los que participan en una transacción puede satisfacer sus deseos en forma directa. El otro únicamente recibe dinero. Además debía tenerse en cuenta que los participantes de tales transacciones tenían la posibilidad de elegir para qué querían gastar su dinero o aceptarlo —una libertad de elección que no podía explicarse con referencia a necesidades concretas ni por el mantenimiento adecuado al estamento ni por nada parecido, sino que era reflejo del nuevo orden al cual se debía. Para construir la unidad del sistema en el plano de las motivaciones individuales, habría que presuponer una uniformidad de motivación capaz de franquear estas diferencias; pero dado que se trata en realidad de representar a la transacción misma, al mismo tiempo había que prescindir de las hasta entonces importantes características sociales como las de estamento, familia, ser-conocido. Además, el supuesto de los motivos debió generalizarse antropológicamente (de modo humanista) a tal grado que se hizo posible argumentar que al ser humano se le sirve mejor con una economía monetaria diferenciada que con las antiguas formas de reciprocidad natural. Con este concepto "utilitarista" se compromete luego también a la política fijándole la tarea (tanto del lado liberal como del socialista) de solucionar los conflictos de interés económico no resueltos —o en su defecto de por lo menos no dejar que se vuelvan tan dramáticos. También en ello se presuponen estructuras de motivos uniformizadas, es decir, interés en el propio interés autodeterminado.

En este sentido, la motivación es únicamente un presupuesto que se emplea en la comunicación económica y política, es decir, en el sistema sociedad —presupuesto al cual, hasta el día de hoy, siguen las teorías de reflexión de dichos sistemas. Lo que —de la situación motivacional del individuo— no queda cubierto con ello, se encuentra transmitido en forma narrativa; primero —desde la segunda mitad del siglo XVI—[277] en el teatro, luego también en la novela y, finalmente —al término de estas formas de ficción—, en la metanarración de Freud que las resume, en el psicoanálisis. Parece que a la sociedad

[277] Especialmente para esto Jean-Christophe Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*, Cambridge, Ingl., 1986.

moderna —en la pregunta por los motivos que deben suponerse detrás de todo establecimiento de fines— le es suficiente (por lo menos hasta ahora) esta división: una variante específica funcional y una variante narrativa ficcional; la variante ficcional tiene la ventaja de poder representar la peculiaridad biográfica de los motivos individuales y la pone a disposición del espectador o lector particulares para que saque conclusiones sobre sí mismo.

Al final del siglo XX habría que preguntarse si esta descripción del vínculo entre individuo y sociedad que copia la necesidad de comunicación de la sociedad —resolviendo los problemas de ésta mediante diferenciación y ficcionalización de las descripciones de los motivos—, recoge todavía de manera adecuada los síntomas de crisis en la relación entre sistemas psíquicos y sociales. Temas como la incomunicabilidad de lo individual, búsqueda de sentido e identidad, indiferencia frente a todo esquema de conformidad o desviación que la sociedad trata de imponer, se discuten desde hace tiempo y, no por último, da que pensar el atractivo de las identificaciones fundamentalistas las cuales no se interesan por el acuerdo sino por el deslindamiento. No podemos ni debemos contestar aquí esta pregunta. En todo caso, la teoría de sistemas operativamente clausurados —que supone una separación estricta entre las *autopoiesis* psíquica y social— deja abiertas otras posibilidades de descripción.

Por último se debe considerar que, si bien la descripción del ser humano como sujeto domina la tradición filosófica de la Época Moderna, de ninguna manera representa la única reacción semántica frente al individualismo estructuralmente condicionado de la modernidad. También hay intereses formados de manera totalmente diversa en una investigación científica sobre el ser humano —los cuales se hacen notar desde el siglo XVIII de manera paralela al subjetivismo. Investigaciones estadísticas en las cuales el individuo sirve de unidad de levantamiento de datos (unidad de observación). Un nuevo concepto de población (compuesta de individuos) reemplaza al antiguo pensar en géneros y especies. A eso se suman investigaciones demográficas, conceptos de la teoría de la evolución y recomendaciones políticas "eugenésicas".[278] Además, se intenta recolectar información sobre el ser humano a partir de desviaciones espectaculares: de la biografía de criminales o de los cromosomas de Einstein. La ciencia del hombre se planta en aquel lugar esencial que antes ocupaba lo religioso. Para poder levantar pretensiones de cientificidad, la investigación debe —y en eso consiste la predisposición estructural de la sociedad— partir del individuo, aunque a la vez debe dejar de lado su res-

[278] Para este último desarrollo *vid.* Peter Weingart, Jürgen Kroll y Kurt Bayertz, *Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt, 1988.

pectiva peculiaridad concreta e interesarse por las frecuencias estadísticas: valores promedio e incluso magnitudes de características extremas. En otras palabras: el individuo debe presuponerse al mismo tiempo que neutralizarse —si no mediante una reducción de tipo 'teoría trascendental', sí al menos estadísticamente....

XIV. La universalización de la moral

De forma paralela a la subjetivización de la semántica ser humano/individuo/persona, encontramos en el siglo XVIII cambios en el ámbito de la moral y de la ética —cambios que también se desencadenan por el tránsito hacia la diferenciación funcional y por la imprenta. Desde la Edad Media se puede observar una creciente internalización de las expectativas con contenido moral; internalización en el sentido de que las expectativas ahora deben dirigirse al autocontrol, al libre dominio de la propia libertad y que ya no permiten sacar de modo fácil conclusiones de aprecio/menosprecio sobre la conducta. La antigua versión de la ética que se orientó por la distinción de conducta buena/mala y de virtudes/vicios y que había aceptado como fatalidad el fracaso de las buenas intenciones (como en el caso de Edipo), se completa ahora comparando intención y comportamiento. Así era posible poner exigencias más altas a las intenciones y simultáneamente tener preparadas disculpas más refinadas. Este desarrollo pudo, durante mucho tiempo, ser absorbido tanto en las ideas morales de la religión como también en la ética de la aristocracia —ya sea en la figura del alma atormentada por las dudas de la fe la cual ya tan sólo experimenta las exigencias de la sociedad como normas públicas exteriores; ya sea en el sentido de un valor ético central de autocontrol con el cual se produce la bella apariencia, la unidad de moral y modales, es decir, se produce la unidad de interior y exterior. En particular la recuperación —en el siglo XVI— del ideario estoico hace posible una ética que se concentra en la exigencia de sobrellevar las turbulencias de los tiempos con aplomo y dignidad.

Desde el siglo XVI aumentan los indicios de una nueva descripción de la moral societal como simbiosis entre decencia e (para rellenar los huecos) hipocresía; *hypocrisy* como nuevo concepto. La ciencia de la moral (*science de moeurs*) del siglo XVII muestra, entonces, rasgos ambivalentes. No puede abandonarse la moral como figura clave de la vida social, aunque la comunicación de las orientaciones morales se experimenta como algo discrepante frente a lo que exige la religión o el autorretrato humanista del ser humano. Ahora sólo se puede ser "persona" cuando se domina la comunicación como técnica reflexiva, pero sin dejarse embaucar por ello. La relación directa del

hombre con su Dios y también la relación directa consigo mismo deben separarse "del mundo" y estabilizarse por medio de hacer reflexiva la participación en la comunicación. Eso lo dicen Pascal y Nicole con referencia a la religión, y Gracián respecto al dominio del ser humano sobre sí mismo, como una especie de *ethos* de resistencia a este mundo. Se trata de la posibilidad de una existencia moral (= social) y no todavía —como en el siglo XVIII tardío— de una fundamentación de los juicios específicamente morales. Tiene todavía validez obligatoria el lenguaje de las virtudes y los vicios y, en ese sentido, esta versión del problema moral es una retrospectiva de la ética y de la retórica de la tradición; pero el individuo busca, al mismo tiempo, una posición de reposo en sí mismo, lo cual más tarde se formulará con el concepto de sujeto. Tienen todavía validez los catálogos tradicionales de la moral, pero ya se mira al ser humano como *homme universel*[279] que debe descubrir el sentido de su conducta social dentro de sí mismo.

Todo ello, sin embargo, no da todavía la clave para explicar los cambios que se encuentran en el siglo XVIII. Se rompe la unidad de moral y modales. La moral ahora se reclama como "autolimitación de lo social por lo social"[280] y se equipa con seudónimos como los de naturaleza o razón. Nuevas exigencias "éticas" trascienden las fronteras de las unidades familiares, tribales y locales, que únicamente habían conocido vínculos morales internos.[281] Quienes participan en la comunicación se enfrentan más y más a la necesidad —sobre todo como lectores aunque también en un sinnúmero de interacciones, estando de viaje, por ejemplo— de adaptarse a gente desconocida, cuyos vínculos sociales no conocen ni pueden adivinar. La sociedad reacciona a esto con la generalización y universalización de las exigencias morales. Innumerables textos —aunque también clubes y círculos de discusión— sirven para asegurar esta nueva moral general "patriótica" de todos los seres humanos. Se espera que las personas se identifiquen activamente con el lado bueno del esquema moral y que lo muestren. Por un lado, la moral universalista desestabiliza los nexos particulares comprensibles para cada individuo —nexos

[279] Así el título de una traducción francesa de Gracián: *El Discreto*, París, 1723.

[280] Una formulación de Dietrich Schwanitz en *Soziologische Revue* 19 (1996), p. 132.

[281] Con eso no se niega que también hoy día pueden hallarse condiciones de este tipo; pero su descripción no siempre carece de exageraciones. Véase por ejemplo Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society,* Chicago, 1958; y al respecto Sydel Silverman, "Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familialism Reconsidered", en *American Anthropologist* 70 (1968), pp. 1-20, así como William Muraskin, "The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians, and the Italian-Americans", en *American Journal of Sociology* 79 (1974), pp. 1484-1496.

que se deslindan del mundo exterior irrelevante de los "saraceni"; pero, por otro lado, el aprecio o el menosprecio sólo pueden mostrarse en forma concreta. Hoy día, a esta paradoja[282] se dan soluciones peculiares: uno se compromete a favor de los hambrientos, de los reprimidos, de las víctimas inocentes de la violación de los derechos humanos o de otros perseguidos políticos —por situaciones en las cuales uno nunca se encontraría. Eso podría describirse con Parsons como universalismo específico, el cual luego mediante acciones concretas —dirigidas a los medios de masas— adquiere fuerza de convencimiento y resonancia sin por eso llegar a ser particular y excluir otras moralizaciones. Además, el postulado de la universalización se limita al plano de la ética.

En la ética que se encarga de cuidar este tipo de moral se hace un esfuerzo por fundar racionalmente los juicios morales y, para someterlos a prueba, se vuelven competentes las facultades de filosofía y ya no los salones. Con ello también se vuelve obsoleto el aprender el sentido de las ambigüedades, de la ironía,[283] de la ridiculez en la conducta sociable y aquella destreza de la conducta verbal que había hecho posible eludir los abismos de la moral. La moral se vuelve médium de exigencias a las cuales hasta la religión misma se ve enfrentada —ya sea en la forma del problema de la teodicea, ya sea en las comparaciones culturales en donde todas las religiones se aceptan con los mismos derechos mientras pasen las pruebas de la moral. La necesidad de fundamentación se traslada de la religión a la moral misma, y el lugar de ello es ahora la ética academicista. Cuando se suprimen las ventajas de la fundamentación religiosa, la moral por lo pronto se remite al círculo de la doble contingencia: así como tú a mí, yo a ti. Entonces debe externalizarse a sí misma y construir sus propios absolutos;[284] cosa que difícilmente puede suceder en la dimensión social porque ahí es casi inevitable que se muestren los intereses conscientes e inconscientes. Pero también fracasa la dimensión temporal. Los enlaces con la tradición —si se identifican como

[282] Así Richard Münch, "Modernity and Irrationality: Paradoxes of Moral Modernization", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp. 84-92.

[283] Para la ironía, por otro lado, empieza ahora una nueva carrera como característica de una cultura escrita y como objeto de investigaciones de la historia de la literatura.

[284] La investigación empírica ha comprobado muchas veces que la moral siempre trata de nuevo anclarse en lo incondicional. Véase tan sólo Gertrud Nunner-Winkler, "Wissen und Wollen Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung", en *Zwischenbetrachtungen —im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag,* Frankfurt, 1989, pp. 574-600; y, más allá de la socialización temprana, "Moral in der Politik – Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit?", en *Festschrift Renate Mayntz*, Baden-Baden, 1994, pp. 123-149.

tales— no convencerán a todos y seguramente envejecerán pronto. Además, el futuro es demasiado desconocido como para posibilitar una apreciación sin conflictos.[285]

Si la ética ahora quiere instituirse como teoría universal de la moral, entonces debe presentarse ella misma también como empresa moral; en su defecto, la ética abriría un boquete en el cosmos de la moral por donde podrían escaparse las presiones morales y perderse a lo ancho de las pasiones y los intereses. Y para seguir con esta imagen: la ética debe mantener a la moral bajo presión y ofrecerse a sí misma como la razón de ello. Sin embargo, existe una necesidad casi refleja por el punto de Arquímedes, necesidad de trascendencia que resuelva el problema de Gödel. De alguna manera (aunque teóricamente ya no exista consenso) debe probarse que también hay buenas razones para el comportamiento bueno. Dicho de otra manera: el valor positivo del código se redobla y a la vez se aprovecha para dar razones de que es bueno distinguir entre bueno/malo o entre bondad/maldad. El argumento es convincente: ¿A dónde se llegaría si ya moralmente no pudiera exigirse la distinción bueno/malo y si hasta debiera prohibirse por antinatural —como lo enseña de Sade? Aunque también la posición opuesta suena plausible: pudiera ser bastante inmoral utilizar valoraciones morales,[286] ya que esto conduciría sin falta a la pregunta por las razones, los motivos y los intereses por los cuales se hace eso. Las razones de apelación a la moral ya no son, pues, razones de por sí "buenas"; la ética misma debe escuchar a Gödel.

La fuerza de convencimiento de que la paradoja de la unidad-de-las-codificaciones-binarias se suspende (*Aufhebung*) por sí misma debe haber sido tan grande, que la ética ya únicamente debe ocuparse de problemas de argumentación y de demostrar la aplicabilidad de sus teorías. Ella 'gödeliza' sus teoremas de manera trascendental recurriendo a hechos (!) de la conciencia que cualquiera puede confirmar en sí mismo mediante reflexión; o introduce autorreferencia con la tesis de Bentham de que toda teoría ética en última instancia se prueba por su propia utilidad. La carga teórico filosófica consecuencia de esta posición la podemos percibir fácilmente hoy día y ciertamente se necesitan las ricas experiencias de autopsia por parte de los filósofos para

[285] Eso vale especialmente para la sugerencia de Nunner-Winkler, *op. cit.* (1994) de confiar en poder minimizar los daños con juicios imparciales. Ahí se olvida sobre todo el problema de los riesgos, lo cual en la actualidad es tan explosivo.

[286] Véase por ejemplo Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, 1969, p. 175, con un sentido elaborado para la paradoja: "Ce qui est vraiment immoral, c'est toute utilisation des notions morales".

entenderse con ello.[287] La pregunta sociológica es más bien por qué han surgido intentos tan extravagantes de autofundamentación de la moral supervisada por la ética.

La hipótesis que nos guía es que eso tiene que ver con la expansión de la comunicación por la imprenta, con la facilitación del tránsito interregional pero, sobre todo, por el paso de la diferenciación primordialmente estratificada hacia el primado de la diferenciación funcional; es decir, cambios de la estructura de la sociedad efectuados por la evolución y fuera de todo control moral.

Las formas más antiguas de sociedad pudieron en principio circunscribir la comunicación moral incluyente y excluyente referida al aprecio y menosprecio a sistemas parciales. Frente a los extraños —aunque la comunicación fuera posible— se guardaba indiferencia moral o, en su lugar, interés y a veces hasta protección como resultado de un cierto tipo de derecho de hospitalidad o de *ius gentium* romano. También en las sociedades claramente estratificadas era posible elaborar la moral como regulación interna de los sistemas parciales y con ello apoyarse en sus límites. Para el trato entre las castas hindúes había mandamientos y tabúes rituales, pero ninguna variante de una moral con validez general. En las economías domésticas vétero europeas se practica ciertamente una "moral economy" (como recientemente se ha enfatizado) pero entonces el 'orden doméstico' es la unidad respectiva; por eso la 'moral-economy' fracasa en la diferenciación de un sistema económico monetario.[288] En el trato general ("político" —de acuerdo con la terminología de entonces) habría sido difícilmente imaginable que el noble se hubiera preocupado por la estima de parte de un campesino o viceversa. Tal comportamiento habría quebrantado los programas morales del grupo propio, del sistema parcial propio. El alcance de las morales (aunque siempre se tratara de una codificación bueno/malo) estaba regulado previamente por el esquema de diferenciación societal, que a su vez encuentra apoyo en el hecho de que los límites internamente trazados convergen con diversas morales.

Este orden se enfatiza una vez más claramente en el siglo XVII. La moral ignora las preocupaciones de la nobleza por el dinero. Las tragedias de Racine no permiten las comparaciones ni en dirección de la conducta cotidiana, ni dirigir una mirada a la relevancia de las actividades políticas en la forma de Estado ya diferenciado como tal. A ciertos problemas morales —que han

[287] En el texto sólo hemos mencionado las posiciones del siglo XVIII (Kant, Bentham). Pero la pregunta básica no se plantea principalmente de otra manera cuando agregamos la ética material de los valores o el argumento del *natural language*.

[288] Y justamente desde esta perspectiva de fracaso se observa hoy día. Conocido al respecto: E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century", en *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136.

resultado de la diferenciación de los sistemas funcionales— se les concede un estatuto de excepción sobre todo bajo el título de Razón de Estado, aunque al mismo tiempo los sistemas funcionales ya se encuentran operando bajo sus propios códigos binarios, que no pueden ser coordinados por la política ni por la religión. Por un buen tiempo se negará todavía reconocimiento societal a estas codificaciones de los sistemas funcionales y, precisamente por eso, se da la hipertrofia de la moral en el siglo XVIII. Pero finalmente: ¿por qué la poesía no debería representar bellamente la conducta reprochable de acuerdo con sus propios criterios? ¿Por qué las nuevas teorías del Estado constitucional deben coincidir con la moral, con la consecuencia de que los ocupantes de los puestos son buenos y los súbditos malos —o viceversa? ¿Por qué los amantes deben ante todo amar la virtud del compañero y no mostrar comprensión por sus deslices morales? La propiedad es tratada como condición para las disposiciones económico racionales, pero ¿debe por eso el propietario ser considerado bueno y el no-propietario malo —en el sentido de una convergencia metafísica entre lo racional y lo bueno? Al derecho se le exige crear y proteger la libertad, lo cual incluye no la libertad de una conducta ilegal pero sí la libertad de una conducta inmoral e irracional —y si todavía eso no se puede o no se quiere aceptar, entonces hay que enmendarlo con prohibiciones jurídicas. Desde la Edad Media, en todos estos puntos, la internalización de las exigencias morales —a la manera de *preadaptive advance*— había efectuado los preparativos de una mayor separación de las codificaciones.

En resumen: la autonomía de los sistemas funcionales —asegurada mediante codificaciones binarias propias— excluye la metarregulación por medio de un supercódigo moral, *y la misma moral acepta e incluso re-moraliza esta condición*. Porque ahora los sabotajes al código se vuelven problema moral —por ejemplo, la corrupción en la política y en el derecho, el dopaje en el deporte, la compra del amor, o las trampas con los datos de la investigación empírica. La amoralidad superior de los códigos funcionales se reconoce por la moral misma; aunque de eso se sigue que se renuncia a la idea de una integración moral de la sociedad. La moral concentra su atención en las patologías que resultan de la improbabilidad de la conducta de las ventajas estructurales de la sociedad —patologías que se reproducen continuamente. Dicho en forma más abstracta: la moral se adapta a la forma policontextural de la autoobservación de la sociedad y ella misma pone a disposición su código como una contextura entre otras. La sociedad permite y hasta necesita —para decirlo con Gotthard Günther[289]— operaciones transyuntivas que

[289] Véase “Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations”, en Gotthard Günther, *op. cit.* (1976), tomo I, pp. 249-328.

sean capaces de decidir si una codificación moral es o no adecuada para determinado tipo de problemas.

La universalización de la moral lleva —por un lado— a renunciar a las moralizaciones o también a alertar sobre las molestias a la moral demasiado inoportunas. Por otro, expone al médium de la moral a tendencias inflacionarias o deflacionarias.[290] El "disembedding" de la comunicación moral trae como consecuencia que se habla mucho en tono moralizante sin que de ahí resulten obligaciones controlables para el actuar, y que en otra parte, donde pudieran ser necesarias ya no pueda confiarse en la moral; una especie, pues, de "stagflation" con la cual inflación y deflación debilitan a la vez a la moral.

Cambios estructurales de este tipo preceden a las adaptaciones semánticas, y la evolución independiente de las ideas puede llevar a retardos de adaptación considerables.[291] Ello explica por lo pronto la exaltación de la moral que se observa en el temprano siglo XVIII. Explica una característica básica de su forma moderna, es decir, su *universalidad específica* basada en un código. Explica los problemas de fundamentación de una ética moderna que sigue considerando sus propios esfuerzos por soluciones regulativas de problemas como algo moralmente bueno —aunque tácitamente desista de poner en marcha el mecanismo de fundamentación de los principios y de la discriminación social. Nadie participaría en las comisiones de consulta de la ética (o de otros discursos éticos) si existiera el riesgo de caer allí en el menosprecio por exteriorizar opiniones que fueran controversiales. Después de todo, el nombre de "ética" es sólo un mecanismo de distanciamiento sin contenido que expresa que un diálogo no debería suceder en contextos previamente codificados u organizados de otra manera. (Naturalmente aquí hay que ignorar hasta qué punto ése sea siempre el caso y quizás para ello sean buenas las ingenuidades académicas). En otras palabras, la mención semántica de la "ética" especula con la separación moderna de política, derecho y moral.[292] Pero de ahí se deriva justamente también que la ética tenga que contar con decepciones cuando

[290] Véase para esto Richard Münch, "Moralische Achtung als Medium der Kommunikation", en *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt, 1995, pp. 214ss.

[291] Con eso de ninguna manera se afirma que la adaptación sea deseable. Cuando esto se afirma (o se refuta) hay que trasladarse al nivel de observación de segundo orden y observar a los observadores. Y puede que éstos tengan buenas razones para recomendar una mala adaptación semántica, por ejemplo bajo la perspectiva eufemística de reserva argumentativa para "criticar" a la sociedad.

[292] También Habermas muestra al presente una sensibilidad muy desarrollada por las diferencias entre discursos éticos y jurídicos, aunque sus reflexiones apuntan en una dirección totalmente distinta. Véase Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992.

quiere imponerse. Debería ella, pues, aprender a reflexionar la policontextualidad con todas sus consecuencias.

Por otro lado, tampoco debe subestimarse la fuerza de arrastre de la ideología individualista. Puede dudarse, por ejemplo, si el paso hacia la economía del mercado no hubiera sido posible de otra forma que como efecto secundario de ideologías individualistas; y entonces se advierte también que las correcciones necesarias no se introducen bajo la palabra clave del individuo sino bajo la palabra clave de lo social.

La mayor carga de esta moral universal ilustrada la ha de soportar la religión. A ella se le exime de la tarea de fundamentar la moral. Puede ser que los representantes de la Ilustración hayan sido buenos cristianos, pero su ética no reflexiona (ni puede reflexionar) qué hacer con Dios después. La teología ya sólo podrá ocuparse de conferirle a la ética devenida autónoma un sentido adicional.[293]

XV. La distinción de "naciones"

Uno de los fenómenos más notables que acompañan a la reacción semántica contra la diferenciación funcional es la semántica-de-contención denominada 'naciones', que no enfatiza la diferenciación funcional sino la segmentaria.[294] Las condiciones históricas de tal autodescripción se hallan seguramente en la diferenciación regional, lingüística y cultural de Europa; o en otras palabras: en el hecho de que se haya impedido formar un imperio religioso político.[295] Aunque ya en la Edad Media existe el concepto de "natio" para designar la procedencia de los que se encuentran en el extranjero (por ejemplo, los estudiantes o los participantes de un Concilio); eso, sin embargo, siempre y cuando se juntaran varias "naciones" de modo que no resultara suficiente hablar simplemente de "Lombardos" (en Londres) o de "Genoveses" (en Portugal). Desde el siglo XVI en algunos territorios de Europa (aunque sólo unos pocos) hay indicios de una política estatal de centralización en el plano lingüístico, cultural y administrativo —sobre todo en Francia y España (en donde, sin embargo, la inclusión

[293] "Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens", como lo formula Luc Ferry en *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie,* París, 1996, p. 60.

[294] Véase Alois Hahn, "Identität und Nation in Europa", en *Berliner Journal für Soziologie* 3 (1993), pp. 193-203; además de la nota 221, en el cap. 4.

[295] Además, donde acontecieron construcciones de imperios a partir de puntos étnicos homogéneos (piénsese, por ejemplo, en las de la Macedonia o en las del Islam) éstas tendieron —luego de su derrumbe— a dejar formaciones étnicamente no homogéneas.

de Portugal fracasa militarmente). Se puede reconocer aquí un experimentar con nuevas formas de integración de Estado, derecho, cultura e idioma dentro de fronteras regionales —un experimentar que a su vez tenía como presupuesto la diversificación regional (aunque todavía no "nacional") de Europa. Las tempranas definiciones de Estado oscilan entre especificaciones de dominio y especificaciones regionales. Por lo demás, en la temprana Edad Moderna —desde el siglo XV hasta el XVII— se perfilan regiones altamente desarrolladas en términos civilizatorios, artesanales y comerciales —tales como Italia, Flandes y los Países Bajos— precisamente por la falta de una identidad comprendida como nación. En el conjunto, se halla en Europa una estructura de población poliétnica como resultado de epidemias y de hambrunas, también de movimientos demográficos que se mueven del campo a la ciudad y, además, del comercio a distancia y los casamientos de la nobleza. (La misma atadura de los campesinos a la tierra de su amo en la Edad Media indica lo fuerte que debe haber sido la presión para moverse). La formación de guetos, los enclaves de espacios reducidísimos para los comerciantes, ponen de manifiesto que las distinciones no se calculan en términos de naciones. Sólo en el siglo XVII se confirma una política de centralización de los Estados territoriales favorecida por la imprenta y por el derecho público en lento desarrollo; eso, sin embargo, en muy pocos casos sobre bases nacionales. La política de España frente a los Vascos en el siglo XVI y la política de Francia respecto a Alsacia en el siglo XVII no pueden justificarse por la pertenencia nacional de la región. Ni la política de ennoblecimiento de Saboya ni el acercamiento de la nobleza bohemia hacia la corte en Viena son tendencias de política nacional —aunque alrededor de 1600 ya existe literatura que coteja conceptos de nobleza española, italiana, francesa y alemana.

No es sino hasta mitad del siglo XVIII que las cosas cambian. Se llega, junto a comparaciones históricas, a comparaciones regionales de cultura. Ahí se aprovecha la ventaja —en términos de práctica de comunicación— de que las naciones tienen nombres propios, de tal suerte que no es problema explicar qué se quiere decir cuando se habla de España, de Hungría, de Polonia, etc. Incluso hoy día se discute sobre la unificación de Europa en esos términos. El uso de la palabra, nación, (nacional) aumenta en el transcurso del siglo XVIII —también en la forma de compuestos como la *circulation nationale*, *éducation nationale* y obviamente satisfaciendo la demanda de un concepto genérico cuando ya no bastan los nombres propios como Francia o Inglaterra. Aunque sólo la Revolución francesa convierte a la nación en concepto necesario, que señala la abolición de las tradicionales diferencias sociales.[296] Si la

[296] Véase Pierre Nora, "Nation", en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française,* París, 1988, pp. 801-811; como documento

nación ha de vivir debe forjarse al sucesor del cuerpo del monarca asesinado.[297] Los *Etats généraux* se transforman por decisión en "Assemblée nationale" y proclaman con esta distinción su soberanía con respecto a las distinciones de la tradición y, sobre todo, la fundación del sistema político a partir de sí mismo. Aunque entonces ya no es posible sostener el término nación casi como el nombre propio de Francia. El concepto se copia en otras partes, aunque con una función diferente: como concepto abierto para comparaciones culturales y políticas. En la medida en que la Revolución se vuelve histórica se hace notar también el universalismo de sus principios como particularidad —particularidad francesa que otras naciones pueden (aunque no tienen que) adoptar. El cultivo del sentido nacional —es decir, de la unidad a pesar de la Revolución— se convierte en el tema de historiadores como Thierry, Quinet, Michelet.

La situación transitoria vuelve ambivalente el concepto: la sociedad regional es una nación y por eso debe serlo también políticamente.[298] La nación primero es una unidad puramente imaginaria que luego debe llenarse con realidad, por ejemplo, con un idioma común, una religión común, una moneda única y un sistema jurídico común, independiente de los usos y costumbres locales. La nación se define por su historia, pero la historia está por escribirse —y subsiste la pregunta de hasta qué punto ésa luego será también la historia de los poblados y de las fábricas, de los campesinos y de los trabajadores.[299]

---

contemporáneo, el famoso ensayo del Abbé Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*, de 1789. Véase también Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, tomo II, París, 1986.

[297] Así, de acuerdo con Marcel Gauchet Marc-Olivier Padis: "Le roi en effet incarne l'unité de la Nation dans son corps. Après la mort du roi, où l'unité peut-elle s'incarner?" (cf. *La Genèse de la démocratie*, París, 1996, p. 83). El que tuviera que lograrse una sucesión resultó del concepto de nación. El problema consistió sobre todo en que el *cuerpo* del monarca tuvo que ser sustituido por una *organización de decisiones políticas*.

[298] La misma ambivalencia poco antes había caracterizado al "patriotismo" —pero a un nivel puramente moral. Se reconocen las deficiencias de la comunidad a la cual uno pertenece y por la cual uno debe pugnar. Pero aquí los tamaños de referencia todavía son indeterminados, por lo menos en la discusión alemana. Abarcan desde el cosmopolitismo hasta el principado diminuto o hasta el lugar de residencia. El universalismo y el particularismo se encuentran bajo el mismo techo del llamado moral. En las últimas dos décadas del siglo XVIII ya se trata de manera irónica a este patriotismo moral de circunferencia variable. También, en este sentido el tiempo estaba ya maduro para el nuevo concepto de nación. Véanse los dos estudios ya citados de Peter Fuchs: "Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit" (1991); y *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992), pp. 144ss.

[299] Muy diferente, por lo demás, la formación de unidades étnicas —la que muy esencialmente es una historia de heridas y de represiones, de compensaciones y de luchas;

Ahora es posible introducir contenidos a la nueva versión del concepto: discutir problemas de elección de formas políticas para ceñirlas a la historia y al carácter de una nación determinada, producir un punto de referencia para la conciencia colectiva al cual poder apelar de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Lo espacioso del concepto de nación permite reconocer conflictos de intereses dentro de las naciones y considerar su solución pacífica. Sólo se excluyen los conflictos que apuntan a la aniquilación del adversario. Se exigen nuevas formas de solidaridad e incluso el sacrificio de la propia vida en la guerra por gente que ni siquiera se conoce. Con ello avanza la idea de una nación organizada estatalmente hasta convertirse en la imagen normal de la segmentación territorial y los Estados que no se someten a ella serán tratados de ahora en adelante como anomalías.[300] Esto conduce, en el siglo XIX, a esfuerzos por la unificación nacional de Italia y de Alemania, a solucionar mediante una Constitución propia los problemas de Noruega y de Finlandia, al desgajamiento de Bélgica de los Países Bajos provocando un nuevo problema multinacional y finalmente a la disolución del imperio austrohúngaro y del imperio turco. Pero, ¿por qué es posible fechar de manera tan exacta en la mitad del siglo XVIII este cambio hacia la conciencia nacional, en parte, con normalidad ficticia y, en parte, con exigencias normativas?

Se podría decir que el Estado territorial internamente pacificado ahora se ha establecido plenamente y debe legitimarse con referencia a la población. También se podrían señalar los progresos en la política contra las epidemias, en la técnica de la agricultura y en la aceptación de productos agrícolas americanos que vuelven obsoletos los antiguos motivos de los amplios desplazamientos demográficos dentro de Europa y posibilitan la fe en una situación demográfica nacional relativamente estable —creciendo sólo desde sí misma. La descendencia sobrante puede emigrar a ultramar a pesar de que la población mundial crece (aun en las plantaciones de esclavos de América), sin que eso altere la integridad nacional. Aceptando todo esto, no es por casualidad que la idea de nación como forma normal y como exigencia normativa, se imponga justo en el momento en que se vuelve irreversible el tránsito hacia la diferenciación funcional y se hace notar en muchos ámbitos.

El nexo entre el incremento de la retórica nacional y el cambio radical que va de la diferenciación estratificatoria a la funcional, sugiere una consideración

---

y, en este sentido, no es una historia de los intelectuales sino que contiene las experiencias de toda la población. Lo cual se ve con toda claridad en el derrumbe de la ex Yugoslavia y deja poca esperanza a un compromiso dictado políticamente. La memoria es más fuerte que la unión de razón e intereses.

[300] Respecto a esta cesura véase. William H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto, 1986.

intermedia. Evidentemente, a fines del siglo XVIII, la orientación por las diferencias nacionales rivaliza con la conciencia de vivir en una época particular de la historia y de seguir un "espíritu" del tiempo especial; y, dado que esta discontinuidad temporal se hace notar en todas las naciones, la comparación entre éstas se opaca en el cotejo histórico. Por esto, la Revolución francesa no es sólo una revolución francesa. Tampoco el paso hacia la economía monetaria ni la industrialización de Europa pueden comprenderse como peculiaridades nacionales. "Ante esta *igualdad europea* desvanece de hecho toda diferencia nacional", constata Friedrich Schlegel en 1802.[301]

Esto, sin embargo, no tiene que pagarse a costa de las identidades nacionales. En las perspectivas ampliadas, la nación se integra como paradoja desplegada: hacia fuera se concibe como forma particularista y hacia dentro como forma universalista.[302] De esta manera puede resistir el desarrollo hacia la sociedad mundial —hasta que en el curso de la retirada de las "colonias" se vuelve demasiado obvio que no todos los territorios de la sociedad mundial son capaces de fundir las diferencias tribales y étnicas en naciones, y precisamente no cuando se les exige adquirir la forma de Estado, es decir, la centralización.

En el tardío siglo XVIII y en el XIX, la formación de naciones en Europa saca provecho del proceso de transformación de la sociedad que de todos modos acontece y que es ahora irrefutable. Las nuevas diferenciaciones y la desaparición de las viejas divisiones sociales refuerzan precisamente la demanda por pertenencias nacionales. En el concepto de nación, tanto como en el concepto del ser humano como individuo y como sujeto, la autodescripción del sistema de la sociedad se crea una salida altamente plausible que le permite activar recursos de identidad que los sistemas funcionales no pueden ofrecer en sus formas de inclusión. El concepto de nación quita al concepto de pueblo (*peuple*, *people*) el tufo a estrato bajo, ofrece un argumento a la desaristocratización del sistema político y posibilita —a principios del siglo XIX— reintroducir el concepto de (pueblo) como un concepto específicamente político.[303] De concepto de origen se vuelve concepto de futuro, un concepto para la pretensión de unidad de la identidad personal y popular.

[301] *Reise nach Frankreich*, cit. según *Werke in zwei Bänden*, Berlín, 1980, tomo II, pp. 213-244 (234); énfasis del original.

[302] Véase para eso Mathias Bös, "Zur Evolution nationalstaatlich verfasster Gesellschaften", en *Protosoziologie* 7 (1995), pp.159-169.

[303] Para la relación entre los conceptos pueblo/nación véase extensamente el artículo correspondiente: "Volk, Nation, Nationalismus, Masse", en *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 7, Stuttgart, 1992, pp. 141-431.

Ofrece un esquema de distinción muy claro y fácil de manejar: una nación se distingue de otras naciones (y no, por ejemplo, de la aristocracia ni de la vida en el campo ni de la economía ni de la ciencia). Permite contraponer a los *universalismos* de la orientación funcional los *particularismos* de las comunidades regionales como algo de 'más alto valor' para así equilibrar la tensión de las "pattern variables" —en el sentido de Parsons.[304] Parece hacer posible superar, sobre la base de la identidad, las rupturas que se han producido como consecuencia de la liberación de procesos de la economía de mercado (en las así llamadas estructuras de clase) y de las oposiciones religiosas o de "visiones del mundo". En breve: el concepto de nación ofrece un concepto de inclusión que no depende de las condiciones especiales de los sistemas funcionales particulares y que obliga a la propia política a respetar a todos los miembros de la propia nación como iguales.[305]

Las distinciones sociales del viejo mundo, las distinciones de nobleza/vulgo según grupos de rango dentro de dichos estamentos, de ciudad/campo, o según el poder militar o según el dinero ganado en el comercio habían sido demasiado fuertes, evidentes y plausibles como para permitir una formación superior nacional. Bastaba una cosmología religiosa —quien quiera que haya escuchado algo de eso. Las posibilidades de comprensión lingüística antes de la imprenta eran de corto alcance. Por lo demás se tenía el latín. En el paso hacia la diferenciación funcional cambia la manera y la visibilidad de las distinciones que ahora dividen la sociedad. Nuevas formas de roles complementarios, tales como gobierno/súbdito, productor/consumidor, maestro/alumno, médico/paciente, artista/diletante y aun sacerdote/laico— ya no identifican a individuos concretos, sino tan sólo a roles de pertenencia a un sistema funcional. Ya no definen el sentido de conducir la vida sino únicamente tareas y reglas, y hacen que en el nivel particular y público, individual y social haya una demanda por nuevas identificaciones de condensación

[304] Es fácil de percibir que en esto se da un vuelco exacto de la valoración tradicional del universalismo religioso colocado por encima del particularismo político en la tradición europea —una revaloración, pues, de la "secularización"; lo cual también indica que esta transformación de la semántica difícilmente hubiera sido posible antes del siglo XVIII.

[305] Véase —particularmente para los intelectuales alemanes con inclusión insatisfactoria en la economía— el servicio estatal y la nueva ciencia universitaria en vías de desarrollo en Bernhard Giesen, "Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels - illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewusstseins", en Hans-Peter Müller y Michael Schmid (eds.), *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt, 1995, pp. 228-266 (252s.); así como *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt, 1993.

comprensiva. A eso responden conceptos singulares como sujeto (individual) y también, nación.

Por eso, el concepto de nación ya no corresponde al sentido original de la palabra, *natio*. Ya no se trata de ordenamiento según la identidad del origen. Ni se supone que la unidad ha existido de antemano y sólo hay que reconocerla y nombrarla. El concepto de nación más bien dirige ahora la exigencia de producir la unidad en un Estado propio; por tanto, distinguir nación cultural y nación estatal tiene un significado en todo caso secundario. Cualesquiera que sean las raíces culturales e idiomáticas, para lograr la unidad hay que unificar y uniformar.

Esta semántica de lo nacional fue favorecida por un legado de textos de la Antigüedad que partía de la sociedad civil y dejaba fuera de foco los contextos demográficos y económicos —de esta manera pudo unir la unidad societal y política en un solo concepto. Aunque esta tradición tiene su origen en la ciudad como unidad política, al comprender la formación del imperio romano sólo pudo territorializar lo político de manera titubeante. La ciudad ha ofrecido al sentido de pertenencia política ventajas importantes, por ejemplo, una memoria topográfica con cuya ayuda cada uno puede encontrar su camino y una capa social superior que se conoce en persona. El reemplazo de la ciudad por la nación no sólo extingue el sentido de la cultura política de la ciudad sino la posición de ciudadano (*citizen*) referida a ello. Reemplaza también a la memoria topográfica por una memoria impresa y a la capa superior conocida en persona primero por la corte del príncipe y después por una elite a la que sólo se conoce a través de los medios de masas.

Por otra parte, se puede suponer que el concepto de nación realimenta a la vieja sociedad civil con un nuevo sentido de realidad —especialmente después de que la distinción (e incluso separación) de Estado y sociedad se muestran inevitables. Entonces se parte —con justa razón— de que los Estados-nación van a la guerra y que pueden ganar o perder. Mediante el concepto de nación se hace posible justificar el servicio militar implicando la muerte por la patria sin tener que corroborar esto en el plano de la Constitución estatal mediante el plebiscito. Las guerras son procesos últimos de decisión y no —como hoy día— catástrofes ecológicas sin vencedores ni vencidos. Todo esto lo cubre también el concepto de nación.

Al quedar deslegitimada la estratificación social en el siglo XVIII se abandona también la posibilidad de fundamentar los distintos destinos de vida a partir del nacimiento (es decir, del estamento) y de combatir los descontentos, las protestas y las rebeliones como si estuvieran dirigidas contra el orden. El liberalismo del siglo XVIII y después sobre todo el nacionalismo (y en el transcurso del XIX el socialismo) son formas elaboradas en las cuales la sociedad

puede expresar el descontento consigo misma y reclamar un mejoramiento futuro.[306] Esto, sin embargo, presupone que puede esperarse en el futuro la realización de las ideas respectivas. En la medida en que eso se vuelve dudoso y la esperanza en una autodeterminación nacional de los pueblos fracasa precisamente en la realización de esa idea, se experimenta una situación diferente.

Irónicamente, el fin de la Primera Guerra Mundial prepara el final de esa idea, con la declaración del derecho a la autodeterminación de las naciones. Su fracaso se hace palpable en los intentos por realizarla. Podría decirse que, a partir de entonces, se deconstruye a sí misma viéndose obligada a tomar decisiones cuyas consecuencias no pueden justificarse por la idea. Esto es válido espectacularmente para la política de la Gran Alemania llevada a cabo por Hitler, la cual termina en una aceptación mundial de un "ethnic cleansing".[307] Hacia finales del siglo XX, las condiciones de apoyo no integradas al concepto de nación (y por eso imperceptibles) han cambiado en aspectos importantes. La sociedad mundial sólo en pocos territorios (Japón sería el caso más indiscutible) ofrece oportunidades de formar Estados-nación de tamaño suficiente. Las experiencias en la formación de Estados no homogéneos étnica o religiosamente (Sudáfrica, Líbano, Yugoslavia, Unión Soviética, India, Irlanda, por tan sólo mencionar algunas) muestran que una representación meramente cuantitativa basada en procedimientos electorales no basta para superar las contradicciones existentes dentro de un Estado territorial de índole nacional. Justamente bajo la prescripción de democracia resulta que la unidad nacional no puede imponerse. Por eso, el deseo de formar Estados étnicamente homogéneos —si es que la separación espacial en sí es posible— lleva a unidades minúsculas sin capacidad de sobrevivir económicamente o expuestas de manera extrema a las crisis. El individualismo se ha desarrollado en tal medida que ya no puede cooptarse nacionalmente —lo cual no excluye que fundamentalismos centrados étnica o religiosamente empujen a los individuos a las barricadas. Con el nivel alcanzado por la técnica moderna ya no son posibles las guerras sin catástrofes ecológicas. Lo cual significa que ya no hay esperanzas de ganarlas en vista de objetivos limitados. Amenazan ya (o están en

[306] Shmuel Noah Eisenstadt habla de la posibilidad de las ideologías nacionalistas y socialistas "de poder rebelarse contra las realidades institucionales de la civilización moderna dentro de su propio simbolismo" —cf. "Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive", en Bernhard Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit,* Frankfurt, 1991, pp. 21-38 (34).

[307] Como se sabe, el derecho internacional desde entonces ha cambiado y condena el "ethnic cleansing" como procedimiento para producir unidad nacional. Los resultados de este cambio jurídico, sin embargo, no son del todo convincentes.

proceso) enormes movimientos migratorios causados por los desequilibrios económicos. Todo ello sustrae plausibilidad al concepto de identidad nacional con la cual un individuo puede identificarse. Parece entonces que la idea de nación pertenece a aquel puñado de semánticas transitorias que pudieron causar fascinación por un tiempo llevadero sin mencionar a qué sistema social se referían. Por eso puede suponerse que hoy nos encontramos en la fase terminal de esta idea; etapa en la cual la idea causa más daño que beneficio y forma en la sociología uno de aquellos *obstacles épistémologiques* que con base en plausibilidades pasadas bloquean los entendimientos que son necesarios actualmente.

XVI. Sociedad de clases

Una de las descripciones más exitosas de la sociedad moderna —hasta hace poco dominante— es la suposición de que se trata de una sociedad compuesta de clases sociales y que, debido a eso, es posible caracterizarla por una relación de desigualdad entre ellas. El éxito de dicha descripción se explica por el hecho de que no rompe totalmente con la vieja concepción de una sociedad ordenada verticalmente según situaciones de rango —aunque la diluye a tal grado que en ella se pueden introducir momentos importantes de la sociedad moderna. La tesis de la "sociedad de clases" cuenta como uno de los logros más impresionantes de una semántica de transición; elaborada como cabeza de Jano no pierde todavía de vista la vieja sociedad aunque ofrece ya puntos de enlace para registrar los cambios radicales.

Las innovaciones, en comparación con la terminología de los "estamentos" (*status*, *états*, *estates*), pueden resumirse en cuatro aspectos:[308]

(1) Según la vieja tradición, "clase" es un concepto que sirve para clasificar. Se trata entonces de divisiones muy diversas que pueden referirse a múltiples circunstancias —por ejemplo, flotas, ejércitos, clases escolares, sistemas de recaudación fiscal. El concepto se maneja del todo en referencia a realidades —aunque a sabiendas del hecho de que puede haber particiones muy distintas y, en el siglo XVIII, sobre todo la de los seres vivos (Linneo).

[308] Véase también Niklas Luhmann, "Zum Begriff der sozialen Klasse", en N. Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985, pp. 119-162.

(2) Ahora ya no se dividen familias sino individuos. Las clases sociales no son clases por abolengo. No puede negarse (además de que no es necesario) que la familia en donde se ha nacido y luego crecido influye en la pertenencia de clase, pero la pertenencia a una clase social no es característica heredable. Sobre todo en el linaje, en el origen de la familia, en la memoria de los ancestros no se halla ninguna determinación normativa de la forma de vivir y de la conducta. La conducta queda en libertad de orientarse conforme a las oportunidades.

(3) Con ello, se abre la oportunidad de otorgarle un caracter prioritario —cuando no exclusivo— a la pertenencia de clase de manera económica. Se trata todavía de la diferencia rico/pobre, aunque ahora en función del proceso económico; sobre todo de la distinción propietario/trabajador tomada de la organización fabril, generalizada en forma macroeconómica y luego políticamente en el sentido de la distinción capital/trabajo. Esta generalización parece a la vez asegurar que las relaciones de clase se reproduzcan pese al reemplazo de las personas —mientras no se desencadene una catástrofe prevista por Marx como Revolución.

(4) El esquema de clases se presta de manera excelente de trasfondo teórico para evaluar datos estadísticos —y eso lo aprovechará en gran medida la sociología del siglo XX. Incluso cuando el paradigma de la fábrica ha perdido desde hace mucho su importancia, es fácil —mediante indicadores y métodos— hacerse de datos empíricos sobre la desigualdad. Aun cuando economistas y sociólogos de las organizaciones desde hace tiempo hablan de burocracia, de revolución de los *managers*, de *absentee ownership*, el paradigma de la organización fabril puede sin problema reemplazarse por siempre nuevos datos que afirman las desigualdades: fortuna privada, acceso a las escuelas y universidades, acceso a los tribunales de justicia, género de enfermedades y su asistencia médica, y muchos aspectos más. Y desigualdad significa injusticia y con ello pone en evidencia el carácter meramente ideológico de los valores formales de la burguesía: libertad e igualdad.

En la medida en que la distinción de los estamentos por abolengo pierde legitimidad interior como orden natural necesario, deben desarrollarse ideas de compensación que —dentro de la descripción de la sociedad— se preocupen del equilibrio. Al final del siglo XVII y hasta bien avanzado el XVIII, se escucha repetidamente que todo ser humano —no obstante su posición social— tiene la posibilidad de ser feliz mientras esté conforme con la posición

que le toca.[309] Ser feliz ahora es una actitud del individuo hacia sí mismo, y la posibilidad de serlo no depende de la dotación de bienes "externos" y de honores; cosa que puede comprobarse con ejemplos traídos tanto de los estratos más altos como de los más bajos y hacerse plausible en forma narrativa.

El siglo XIX —bajo la impresión de la Revolución francesa y el rápido desarrollo industrial— reemplaza esta expectativa natural de felicidad por la demanda moral de solidaridad.[310] Esto le confiere a la compensación-por-diferencia-de-clase una orientación más marcadamente moral a la vez que combativa. Exigir justicia social se convierte en principio de unificación de los perjudicados, al mismo tiempo que se vuelve motivo de dirigir un llamado a aquellos que sacan provecho de la distribución desigual. "Social" es ahora expresión de una actitud y un valor. En la medida en que se forman partidos socialistas que ponen de manifiesto su capacidad para gobernar en la competencia política, el igualamiento de las condiciones de vida de todos los estratos se vuelve finalmente postulado político —postulado que deben cumplir las instituciones del Estado de bienestar, por la política del desarrollo y, sobre todo, aumentando el bienestar repartible e inclinándose por una política económica ligeramente inflacionaria.[311]

A finales del siglo XX, este concepto general parece derrumbarse. Es evidente que existen desigualdades —e incluso más que antes. Sin embargo, tal como lo demuestra la discusión sobre las 'nuevas desigualdades' ya no pueden reducirse a estructuras de clase. Hay demasiadas influencias específicas del 'medio' —como se dice hoy día. Además los condicionamientos naturales de las diferencias de género y de edad tienen un efecto mayor que el que antes se había supuesto. Y no por último, los esquematismos de la sociedad de clases se alteran al abrirse la comunicación a expectativas, exigencias y proyecciones de

[309] De la bibliografía secundaria, véase sobre todo Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle,* París, 1960. La credibilidad del argumento, sin embargo, es difícil de evaluar. Ya en la Antigüedad había sido considerado exagerado y fue tratado con ironía. Aunque para nosotros es sólo de interés que la sociedad veía la necesidad de tal argumento.

[310] Respecto a la historia del término, véase Arthur E. Bestor Jr., "The Evolution of the Socialist Vocabulary", en *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), pp. 255-302 (273). J.E.S. Hayward, "Solidarity: The Social History of an Ideal in Nineteenth Century France", en *International Review of Social History* 4 (1959), pp. 261-284. Véase además Ítalo de Sandre, "Solidarietà", en *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), pp. 247-263; Giuseppe Orsi *et al.* (eds.), "Solidarität", en *Rechtsphilosophische*, fascículo IV, Frankfurt, 1995.

[311] Véase tan sólo Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Proceses*, Nueva York, 1968.

identidad altamente individuales.[312] Al mismo tiempo no puede tampoco negarse que la sociedad ni ha hecho más felices a los seres humanos, ni ha proporcionado solidaridad ni ha logrado nivelar las condiciones de vida. En lugar de ello, en los conceptos de moda que luego surgen —como el de "sociedad civil"— se pone de manifiesto el carácter utópico de este tipo de ideas de equilibrio.

Con la disolución del orden de estamental por nacimiento, el concepto de sociedad de clases toma su lugar. Sin embargo sigue siendo dependiente —con claridad progresiva en el transcurso de los siglos— de suplementos normativos. Ya no es posible ver la *unidad* de la sociedad en la *diferencia* de clases. Por eso surge un déficit de legitimidad al cual se hace frente de doble manera: con la esperanza de poder nivelar las diferencias, quitándole el poder y expropiando a la capa superior; e introduciendo conceptos de oposición contrafácticos que tendrían que sustituir la relación de unidad y diferencia por la relación de hechos y normas. Sin embargo, los argumentos con que este síndrome de autodescripción se justifica pierden más y más su fuerza de convicción sin quedar claro con qué pudiera reemplazarse esta figura. Seguramente no con el concepto de "sociedad de vivencias" con el cual coquetea la así llamada posmodernidad sin hacer ninguna oferta de cómo pudiera desplegarse la paradoja de la unidad de lo diferente sobre bases nuevas.

Podría tal vez considerarse cosa de casualidad histórica pero —en todo caso— la intención de revolucionar a la sociedad de clases en el siglo XX se ha endurecido en un conflicto *regional* entre un orden societal "socialista" (comunista) y uno "liberal" (capitalista). Esto dio pie a que entraran al juego esfuerzos políticos, militares y organizativos. Esta confrontación ocupó luego la atención pública con tal fuerza que no pudo desarrollarse ninguna teoría de la sociedad con independencia de ella. Incluso, el "tercer mundo" de los paí-

[312] De la literatura más reciente véase, por ejemplo, Ulrich Beck, "Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten", en Reinhard Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, tomo especial 2 de *Soziale Welt*, Göttingen, 1983, pp. 35-74; Stefan Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*, Opladen, 1987; S. Hradil (ed.), *Zwischen Bewußtsein und Sein: Die Vermittlung 'objektiver' Lebensbedingungen und 'subjektiver' Lebensweisen*, Opladen, 1992; Klaus Eder (ed.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, Frankfurt, 1989; Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, 1993. Ya que aquí sólo tratamos las autodescripciones, no tiene que decidirse si en verdad existe un cambio correspondiente o si tan sólo la sociología abandona el barco de la "sociedad de clases" cuando se está hundiendo, y enfoca otros aspectos con el concepto extremadamente formal de desigualdad. En todo caso: seguramente siempre han existido "ambientes" ("milieus").

ses subdesarrollados se evaluó conforme a este esquema. La tesis de una sociedad mundial unitaria casi no ha tenido oportunidad de escucharse en vista de discrepancias reales e ideológicas tan fuertes.

En retrospectiva, impresionan más las coincidencias que las contradicciones. En ambos campos se encuentra una perspectiva global en vistas a un futuro incierto que debe dominarse. En ambos campos se renuncia a dejarse determinar por el pasado con la consecuencia de que la unidad no se ve como algo dado por la naturaleza o por la Creación, sino como algo que hay que lograr o producir. Y para eso —en ambos campos, si bien de manera muy diversa— se confía en la colaboración de la economía y la política —descuidando o instrumentalizando a los restantes sistemas funcionales. En ambos campos, la mirada hacia el otro lado y el conflicto por el dominio del mundo se convierte en el motivo que lo define todo. Sólo que en el bloque oriental se sobrevaloró la organización y se subestimó la diferenciación funcional mundial, lo que lo condujo al derrumbe; pero de allí, por supuesto, no se sigue que el sistema superviviente pueda considerar confirmada su propia descripción de sociedad.

XVII. La paradoja de la identidad y su despliegue mediante distinciones

La diferenciación funcional lleva a la diferenciación de cada uno de los sistemas parciales de la sociedad al extremo de una completa y propia autonomía autopoiética. Podemos predecir que esto también debe llevar al extremo la generalización de la semántica que aún puede simbolizar la unidad del todo. Entonces, debe renunciarse a toda síntesis en forma de especie y, finalmente, incluso a toda descripción ontológica. Queda únicamente la posibilidad de identificar de modo paradójico o tautológico. No se condenará al observador —como lo piensan ¡y dicen! algunos poetas— al silencio. Debe admitirse, no obstante, que un observador (y también un autoobservador) no puede ver lo que no puede ver y, sobre todo, que no puede verse a sí mismo. En la autoobservación, la unidad de la sociedad se convierte en la paradoja del observador.

En el objeto mismo, en la sociedad, ahora ya tan sólo puede lamentarse la pérdida de unidad como pérdida de orden. Friedrich Schlegel —entre muchos otros— constata que después de las Guerras napoleónicas el orden externo se restablece pero sólo a costa de una incertidumbre interna perdurable y en constante aumento; ¡incertidumbre de los observadores![313] Precisamente

[313] Así en *Signatur des Zeitalters*: "El primer indicio negativo de ese tipo fue probablemente el desasosiego *interno* que —a pesar de que la paz exterior permanece firme y

ahora las ideas se vuelven sospechosas porque —como puede observarse— se sostienen con pretensiones absolutas —se vuelven, por decirlo así, ultras.[314] Se convierten en retórica de partidos.

La Revolución francesa tuvo la intención de realizar de inmediato los fines de la humanidad mediante la revolución, es decir, sólo por el expediente de separarse del mundo antiguo. La Assemblée Nationale se presentó como si ella *fuera* la *volonté générale*. Después que la tentativa falla, el Romanticismo reflexiona la situación. "Romantizar —escribe Novalis— no es otra cosa que potenciación cualitativa[...] cuando confiero sentido elevado a lo común, aspecto enigmático a lo acostumbrado, dignidad de desconocido a lo conocido, apariencia infinita a lo finito, así lo romantizo".[315] La crítica de Hegel a la "subjetividad" romántica no toca el punto esencial. La cuestión es ésta: ¿por qué se ofrece una paradoja tan cuidada?

Un paradojizar explícito se encuentra —si se prescinde de los juegos retóricos usuales— sobre todo en el contexto del desligarse de la moral[316] —ya sea en referencia directa a ello o en el contexto de sistemas funcionales particulares, que deben organizarse en un plano de amoralidad más alto. En la famosa fábula de las abejas de Mandeville[317] (y en la literatura sobre la ciencia económica producida unas décadas antes) se dice que los motivos egoístas y por tanto moralmente reprobables pueden tener —si se consideran respecto al todo— consecuencias benéficas. La Revolución francesa enseña el caso inverso: que las mejores intenciones políticas conducen, como consecuencia, al asesinato y al terror. Todo la maquinaria de los derechos de libertad y de sus garantías constitucionales está construido sobre la hipótesis de que existe un gran ámbito de posibilidades de acción en el cual el individuo puede actuar de forma útil para sí mismo y lograr consecuencias neutrales para los demás (es

---

bien fundada— irrumpe sin embargo por doquier y se hace sentir a todos los observadores de manera tan generalizada que casi parece aumentar y difundirse progresivamente" (citado según: Friedrich Schlegel, *op. cit.* (1984), pp. 593-728). La vuelta hacia la religión del mismo Schlegel, luego de que ya no pudo convencer a sus contemporáneos, debe haberles parecido un caso de diagnóstico negativo de la época.

[314] Lo absoluto como el verdadero enemigo de la raza humana, lo absoluto como algo "sin consideración", la "ultra esencia" como mal, etcétera —cf. Schlegel, *op. cit.* (1984).

[315] Fragmento núm. 1921, cit. según la edición de Ewald Wasmuth, *Fragmente*, vol. 2, Heidelberg, 1957, p. 53.

[316] Véase, por ejemplo (tejido de acuerdo al modelo retórico antiguo), Jean-Fréderic Bernard, *Eloge d'enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 vols., La Haya, 1759... el infierno, ¡eso sí sería moral realizada!

[317] Véase Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, citado según la edición de F.B. Kaye, Oxford, 1924.

decir: el 'óptimo paretiano') o, en caso necesario, puede encontrar consenso contractual. Al mismo tiempo, sin embargo, la reflexión moral enseña —utilizando la distinción utilitarista de motivos y consecuencias— que se pueden realizar relaciones inversas, llegando a paradojas del tipo que hemos mencionado. Se sabía también —o al menos pudo haberse sabido— que no es posible llegar a un orden transitivo a través de votaciones de mayoría con la consecuencia de que en el correr del tiempo surgen contradicciones imposibles de codificar moralmente.[318]

El resultado es una solución bien equilibrada que se presenta bajo el nombre de "liberalismo". Una solución sin teoría de la sociedad. Los problemas de la paradoja se reparten en el sistema político y en el sistema de la economía. La Constitución estatal es la encargada de controlar las buenas intenciones de los políticos, y su paradoja es el establecimiento fijo de la agitación.[319] La "invisible hand" de la economía de mercado se ocupa de transformar la utilidad propia en bienestar. Y ya que sólo existen estas dos paradojas la reflexión se limita al nexo entre "Estado" y "sociedad" (= economía). La moral queda confiada a la "ética", que en el entretanto se establece como disciplina académica y se concentra en investigar los fundamentos de los juicios morales.

En esta descripción (que explícitamente se ofrece como descripción moderna) no se ve ninguna paradoja, aunque tampoco se percibe la unidad de la sociedad. Se trabaja en el campo de gravitación de un problema que exitosamente (y con muchas consecuencias) permanece invisible. No es ningún milagro, pues, que en los siglos XVII y XVIII emerja la "invisibilidad" también como metáfora del orden. El "dedo indicador" de Dios se sustituye por la mano invisible".[320] No se

[318] Cf. Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendue à la pluralité des voix* (París, 1785), reimpresión de Nueva York, 1972. Conocido en la actualidad como el teorema de Arrow de la no agregabilidad de las preferencias.

[319] Con una formulación de F. Schlegel, *op. cit.* (1984), p. 713.

[320] Hace falta una investigación suficiente desde el punto de vista de la historia de las ideas. Cf. sin embargo en relación con la bibliografía científica de la economía, Raimund Ottow, "Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith", en *Leviathan* 19 (1991), pp. 558-574. La renuncia a una providencia especial en el siglo XVII y la tesis del puritanismo sobre la incognocibilidad de la voluntad de Dios pudieron haber preparado el terreno. En todo caso Adam Smith, a quien siempre se cita, no es el inventor: "Nature works by an invisible hand in all things", se dice, por ejemplo, en Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing* (Londres, 1661), reimpresión de Hove, Sussex, 1970, p. 180. Y sobre todo en el círculo de la Royal Society de Londres hay oposición frente a la apresurada referencia del fenómeno como el dedo de Dios en lo referente al problema de la salvación. En el siglo XVIII la cosmología total se agrupa alrededor de la admiración de un orden invisible como razón del desorden visible. Las leyes de Newton son también "invisibles". "El desorden en el mundo es sólo

reconoce a la paradoja pero se le señala.[321] La solución pragmática consiste en la oferta de un gran número de distinciones que hacen posible ordenar los fenómenos, pero no dejan que se plantee la pregunta por la unidad de la misma distinción. Si se formula la pregunta por la unidad —como lo hace Hegel—, el resultado se descompone de inmediato en nuevas distinciones: espíritu/materia, teoría/praxis, etcétera.

Aquí sólo podemos mirar y ordenar toscamente el material que se presenta armándolo conforme a las dimensiones del sentido, es decir, conforme a la dimensión objetual, temporal y social. Con distinciones de referencia objetual se aprehenden hechos a los cuales se desea dar particular relevancia. Ya hemos mencionado la distinción "Estado/sociedad",[322] que después de Hegel se vuelve de uso común y que ya figura entre las premisas de las Constituciones; la distinción más antigua de *imperium/dominium* aún no separa política y economía.[323] Sólo con el derrumbe de la política económica del mercantilismo se reacciona con distinciones sistémicas —como por ejemplo en Francia con la distinción *force/propriété*.[324] Al mismo tiempo, la cuestión de la propiedad [325] adquiere mayor importancia en las discusiones de política constitucional. Aunque únicamente hacia la mitad del siglo XIX se difunde el

---

aparente y allí donde parece ser más grande, el verdadero orden es tanto más admirable cuanto más escondido", se lee en Johann Heinrich Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Augsburg, 1761, p. 116. Para aspectos determinados del tema cf. también Edna Ullman-Margalit, "Invisible-Hand Explanations", en *Synthese* 39 (1978), pp. 263-291; históricamente, y en referencia a las formas de fundamentación, Stephen D. Benin, "The 'Cunning of God' and Divine Accomodation", en *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), pp. 179-191; Alfonso M. lacono, "Adam Smith e la metafora della 'mano invisibile'", en *Theoria* 5 (1985), pp. 77-94.

[321] Cf. para esto también Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*, París, 1982; así como "L'autoorganisation du social dans la pensée liberale et économique", en Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy (eds.), *L'Auto-organisation: De la physique au politique*, París, 1983, pp. 377-384; y "Shaking the Invisible Hand", en Paisley Livingston (ed.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Conference (Sept. 14-16, 1981)*, Saratoga, Cal., 1984, pp. 129-144.

[322] Para su actual valor de curso, véase la recopilación realizada por el jurista constitucional Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt, 1976. Véase también Niklas Luhmann, "Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft", en *Soziologische Aufklärung*, vol. 4, Opladen, 1987, pp. 67-73.

[323] Cf., por ejemplo, Nicolaus Hieronymus Gundling, *Jus naturae ac gentium*, 3ª edición, Halle-Magdeburg, 1736, p. 40.

[324] Véase, por ejemplo, Francois Véron de Forbonnais, *Principes et observations oeconomiques*, Amsterdam, 1767, pp. 1s.

[325] Sobre esto véase Rudolf Vierhaus (ed.), *Eigentum und Verfassung: Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972.

uso corriente de la distinción Estado/sociedad como descripción de la realidad —cosa que sucede independientemente del emplazamiento específico que aquella distinción tenía en la teoría hegeliana. Ahora, en efecto, se discute si y hasta qué punto el Estado debe desarrollar una función particular frente a la sociedad y a sus problemas de distribución —fin debido al cual la distinción debe separarse del contexto hegeliano. Sin embargo, allí se conservará la peculiar referencia al Estado de la misma distinción: el Estado ya no es el resultado de la dialéctica de la historia que 'suspende' todo, sino aquella parte de la distinción que debe recoger, respetar y cumplir la distinción misma. Si se considera la distinción sobre un plano formal se ve que se trata de una *re-entry* de la forma en la forma en el sentido de Spencer Brown.

Mientras que a partir de nuestro concepto-de-sociedad la distinción Estado/sociedad describe una diferenciación societal interna, la distinción individuo/sociedad (que a partir del siglo XIX se formula también como distinción individuo/colectividad)[326] describe una diferenciación societal externa. Con esta distinción se significa —sin reconocerlo ni hacer una recepción teórica— que la sociedad moderna no consiste de individuos ni se deja ya describir de esa manera, sino que a los individuos —en cuanto existencias corpóreo-mentales debe atribuirse una posición externa. Esto también es consecuencia necesaria de la diferenciación funcional puesto que esta forma de diferenciación excluye que los individuos concretos se asignen a los sistemas funcionales como se asignan por ejemplo a las familias, a las casas, a los pueblos, a las ciudades, a los estamentos sociales. Ahora cada individuo debe poder participar en todos los sistemas funcionales y —como consecuencia— debe repensarse lo que significa la inclusión social para volver a regularla nuevamente mediante nuevos conceptos de valor como los de libertad e igualdad.[327] ¿Qué sucederá ahí con los individuos mismos? Ese es precisamente el tema sobre el cual es necesario ponerse una vez más de acuerdo con la ayuda de la nueva distinción individuo/sociedad.

[326] La nueva versión semántica se consolida alrededor de 1850, motivada al parecer por el hecho de que los conceptos de "individualismo" y de "socialismo" —resultado de la década de los años veinte del siglo XIX— adquieren en este período una carga ideológica —es decir, constituye un buen ejemplo del principio según el cual la descripción de la sociedad se observa dentro de la sociedad y provoca las reacciones correspondientes. La terminología más antigua diferenciaba únicamente lo colectivo/distributivo al asumir como referencia o los problemas de distribución o los problemas de justicia.

[327] Sobre esto, ampliamente, Niklas Luhmann, "Individum, Individualität, Individualismus", en el ya citado tomo III de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1989), pp. 149-258.

Esta distinción registra el hecho de que —en el paso del siglo XVIII al XIX— el individuo alcanza una posición de un nuevo tipo, es decir, la posición de valor supremo, la cual, como hemos visto, se llamará "sujeto".[328] Este establecimiento del individuo en una posición que trasciende los valores societales circulantes y que antes —como hemos dicho— les había estado reservada, está condicionada por el hecho de que el cambio de formas de diferenciación de la sociedad revoluciona la semántica tradicional de la inclusión y obliga a ver al individuo como algo externo a la sociedad. El individuo —en cuanto externo— puede en cierta manera reprimir a la religión (la cual argumenta del mismo modo) o puede en todo caso retirarle el privilegio de determinar los valores supremos.[329] De esta manera se forma la referencia al individuo, la cual deberá buscar después su contraconcepto; una vez que en los años veinte del siglo XIX surge el término de individualismo, entonces puede comunicarse como unilateralidad de la opción interna de la sociedad. Con la ayuda de la teoría de Freud sobre el inconsciente, el individuo encuentra ahora su contraconcepto *dentro de sí mismo*, lo cual viene a perfeccionar la semántica de la individualidad. El individuo puede ser concebido como *distinto de sí mismo* —y el concepto de sociedad abandonarse a la ideologización.

Un cierto puente lo constituye, para fines biológicos y demográficos, el concepto de población —ya usual en la primera mitad del siglo XIX y luego popular desde Darwin. Reemplaza ideas esencialistas sobre la naturaleza del hombre (o de otros seres vivos) mediante una existencia que puede delimitarse hacia fuera, a la vez que —hacia dentro— permite diferencias considerables y en última instancia hasta la individualidad plena de cada ejemplar. Aunque —por otro lado— este concepto naturalmente no cumple aquello que con base en la teoría del sujeto puede formularse en nombre del individuo en las pretensiones de autorrealización. Por eso resultan variantes con el mismo interés en las ciencias naturales y en las humanidades, *i.e.*, la pregunta por la diferencia entre individuo y sociedad.

Además debe mencionarse la distinción natural/artificial. Esta distinción reacciona a la experiencia de que las unidades (por ejemplo, la unidad

[328] Véase apartado XIII.

[329] Considérese la extraordinaria amalgama de semántica religiosa y referida al individuo que se difunde particularmente en Alemania alrededor de 1800. Por poco tiempo, en el período histórico donde se produce el cambio de las formas de diferenciación, se busca mantener todavía la unidad de la referencia externa —al menos en el plano metafórico. Hoy tenemos el mismo problema cuando se funden las terminologías de emancipación y de participación con la nueva premisa externa de los valores supremos: el problema de la ecología.

de la nación) se entienden cada vez menos por sí mismas, sino que antes deben ser producidas. O en todo caso se deben a la evolución —aunque queda aquí sin aclararse si esto se debe a un proceder natural o artificial; en todo caso no es un comportamiento que se apoye en el origen. Como en los tiempos de los griegos, hay reservas religiosas o morales en contra de lo artificial —aunque la pregunta de cuál es la unidad de esta distinción y por qué es relevante no se formula. Basta juzgar uno de los lados de manera escéptica y rechazarla.

Por último debe aludirse a la distinción propuesta por Ferdinand Toennies de comunidad/sociedad.[330] Con "comunidad" se hará mención de un sistema social que ofrece a la persona el calor del nido y rusticidad, y con "sociedad" se expresa que en la modernidad dichas condiciones sobreviven como posiciones perdidas aunque deben incluirse en una sociología formal. Esta distinción también reacciona a la pérdida de confianza en el progreso a la manera de la sociología antigua, es decir, estructuralmente y, en este caso, mediante una diferencia de tipos. Implícitamente, no obstante, la distinción afirma una diferencia histórica entre estructuras tradicionales y modernas de la sociedad cuya confusión actual se vuelve objeto de análisis.

El agrupamiento de estas tres distinciones, que contribuyen a la descripción "objetual" de la sociedad moderna, permite reconocer algunos aspectos. En todos los casos falta un concepto (suficientemente concretizable) para indicar el elemento común de lo distinguido o para señalar aquello que destaca a la distinción respecto a otras distinciones; esto se hubiera advertido de haberse consultado a Hegel. *En lugar de esto*, el objeto del cual aquí se trata —es decir, la sociedad moderna— se reduce respectivamente a uno de los dos lados de la distinción y se colorea cada vez de manera distinta al colocarse como antítesis del otro. De esta manera surgen múltiples conceptos de sociedad dependiendo de qué es lo que se contrapone a la sociedad. Ade-

[330] Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*: *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Leipzig, 1887 —las ediciones posteriores aparecen con el subtítulo *Grundbegriffe der reinen Soziologie*). Cf. René König, "Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), pp. 348-420. Mediada (y alejada teóricamente) mediante la conceptualidad parsoniana de las *pattern variables*, esta diferenciación ha influenciado a la sociología del desarrollo y a la investigación de la modernización durante la década de los años cincuenta; únicamente durante las últimas décadas es que incurre en aquella crítica genérica que se dirige a las simples contraposiciones entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. La distinción sirve todavía ahora para dar realce a las revisiones históricas. Véase por ejemplo Lars Clausen y C. Schlüchter, *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft": Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, 1991.

más logra registrarse la complejidad de la nueva situación sin disponer —sin embargo— de un concepto unitario que sea capaz de señalarla de modo directo. La teoría de la sociedad se presenta sin proponer un concepto del sistema omniabarcador de la sociedad.

Probablemente el omitir la cuestión de la unidad se relacione con el hecho de que todavía en el siglo XIX se piensa el orden como jerarquía sin que dicha jerarquía pueda ya representarse de manera convincente. La unidad se garantiza desde lo alto, sea a través de la 'invisible hand', sea a través del Estado. El concepto opuesto que se logra formular es aquel inaceptable de anarquismo.[331] No es casualidad entonces que sólo en el siglo XIX esta idea pueda entenderse como algo no del todo desviado y que uno mismo (Proudhon, el primero) pueda definirse como "anarquista". Con esto, lo que únicamente pretende afirmarse es que en la sociedad moderna la jerarquía no es necesaria como forma, sin embargo no puede todavía señalarse cuál es la forma que pudiera sustituirla.

También en la dimensión temporal se bosquejan, ya en la modernidad temprana, profundas transformaciones de la descripción del mundo y de la sociedad. Sobre eso ya hemos hecho alusión en el parágrafo XII, relativo a las temporalizaciones. En el mundo antiguo el tiempo se caracteriza en la observación del movimiento en la distinción móvil/inmóvil y con relación a eso con la distinción tiempo (*tempus*) y eternidad (*aeternitas*); con esto el tiempo es referido a la religión. En el paso a la Edad Moderna, el problema de la temporalidad adquiere relevancia, aunque las linealizaciones temporales incluso se ordenan todavía conforme al esquema tiempo/eternidad. Antes de la muerte hay todavía tiempo de ganarse la salvación del alma, enseña la orden de los jesuitas. Entonces la muerte (¡como acontecimiento!) establece la diferencia. Después de la muerte comienza la eternidad y queda tan sólo el arrepentimiento perpetuo.[332]

Se descubre —al mismo tiempo— la moda (*la mode* a diferencia de *le mode* adquiere sentido temporalmente limitado), la cual empieza a socavar la validez permanente de las formas y con ello aun la posibilidad de jerarquizar al hombre. La habilidad de acomodarse a las disposiciones del tiempo se vuelve más importante que la posición.[333] Ciertamente la discusión

[331] U. Dierse ofrece un buen panorama en el artículo correspondiente del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1., Basilea, 1971, columnas 267-294.

[332] Cf. Jean Eusebe Nierembet, *La balance du temps et de l'éternité*, trad. al francés, Le Mans, 1676.

[333] Véase para eso Ulrich Schulz-Buschhaus, "La Bruyère und die Historizität der Moral-Bemerkungen zu De la Mode 16", en *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 13 (1989), pp. 179-191, con la importante indicación sobre la desintegración

de las formas ocurre todavía jalonada por la diferencia espiritual/mundano —aunque ambos lados de la distinción pueden abarcar respectivamente al otro: la devoción por sí misma se vuelve moda; y la moda como tal, pecado —ya que distrae de lo que realmente importa en la vida: la salvación del alma.

El siglo XVIII introduce un cambio decisivo en muchos aspectos. La nueva sociedad se conceptúa ahora independiente de sus inicios y cada vez más y más civilizada —por ejemplo, en la medida en que transforma violencia en derecho y toma más en consideración a las mujeres. En lugar de las historias que se cuentan para mostrar ejemplos de una vida buena (o mala), entra "la historia" inventada para desligar el presente del pasado.

Esto tiene que ver directamente con la reconstrucción (ya examinada) de la descripción societal del tiempo. Cuando se enfatiza en el presente la actualidad en forma de acontecimientos y con ello la producción de una diferencia entre pasado y futuro, la sociedad necesita —en un sentido distinto al anterior— una memoria. O dicho de otra forma: lo ya conocido en lo cual se había confiado debe volverse a calcular sobre la diferencia de pasado y futuro. La familiaridad con el mundo de facto sobre la cual la memoria actúa desapercibida y por ende sin crítica (así como sabemos que las flores deben ir en un florero aunque no sabemos cuándo y cómo lo hemos aprendido) debe temporalizarse para averiguar si se recomienda una reactualización o no. De esta manera surge la historia en el sentido de una actualidad-ya-no-asegurada, la cual puede luego investigarse científicamente, cuidarse con nostalgia e interpretarse de modo nacional-político; o desencadenar también una búsqueda desesperada por el tiempo perdido.

Esto hace comprensible el nuevo sentido del concepto "Revolución", apenas iniciado durante la Revolución francesa casi como autodenotación de los acontecimientos.[334] La palabra se había usado durante mucho tiempo en parte para designar el regreso (intencional) hacia el buen orden antiguo

---

paralela debida a la especialización de los roles sociales, es decir, debida a la complejidad objetual.

[334] Véase con respecto a eso Reinhart Koselleck *et al*., "Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg", en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo V, Stuttgart, 1984, pp .653-788 (653, 725ss.); Mona Ozouf, "Révolution", en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *op. cit.,* pp. 847-858. La tesis de una nueva dotación de sentido durante la Revolución francesa, se discute sobre todo porque en esta discusión no se aclara finalmente en qué consiste ese nuevo sentido; ya que naturalmente hay que partir de la idea de que tanto su relación con el tiempo como también el momento de la violencia se conocían desde mucho antes y que por lo menos desde la "Glorious Revolution" tampoco se trataba de regresar a las condiciones antiguas.

y —en parte— como designación de un derrocamiento violento. Ahora la Revolución se convierte en cesura que divide al viejo y al nuevo orden societal; es decir, una forma de distinguir que permite la autodenotación de la sociedad moderna sin que con ello se deban definir límites fácticos de sentido —por ejemplo, relaciones sistema/entorno. Puesto que el corte está marcado históricamente con precisión y ocupado de manera irrevocable con experiencias concretas, puede dejarse a la historia la elaboración de las consecuencias.

Al parecer lo que importa es lograr que lo pasado se vuelva punto de referencia de las *externalizaciones*. Las definiciones se hacen mediante el "ya-no-así-como..." Aunque precisamente por eso el pasado debe mantenerse presentable y debe trabajarse *ex post* como nunca antes. Mediante la escritura se puede producir la presencia de lo ausente y con la imprenta establecerla como presencia universal. Si la externalización se puede depositar en la historia y el presente —con el paradigma (o *exemplum*) de la "revolución"— se puede tratar como cesura, entonces se puede (al menos por un cierto tiempo) tolerar la incertidumbre del futuro. El futuro no indica de manera inmediata indeterminación del mundo, sino sólo apertura de aquellas condiciones que se darán en el progreso real de la humanidad.

La historia contiene su propia descripción —la cual, a su vez, corresponde al "espíritu del tiempo" y varía con el curso de la historia; probablemente se trate aquí del primer caso de descripción de autodescripciones, la cual se incluye a sí misma dentro de lo descrito.[335] Entonces también se puede hablar de "historia de la sociedad".[336] Esta 'historia' se entenderá únicamente como historia de las transformaciones estructurales,[337] y se 'llenará' descubriendo las tendencias (progreso)[338] y dividiendo de muy diversas maneras

[335] Véase para eso lo que aporta Reinhart Koselleck al surgimiento del concepto moderno de la historia como "singular colectivo" en el ya citado tomo II de *Wörterbuch Geschichtliche* Grundbegriffe (1975), pp. 647-717.

[336] Pero en ningún caso en Max Weber, como frecuentemente piensan los sociólogos. Véase, por ejemplo, Louis G.A. Vicomte de Bonald, *De la manière d'écrire l'histoire* (1807), cit. según *Oeuvres complètes*, vol. IX (París, 1856), reimpresión de Gante, 1982, pp. 78-122 (91): "ce n'est que dans l'ensemble ou la généralité même des faits qu'on peut étudier l'histoire de la société".

[337] Esto también ha sido puesto en relieve, junto con otras "temporal distortions", por Anthony Giddens. Véase *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Cal., 1984, pp. 236ss. (242).

[338] El progreso siempre se ha visto como un progreso balanceado con grandes costos. Sobre este aspecto no puede en efecto decirse que los protagonistas burgueses del progreso hayan sido ingenuos. Cf., por ejemplo, Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*, Londres-París, 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet,

por épocas —entre las cuales la última (por su diferencia respecto a las anteriores) caracteriza a la sociedad moderna. La ciencia de la historia se consolida en el plano de una observación de segundo orden y se preguntará más por el "cómo" de la descripción de la historia (es decir, más por el método) que por el "qué" del objeto de la historia.[339] Por último, la sociología tratará de solucionar las crecientes dificultades de asignar y aportar pruebas recurriendo a una reducción extrema: la distinción entre sociedades tradicionales y modernas; sólo para fracasar con ella de inmediato[340]. El rechazo de quedar determinado por el origen (el cual tiene que ver con el rechazo al orden estamental) encamina, además, a la necesidad creciente de autosignificación de la modernidad[341] —lo cual a su vez lleva a la imposibilidad de la conciliación, es decir, a las controversias ideológicas.

Detrás de estos cambios realizados en el concepto de historia siguen los cambios que se registran —al menos en la literatura— en relación con la concepción del tiempo mismo; y su significación es mucho más incisiva. Ahora el tiempo se describe de manera creciente a través de la diferencia de pasado/futuro. Esto conduce a la circunstancia de que la sociedad se encuentra entre un pasado que ya no es válido ni vinculante y un futuro todavía indeterminado —como un joven al cual la casa de sus padres ya no le ofrece ninguna seguridad ni modelo y la profesión, por ahora, tampoco. Únicamente en la medida en que todavía no era posible conocer totalmente a la sociedad moderna se podía aceptar un cheque en blanco al futuro. Actualmente, esto parece cambiar. Las perspectivas de futuro se oscurecen y, con ello, al mismo tiempo, crece la presión que obliga a tomar decisiones en el presente, puesto que sólo en el presente —sólo en el contexto de un mundo simultáneamente dado— se es capaz de decidir y de actuar. Correspondientemente, parece que el tiempo transcurre más rápido. Uno de los problemas más importantes del presente es establecer hasta qué punto las organizaciones que deciden (sobre todo las del

Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société, 2 vols., Londres, 1767; Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *op. cit.* (p. XXI: "dégradation necessairement résultant des progrès mêmes de notre perfectibilité possible").

[339] Friedrich H. Tenbruck se lanza —con medios de teoría sociológica— contra la pérdida de la pregunta de "¿qué es la historia?"; aunque con eso renuncia a la pregunta de "¿qué es la sociedad?" (cf. *Geschichte und Gesellschaft*, Berlín, 1986).

[340] No obstante las críticas de los historiadores, en la sociología las divisiones por épocas no se han extinguido del todo. ¿Cómo podrían de otro modo probarse empíricamente las líneas tendenciales de la sociedad? Véase, por ejemplo, Darcy Ribeiro, *The Civilizational Process*, Washington, 1968; Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga, 1979.

[341] Cf. Horst Folkers, "Verabschiedete Vergangenheit: Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbsdeutung der Moderne", en Dirk Baecker *et al.* (eds.), *op. cit.* (1987), pp. 46-83.

sistema político) lograrán compensar esta presión y la creciente desconfianza que va unida a ella.

En comparación con la semántica vétero europea del tiempo ha cambiado la distinción de base que determina la dimensión temporal y, con ello, establece cómo se manifiestan y se pueden resolver las paradojas del tiempo. En el caso de la distinción tiempo/eternidad, la paradoja (si se prescinde de las paradojas zenonianas del movimiento) está en uno de los lados de la distinción, en la eternidad —el tiempo que sin embargo no es tiempo. Aquí la paradoja se puede absorber con el concepto de Dios. La distinción pasado/futuro se convierte en paradójica si se piensa que pasado y futuro siempre están dados de manera simultánea, es decir, como horizontes del presente. El presente es la unidad de la diferencia de pasado y futuro. El presente —como tiempo del observador del tiempo mismo— se catapulta a sí mismo más allá del tiempo. Es el tiempo en el cual no se tiene tiempo, dado que todo lo que puede aprehenderse como tiempo, ya es pasado o todavía es futuro. En el pensamiento moderno, esta "temporalidad-universal-sin-tiempo" del presente toma el lugar que ocupaba la eternidad.[342] Y se desparadojiza en la medida en que se distingue entre pasado-presente o futuro-presente y los presentes pasados o futuros, es decir, la conceptuación del tiempo se modaliza por partida doble. Precisamente esto es lo que logra —en planos más concretos de investigación— la historización de la conciencia histórica.

Finalmente, en la dimensión social la cuestión es cómo puede representarse a la sociedad como unidad en vista de la diferencia de la forma ego/alter. El observador de primer orden ve las diferencias de los seres humanos y sus destinos, y exige justicia. En el nivel de segundo orden se puede observar y describir qué y cómo la sociedad misma regula las posiciones que ella atribuye a las personas y la manera en la cual lo justifica. En vista de esto hablaremos de principios de inclusión.[343]

La sociedad antigua regula la inclusión atribuyendo puestos fijos a las familias o a las corporaciones; por tanto, sólo indirectamente a las personas. En el paso a la diferenciación funcional, esta solución simple debe abandonarse porque las personas no pueden repartirse en los sistemas funcionales. En lugar de esto, se buscan (y se encuentran) nuevos principios de inclusión que toman los nombres de libertad e igualdad y la forma de derechos de

[342] En todo caso, esto apenas ha sido investigado en la literatura acerca del tiempo. Véase Ingrid Oesterle, "Der 'Führungswechsel der Zeithorizonte' in der deutschen Literatur", en Dirk Grathoff (ed.), *Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode*, Frankfurt, 1985, pp. 11-75. Véase también Armin Nassehi, *Zeit und Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen, 1993, sobre todo pp. 233ss.

[343] Cf. también supra cap. 4, III.

ciudadanía o aun de derechos humanos. Libertad significa que la ordenación de las personas (ya no de las familias) en la sociedad no se determina socio-estructuralmente, sino se sustenta en una combinación de autoselección y heteroselección. Igualdad significa que no se reconocen otros principios de inclusión que no sean los establecidos por el sistema funcional mismo. Dicho de otro modo: únicamente los sistemas funcionales tienen el derecho de producir desigualdades debido a motivos internos (para ellos racionales, por tanto) de los sistemas. Todas las ventajas deben presentarse al sistema funcional desde el punto de vista de la igualdad, es decir, deben presentarse sin estructura —por ejemplo: la igualdad de todos ante el derecho con excepción de las diferencias establecidas por el sistema mismo del derecho. La función latente de estos derechos humanos no se halla, entonces, precisamente en honrar y ratificar ventajas que están dadas con la "naturaleza del ser humano". Se encuentra, más bien, en que en la sociedad moderna no se puede predecir por principio en qué contextos sociales quién tiene que decir algo o aportar de alguna manera. Radica en mantener abierto el futuro contra toda determinación anticipada que pudiera provenir de alguna división o clasificación de los seres humanos (por ejemplo, de mayor o menor) y, ante todo, de las clasificaciones políticas.

Se ve de inmediato que los principios de inclusión, libertad e igualdad, no traicionan su forma específica. Se puede distinguir rápidamente entre libertad y falta de libertad y también distinguir al vuelo entre igualdad y desigualdad. Aunque la sociedad —en este plano de abstracción— realiza siempre los dos lados de la distinción simultáneamente. En lo concreto se debe entonces aclarar ante qué clase de falta de libertad se reclama libertad, y contra qué clase de desigualdad se pretende la igualdad. Los principios de inclusión (en particular los de la Revolución francesa) fueron proclamados como una especie de cheque en blanco abierto al futuro. Así por consiguiente no se han dejado realizar; en esta forma, un problema irresoluble sólo fue diferido del presente al futuro. La concretización debió entonces efectuarse a través de ideas que recibieron —para esta función— el nombre de ideologías. Pero —dado que los principios no pueden determinar los pasos de la concretización— existe más de una posibilidad de ideologizarlos.

Junto a la temporalización, el programa del diccionario de conceptos históricos fundamentales (*Geschichtliche Grundbegriffe*) menciona lo "ideologizable" de muchas expresiones como una de las características de aquel cambio semántico en el cual la sociedad moderna se descubre a sí misma.[344]

[344] Cf. la introducción de Reinhart Koselleck en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, 1972. pp. XIII-XXVII (XVIIs.).

Con eso se hace también referencia a la dimensión social puesto que los respectivos otros son los que piensan ideológicamente. Los presupuestos para ello están en la ya aludida renuncia a las ventajas naturales y su disolución mediante una semántica con capacidad de autorreferencia. Las circunstancias eran conocidas desde mucho antes de la invención del concepto de ideología: "As no party, in the present age, can well support itself without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues" —escribe Hume en 1748.[345] Las ideas y los principios difieren de acuerdo a como se practican socialmente; y el concepto de ideología en el sentido de Marx agrega únicamente a esto la conciencia de que aun estas diferencias pueden explicarse a partir del orden social.

La distinción entre diversas ideologías —entendida en un sentido carente de toda exigencia— puede utilizarse para explicar el hecho de que la Revolución francesa perfila una opción: a favor o en contra. Consecuentemente, en las primeras décadas del siglo XIX se bosquejan movimientos constitucionales y restauradores. Después —en referencia a las consecuencias de la industrialización— se articula la controversia entre liberalismo y socialismo. El concepto de ideología ofrece una forma para estas distinciones. Los participantes (es decir, los observadores de las condiciones) reaccionan de manera controvertida a los problemas estructurales de la sociedad moderna. Como observador de estos observadores se ve que así se efectúan diversas estrategias para solucionar la cuestión de la unidad —la cual puede únicamente aprehenderse como paradoja. La sociedad puede definirse paradójicamente: ella no es (todavía) lo que es; y, sin embargo, es ya lo que todavía no es. La sociedad se encuentra en camino del progreso al cual hay que brindarle apoyo mediante liberalización; o reúne ya las fuerzas para la Revolución, al caer cada vez más profundamente en la crisis que la hará necesaria. El presente del futuro sirve como lugar todavía indeterminado para el cumplimiento de la promesa de racionalidad.[346] Entonces se buscan ideas para realizarlas y uno se comporta

[345] David Hume, *Of the Original Contract*, citado según *Essays: Moral, Political, and Literary. The Philosophical Works*, tomo III, Londres, 1882, reimpresión de Aalen, 1964, pp. 443-460 (443).

[346] Carlo Mongardini lo llama "reconducción mágica del creciente resquebrajamiento social en la homogénea unidad de nuestro modelo de racionalidad" —cf. "Dimensionen der Zeit in der Soziologie", en Friedrich Fürstenberg e Ingo Mörth (eds.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz, 1986, pp. 37-58 (51).

como *progresista*. Tanto la planeación como la utopía forman determinaciones contrapuestas que posibilitan refugiarse en un futuro todavía indeterminado, y la "democratización" promete que la unión podrá darse en cuanto haya tiempo para ello. O la paradoja se soluciona en la dirección contraria. Se la define primero como tautología (es decir, como distinción que afirma no ser distinción) para después llegar a la constatación de que la sociedad es lo que es. No puede hacerse nada, pero pueden evitarse las desgracias y prevenirse las desviaciones. Entonces uno se vuelve *conservador*.

En el programa de problemas de los conservadores se puede perfectamente leer que la historización del tiempo de la sociedad si bien hace posible su posición al mismo tiempo la perjudica. El futuro —como momento de una distinción— tiene únicamente sentido si es diferente al pasado. Pero los conservadores no pueden querer esto. Para ellos, lo mejor sería que todo permaneciera tal como es y que ni siquiera fuera necesario exigirlo. Los progresistas, por el contrario, pueden considerarse favorecidos por el tiempo. Aunque —por otra parte— únicamente los conservadores tienen la oportunidad de una cultura más elevada de reflexión puesto que sólo a ellos se les plantea el problema de en qué medida la sociedad sigue siendo la misma a pesar de los cambios. Debido a esto oscilan entre la polémica concreta y la reflexión.[347] Para los progresistas es suficiente una idea —con base en la cual escogen una teoría sólo para explicarse por qué no se ha realizado esta idea hasta el día de hoy.

Estas posiciones presentan diferentes afinidades con otros complejos de ideas. Sólo el conservador —por ejemplo— puede pensar "orgánicamente" o permitirse ser escéptico respecto al ser humano. Pero, ante todo, este estilo de oposición es adecuado para ver al tiempo desde diferentes perspectivas. O el futuro se deriva del presente y entonces es necesario suavizar el contraste entre pasado y futuro —sin que por ello el pasado pueda asumir un autovalor y simplemente continuar. O se debe agudizar el contraste y encargarse de eliminar el futuro —cosa que se extiende al presente como defecto de una historia obsoleta y especialmente en la desigualdad.

La referencia secreta a la paradoja y la referencia abierta a la historia le confieren a esta forma de construcción de ideologías un éxito que permite ahorrarse la pregunta por la unidad de este asunto controvertido. Según el

[347] Hoy, estas condiciones han dado un vuelco de modo muy característico. Los progresistas se han convertido, a su vez, en conservadores de las ideas y ellos mismos oscilan ahora —ya que no disponen de ninguna teoría de la sociedad— entre reflexión y polémica. El así llamado "neoconservadurismo" es invención de ellos, y no autodefinición de algún otro grupo.

punto de vista que se asuma y el compromiso (*Engagement*) político que se utilice se considerará de modo diferente. La descripción de las formas existentes refuerza tan sólo la impresión de que se trata de "visiones de mundo" (*Weltanschauungen*) sobre las cuales no puede discutirse. Al mismo tiempo, inicia su carrera el concepto de valor, que no hace otra cosa que confirmar todo esto. No proporciona instrucciones, pero toma en cuenta la necesidad de saber que existe todavía un nivel de validez inviolable y que está más allá de todas las contingencias de opinión. Una vez más nos topamos con una distinción cuya unidad no puede tematizarse: la distinción entre "ser" y "validez".

Si se quiere saber con más precisión cómo se ha decidido con esto la dimensión social de la descripción de la sociedad, es posible notar fácilmente que en forma análoga a la agudización de la distinción pasado/futuro de la dimensión temporal, también se agudiza la distinción que define la dimensión social, a saber, la distinción de ego y alter. Referencias más claras las confiere el concepto mismo de ideología. Si inicialmente el concepto tan sólo designaba a la ciencia de la dirección del comportamiento empírico por las ideas[348] (por tanto a aquello que nosotros llamamos semántica), con Marx el concepto adquiere nuevo significado. Se aprehendería de manera muy reducida el concepto si se considerara únicamente su componente polémico y peyorativo. La atribución del nombre (ideología) no constituye en principio una ofensa, aunque el propio Marx frecuentemente se sale de tono. Decisivo es el cambio de sitio del problema-de-la-orientación-societal a un nivel de segundo orden y la renuncia a una realidad consensuada. Un observador observa a otro observador en vista de aquello que éste no puede ver. En otras palabras, las ideologías son textos que contienen algo que ellos no contienen, es decir, información sobre el autor y el usuario y que en la interpretación habitual significa: información sobre los intereses de éstos.[349] Se trata —para usar otras formulaciones— del punto ciego, del problema de la latencia. Los capitalistas —según Marx— se

[348] Así el inventor del concepto, Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 5 vols., París, 1801-1815. Aquí las ideas se entienden como representaciones que se forman a través de los sentidos.

[349] Desde que se hizo este descubrimiento se discute (al parecer, sin que exista salida) cómo sería posible probar "científicamente" esta referencia de los intereses, dado que no se vislumbra ninguna perspectiva de poder obtener sobre el argumento un acuerdo general que también incluya los interesados que se observan. Para una extensión de este problema a la misma ciencia, cf. Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, Londres, 1977, en particular pp. 27ss. Parece que por motivos que pertenecen a la teoría del conocimiento el concepto de ideología obliga a tomar partido.

ocupan de su propia ruina porque no pueden saberlo con exactitud ni tampoco corregirlo.[350]

Con antecesores en la novela de los siglos XVIII y XIX y luego en la literatura que más tarde se designará como "contra-Ilustración",[351] además de las versiones ulteriores a Marx, por ejemplo la del psicoanálisis de Freud o la de la sociología de las estructuras y funciones latentes, desde el siglo XIX se difunde un nueva formulación radical del problema de la dimensión social: precisamente la fijación del interés social en observar el no poder observar. En tanto se entienden como observadores únicamente a los sistemas psíquicos, la observación podrá ser una especie de pasatiempo inocuo o en todo caso un *hobby* privado utilizable para fines terapéuticos. Pero, ¿qué sucede cuando se comunica de esa manera?

Todas estas formas complejas de una semántica de transición pueden reducirse a una pregunta: ¿quién es el observador? No es posible responder a esta pregunta y, por tanto, tampoco puede interponerse. La usual caracterización del observador como "sujeto", a lo sumo permite designar el problema de la dimensión social como el problema de la "intersubjetividad". Con eso a lo más que se llega es a tener a la mano un concepto estrictamente paradójico, pero no más. Ya que el "ínter" —si el sujeto es en verdad un sujeto— no puede servir de base ni no servir de base al sujeto. La novela, la novela de amor (aunque también la novela de Hegel del amor entre la historia mundial y la filosofía) localiza al observador al final de la historia y entonces él puede ver lo que hasta ahora no ha podido ver. Esto exige mantener al narrador (y consecuentemente a Hegel mismo),[352] el cual siempre ya sabe todo fuera de la historia. Aunque ni siquiera eso basta para contestar a la pregunta por el observador. Y con mayor razón fracasan los informes actualmente de moda: el pluralismo de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, la tesis del relativismo

[350] Aquí puede preguntarse cómo Marx se había valorado a sí mismo como publicista a la luz de la teoría construida por él mismo. ¿Pueden al menos —los capitalistas que leen a Marx— aprender que no pueden ver lo que no pueden ver? Y, ¿qué se derivaría de la urdimbre recursiva del ver del no ver? Parece ser que Marx mismo (al igual que Hegel) no se encontraba en la situación de considerar la propia teoría en la teoría misma —a no ser que como prueba científica de la perspectiva revolucionaria y como esclarecimiento de las condiciones necesarias para realizar la revolución prevista.

[351] Véase el análisis (olvidado actualmente) de los filósofos de los salones de la Ilustración realizado por Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Le Fanatisme des philosophes*, Londres-Abbeville, 1764; y después, naturalmente, las valoraciones de los "conservadores" sobre la Revolución francesa, por ejemplo: Ernst Brandes, *Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover, 1792.

[352] Véase para esto Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur; Ein neues Paradigma*, Opladen, 1990, pp. 181ss.

cultural o la pluralidad de discursos del así llamado ‘posmodernismo’. Además no tiene mucho sentido ocuparse de las controversias entre estas distintas posiciones, porque esto únicamente lleva a la reconstrucción recíproca de las respectivas insuficiencias.

Nuestros análisis sugieren el supuesto de que la sociedad moderna, con esta técnica de observar el no-poder-observar, confirma la paradoja del observador como el tercero excluido incluido. Esto, sin embargo, obliga al observar-del-observar a aplicarse a sí mismo una conclusión autológica y a aceptar la paradoja como argumento conclusivo: el observador es lo no observable. Esto, no obstante, no lleva a la desesperación. En el sistema autopoiético no hay conclusión ni comienzo ni fin. Todo final es comienzo. Así la paradoja se disuelve en el tiempo. El sistema entonces transforma en operación aquello que como objeto no puede observarse. Y cuando esto sucede —cuando dichas operaciones de observación se aplican una y otra vez a sus resultados— podría ser que eso como desenlace lleve a “valores propios” estables, es decir, a una semántica que los sostiene y que por eso se le otorga preferencia.

XVIII. Modernización

Pertenece a las peculiaridades de la autodescripción de la sociedad moderna el hecho de que también ella todavía necesita “modernización”. Así como se intenta sugerir a los individuos que no sólo son reales sino que además necesitan autorrealizarse, del mismo modo la teoría de la sociedad moderna parece partir de la idea de que la sociedad moderna todavía no es moderna y que —por decirlo así— debe esforzarse a sí misma para llegar finalmente a ser moderna. Evidentemente es fácil resolver este enigma diferenciando varios conceptos de modernidad. Pero entonces permanece la pregunta de cuál sería la razón para que se haya puesto esta extraña figura de la modernización como algo que precisamente hace falta a la sociedad moderna; obviamente no sería posible tener la idea de exigirle “modernización” al imperio romano de la antigüedad y lamentar su fracaso.

En el tratamiento lingüístico, más bien se observa una peculiar reserva: el diccionario histórico de la filosofía (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*) habla de ‘moderno’, ‘la modernidad’, ‘modernismo’ (vol. 6, 1984); el diccionario de conceptos básicos históricos (*Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe*) habla de ‘moderno: ‘modernidad’, ‘la modernidad’ (vol. 4, 1978). Falta la voz ‘modernización’. Por otro lado, desde la mitad del siglo XIX existen perspectivas evolutivas y orientaciones por resultados —unas al

lado de las otras. Las entidades surgen por evolución aunque necesitan formarse. Entonces hay suficientes móviles para disolver el concepto de modernidad fijándolo en algo que todavía no se ha logrado.

La Revolución francesa marcó el fin de la sociedad nobiliaria, derogó las estructuras jurídicas respectivas y arrasó con la autocompresión (debilitada hacía buen rato) de un orden social jerárquico. Sin embargo, no tuvo un concepto alternativo de sociedad moderna. Sus ideas de Constitución se limitaron al sistema político y en lo restante sólo se localizaba la liberación de los individuos para conducir su propia vida —idea que rápidamente pudo comprenderse en el sentido de "enrichessez vous". El vacío semántico pudo interpretarse históricamente como señalamiento del futuro. La sociedad moderna 'todavía no' es moderna. Para orientaciones concretas uno puede guiarse por la distinción entre regiones desarrolladas y subdesarrolladas del globo terráqueo. Y eso lo completan las fórmulas vacías de libertad, igualdad, solidaridad, supresión de las diferencias de clases, dominio de la opinión pública, etcétera —sin necesidad de tomar el rodeo sobre un modelo-de-sociedad teórica y empíricamente fundado. Una construcción filosófica paralela —para la cual se puede acudir a nombres como Husserl o Habermas— parte del supuesto de que en el principio de razón-autocrítica de los individuos se oculta un potencial de racionalidad inimaginado y todavía no descubierto, que pudiera dejar muy atrás los logros de la civilización técnico científica y de sus realizaciones económicas —"capitalistas".

No obstante, con este tipo de formulaciones del "todavía no" el problema sociológico —es decir, el problema de cómo puede llevarse a cabo una modernización de la sociedad moderna— más bien se encubre. Respecto a esto, al final del siglo XX vemos en retrospectiva dos series de experimentos diferentes, ambos dudosos en sus premisas: el experimento socialista de la Unión Soviética y el experimento de la Modernización de los países en desarrollo. Mientras se arrancaba de la "Guerra fría", cada uno de estos intentos podía explicar los fracasos del otro y no era necesario ir más allá hacia la pregunta de una modernización de la sociedad ya moderna. A finales del siglo XX nos encontramos en una situación diferente.

En ambas series de experimentos sobresale, antes que nada, un concepto regionalmente limitado que ignora o, por lo menos, subestima el hecho de que la sociedad moderna está establecida como sociedad mundial.[353] Uno de esos

[353] El XXV Congreso Alemán de Sociología que pensaba tratar este tema ya se había cerrado el camino al formularlo. Su tema era "La modernización de la*s* sociedad*es* modernas" (énfasis de N.L.). Véanse los acuerdos publicados por Wolfgang Zapf bajo el título: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt, 1991.

conceptos estaba semánticamente atado, de manera estrecha, al término (revolución). Acontecimientos políticos como los de París en 1789 o los de San Petersburgo en 1917 se describen como sucesos revolucionarios y, con ello, se disponen dentro de un programa de modernización. El rumbo de la generalización va del acontecimiento de sublevación violenta (tal como siempre había sido) hacia un programa de pretensión universal que debe proseguirse en cada caso con obstáculos regionales. En especial el Marxismo —si bien concibe una revolución mundial— únicamente puede realizar la revolución como empresa específicamente política, es decir, únicamente en Estados regionales. Además, conceptos como los de (sociedad sin clases), (justicia distributiva social) o (emancipación) eran y permanecen siendo conceptos históricos sujetos a una especie de retraso de la parusía y con ello pierden credibilidad. La proyección de esas metas fue únicamente trazable a través de una organización central con crecientes discrepancias entre idea y realidad. Finalmente, la sociedad mundial —en la cual todo esto debía acontecer dentro de fronteras territoriales— era y sigue siendo un sistema funcionalmente diferenciado, cuyo rendimiento propio se debe a la autonomía de los sistemas funcionalmente diferenciados sin poder combinarse con ningún tipo de regulación central. Cosa que es cierta sobre todo para el caso del sistema crediticio de la economía internacional de las finanzas que puede garantizar cierta movilidad al escoger los momentos temporales de inversión y de consumo —a lo cual difícilmente pueden renunciar los desarrollos regionales forzados. Aunque, naturalmente, todo eso también es cierto para la política internacional, para la investigación científica y —no por último— para todo aquello que interesa a los intelectuales. La insistencia en autonomías regionales controladas desde la organización simplemente no es compatible con ello. El intento de introducir este tipo de modernización en la sociedad moderna tuvo que pagarse con estancamiento, con el derroche de los últimos recursos de poder, con una aceptación cada vez más reducida y finalmente con el derrumbe de este "sistema".[354] Que en los círculos occidentales haya habido una retirada hacia los "discursos" orientados por el consenso (renunciando a la revolución) no puede, desde un punto de vista sociológico, valorarse como alternativa política de la sociedad.

No obstante, aun fuera de los círculos de la doctrina marxista, la cual partía de conflictos de clase que se agudizaban, es válido que cuando se describe de por sí a la sociedad como sistema estratificado, es decir, como sistema de repartición desigual, la modernización sólo puede concebirse como

[354] Más elaborado en Nicolas Hayoz, *L'étreinte soviétique: Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS*, Ginebra, 1997.

disminución de estas desigualdades; pues éstas no tienen ninguna función en la sociedad moderna y no son otra cosa que escándalo. Ahora modernización de la modernidad quiere decir: reducción de las diferencias de clase sobre todo a través del bienestar creciente mediante el logro de excedentes económicos que pueden aprovecharse en favor de los desfavorecidos. El señorío de la diferenciación funcional queda fuera de foco.

Algo muy distinto sucede con el concepto de modernización de la política del desarrollo, que —por lo menos implícitamente— seguía los modelos directrices de sistemas funcionales singulares y ya no los ideales abstractos de la Revolución francesa. Aquí el punto estimulante inicial no estaba en la ideas sino en situaciones, es decir, en el estado de desarrollo sumamente diverso de las distintas regiones de la sociedad mundial. Estos hechos se describían como atraso o como demanda de ponerse al día —cosa fácil de hacer plausible. Los países desarrollados, sobre todo industrialmente, se veían por consiguiente como ejemplos dignos de imitarse por los menos desarrollados.[355] La comparación alentaba una política orientada nacionalmente, aun ahí donde no estaban dadas las bases étnicas ni culturales para ello. Esto también tenía como fundamento, al menos implícitamente, un punto de partida en la sociedad mundial, porque ¿de qué otra manera se hubieran advertido las diferencias y se habrían convertido en problema? Por otra parte, el concepto de modernización no se refería a la sociedad mundial misma, sino a regiones atrasadas; prácticamente a países en desarrollo, cuyos "Estados" debían ejecutar la política del desarrollo y modernizarse en dirección —a la vez— del Estado-de-derecho y de la democracia —suponiendo que ambas cosas eran posibles simultáneamente. La pregunta de cómo se tendría que pensar y efectuar la modernización de la sociedad moderna se repartía en unidades regionales. Con esta fragmentación en unidades más pequeñas y limitadas hasta arribar a proyectos meramente locales (por ejemplo, la instalación de un sistema de riego para un cultivo de arroz hasta ahora no usual), se llegaba a un formato que parecía ofrecer la oportunidad de soluciones prácticas.

No obstante, junto a esta articulación regional y hasta local del problema, había también confianza en estructuras diversas señaladas mundialmente por los sistemas funcionales específicos como lo moderno. Esto era válido, por ejemplo, para la así llamada economía de mercado, que dejaba al cálculo de las compañías particulares el juicio sobre la racionalidad de las inversiones económicas e incluso sobre el recurrir al crédito. Era válida para la idea de que un sistema político moderno debía consistir de Estados "de-

[355] Véase por ejemplo Daniel Lerner, "Modernization I: Social Aspects", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, tomo X, Nueva York, 1968, pp. 387-395.

mocráticos" capaces de organizar el cambio del poder en la cúpula política a través de la forma de elecciones "libres" (sin compra de votos, etc.). Correspondientemente, la libertad activa y pasiva de opinión, la libertad de prensa, etcétera, se tomaban como condición formal jurídica para la autonomía política, religiosa y demás del sistema de los medios de masas. La condición presupuesta para todo ello era un sistema jurídico orientado por la Constitución, que operara legalmente y no influenciable por la "corrupción". Educación al estilo moderno era educación escolarizada conforme al sistema de clases anuales, cuya prestación consistía en regular el acceso a la universidad y, con ello, a la distribución de las posiciones valoradas en la sociedad. La investigación científica debía ser libre, es decir, no sujeta al control religioso o político, sino exclusivamente orientada por teorías y métodos autoformulados. Y, no por último, debía dejarse a la decisión individual si profesar una religión y escoger cuál de ellas; sólo de esta manera parecía lograrse que la religión fuera un asunto de convicción personal y no expresión de un adaptarse a costumbres transmitidas o de un conformismo políticamente impuesto.

En esto se suponía tácitamente que los dispositivos de modernización concebidos sectorialmente en los sistemas funcionales se habrían de presuponer y fomentar mutuamente. Aunque se discutía si de aquí habría que deducir "convergencia" de las modernizaciones o si permanecerían diferencias regionales condicionadas por la tradición —por ejemplo, con respecto a Japón o la Unión Soviética; esta discusión, sin embargo, únicamente se refería a regiones con diversas tradiciones y condiciones de modernización demográficas y ecológicas diferentes. No obstante, el problema decisivo reside en si la autonomía de los sistemas funcionales no podría llevarlos a imponerse cargas mutuas hasta el límite de la capacidad de adaptación estructural de los sistemas funcionales *a su propia diferenciación*. Si la ciencia ofrece oportunidades de liberar energía (bélica o industrial pacífica) disolviendo los núcleos atómicos, ¿qué consecuencias acarrea eso para el sistema político? O si la dinámica del sistema internacional financiero vuelve inútil la distinción entre política liberal y socialista, entonces ¿con cuáles distinciones deben organizarse las plataformas de los partidos y las campañas electorales si de antemano se sabe que las promesas no pueden distinguirse ni cumplirse? ¿Es posible todavía un control constitucional del desarrollo hacia el Estado de bienestar con los instrumentos clásicos de dogmática jurídica? Y si no, ¿cómo puede evitarse que la Suprema Corte de Justicia continuamente intervenga en la política de una manera que no puede legitimarse democráticamente? ¿Cómo puede la economía o las administraciones públicas financiadas por la economía, procurar puestos de trabajo que correspondan al nivel de adiestramiento

que prepara el sistema educativo? Y ¿cuáles son las consecuencias políticas cuando la creciente clase media académica ya no se conforma tan sólo con su formación sin que la vea reflejada en poder e ingreso? Disparidades de este tipo se harán notar de manera muy diversa en los respectivos países. No sólo se encuentran en los países en desarrollo sino también y todavía más en países con una larga experiencia de modernización tras de sí. Esto podría mostrarse tan sólo mediante estudios regionales. En todo caso pone en duda el concepto de modernización casi unilineal hasta ahora vigente.

¿No sería, pues, mejor abandonar el extraño concepto de modernización de la sociedad moderna? De cualquier forma, al hacerlo no significaría caer en la aceptación apática de las condiciones dadas. Aunque sí podría significar tomar más en serio que hasta ahora los problemas ya visibles de la sociedad moderna y, sobre todo, las discrepancias que se perfilan en la relación mutua entre los sistemas funcionales.

XIX. Información y riesgo como fórmulas descriptivas

Por razones comprensibles, las descripciones de la sociedad moderna optaron por las características espectaculares que podían emplearse en forma propagandista —aunque, precisamente por eso, sólo fueron capaces de aprehender fenómenos particulares. La complejidad del sistema total no puede hacerse accesible más que mediante reducciones deliberadas en el sistema. Hasta hace poco, la salida que normalmente se adoptaba era la de enfatizar características de uno de los sistemas funcionales y suponerlas como algo decisivo, dominante, determinante de la forma. Esto es válido principalmente para el caso de descripciones como la de capitalismo (economía monetaria), industria (producción orientada al mercado) o técnica basada en la ciencia. Corresponden también a este modelo los esfuerzos recurrentes de hacer hincapié una y otra vez en la política bajo la forma de Estado nacional.[356] Últimamente, sin embargo, se agregan descripciones que ya no se acomodan a este limitarse a sistemas funcionales singulares, sino que en lugar de ello enfatizan aspectos de la comunicación y los aprovechan para el análisis de diferencias

[356] Véase, aunque más bien como excepción en la sociología, Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Ingl., 1985. Habría también que mencionar aquí la inflación de conceptos políticos para un formato omniabarcador de la sociedad, por ejemplo el concepto de poder en los escritos tardíos de Foucault; o, menos conocido, el concepto de “constitution” de David Sciulli en “Foundations of Social Constitutionalism: Principles from the Concepts of Communicative Action and Procedural Legality”, en *British Journal of Sociology* 39 (1988), pp. 377-408.

históricas. Pienso en lemas como los de "sociedad de la información"[357] o de "sociedad del riesgo".[358]

Aun estas fórmulas —por la doble necesidad de reducir complejidad y de enfatizar lo históricamente nuevo— se dejan seducir al tomar como representativos algunos fenómenos particulares. En el caso de la "sociedad de la información" es la avalancha de informaciones causada por los nuevos medios de difusión y por el procesamiento de datos computarizados. Que nuestra sociedad sería una sociedad de la información se fundamenta, por lo general, de manera exclusivamente económica con el esquema producción/consumo. Se emplea cada vez más tiempo de trabajo en la producción de información y se invierte en su consumo cada vez más tiempo-de-trabajo y tiempo-libre.[359] Con ello se acepta sin reparo un presupuesto dudoso: que la información es un bien económico que se puede producir, transferir y consumir. Sin embargo, si se parte del concepto de información, difícilmente se

[357] Véase, con referencia casi exclusiva a la computadora, Philipp Sonntag (ed.), *Die Zukunft der Informationsgesellschaft*, Frankfurt, 1983; además, y especialmente bajo la perspectiva de los efectos de tal autodescripción, el ya citado *The Ideology of the Information Age* de J.D. Slack y Fred Fejes (eds.). Respecto a la problemática del objeto, véase también Karl Steinbuch, *Die informierte Gesellschaft: Geschichte und Zukunft der Nachrichtentechnik*, Reinbek, 1968; Simon Nora y Alain Minc, *Die Informatisierung der Gesellschaft*, Frankfurt, 1979; Lothar Späth, *Wende in die Zukunft: Die Bundesrepublik auf dem Weg in die Informationsgesellschaft*, Reinbek, 1985; David Lyon, "From 'Post-Industrialism' to 'Information Society': A New Social Transformation?", en *Sociology* 20 (1986), pp. 577-588; así como *The Information Society: Issues and Illusions*, Cambridge, 1988; Ian Miles, Howard Rush, Kevin Turner y John Bessant, *Information Horizons: Social Implications of New Information Technologies,* Aldershot, 1988; Bruno Tietz, *Wege in die Informationsgesellschaft: Szenarien und Optionen für Wirtschaft und Gesellschaft*, Stuttgart, 1989. Anticipando el próximo párrafo, estas abundantes anotaciones de bibliografía (lejos de estar completas) son para ilustrar a la vez la influencia de los medios de masas. Estudios sobre fenómenos particulares como el procesamiento electrónico de datos y sus consecuencias producen efectos generadores de tópicos debido a la necesidad de escoger encabezamientos fuertes que sirvan de títulos a los libros; la consecuencia es que la literatura correspondiente que toma eso en serio, tratan dichos epígrafes como conceptos en los que se resumen características de la sociedad moderna.

[358] Véase Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, 1986, así como la discusión que resultó de esta publicación. Respecto a la pregunta de un cambio de época véase especialmente Ditmar Brock, "Die Risikogesellschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung", en *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 12-24. Por una interpretación orientada más fuertemente a lo "cultural" abogan Jeffrey C. Alexander y Philip Smith, "Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse", en *Zeitschrift für Soziologie* 25 (1996), pp. 251-262.

[359] Véase Marc Uri Porat, *The Information Economy,* tesis doctoral, Standford, 1976, un texto con bastante influencia sobre el uso terminológico posterior.

puede sostener la estabilidad allí presupuesta. La información es un producto que se desintegra. En cuanto se actualiza, se desvanece. La sociedad de la información sería, por tanto, una sociedad que —por razones incomprensibles— juzga necesario sorprenderse a sí misma permanentemente.[360] Cierto que es notable el aumento espectacular en la producción de información, aunque su grado de aprovechamiento sigue siendo pequeño. La mayoría de las informaciones, por lo tanto, no lo son o, en el mejor de los casos, son informaciones potenciales —en consecuencia, no puede comprobarse de manera económica global la elevación de la producción mediante más y más información. Por el contrario, los costes sobrecargan aquello que se elabora con técnica de producción mejorada.[361] Aparentemente se trata de una euforia incapaz de fundamentarse racionalmente. Para el lema "sociedad de riesgo" lo cierto es lo contrario; aquí entran, en primera fila, riesgos novedosos —tecnológicamente condicionados— y los temores respectivos. Las consignas "información" y "riesgo" evidencian, sin embargo, algo más que eso. No se refieren a sistemas funcionales particulares (a pesar de todo énfasis en los desarrollos tecnológicos), sino que son compatibles con una descripción de la sociedad que hace hincapié en la diferenciación funcional como forma —sin quedar obligada por ello.

Es posible ampliar la descripción de la sociedad como sociedad de la información o del riesgo, refiriéndose a los momentos que dan ocasión a ello. En el caso de la sociedad de la información, ya no se trataría, entonces, únicamente de los efectos de las computadoras, sino, más en general, de la pregunta acerca de si el componente de información de la comunicación ha cobrado mayor importancia que el componente del darla-a-conocer. Lo cual, de ser así, significaría por lo menos dos cosas: que el componente de persuasión del dar-a-conocer y con ello el depender del *status* y de los estratos sociales se hace menos importante; y que la novedad, la actualidad, el "just in time" de la información de la comunicación se vuelve más decisiva y con ello las garantías de larga duración pierden importancia. Esto podría traer consecuencias considerables para la dimensión social y para la dimensión temporal del sentido —dimensiones que se co-experimentan y se co-realizan en toda comunicación. En el caso de la sociedad del riesgo, no se trataría sólo de la dependencia de la sociedad moderna respecto a la tecnología, sino

[360] Para eso Niklas Luhmann, *Entscheidungen in der "Informationsgesellschaft"*, manuscrito, 1996.

[361] Para eso véase Jean Voge, "The Information Economy and the Restructuring of Human Organization", en Ilya Prigogine y Michèle Sanglier (eds.), *Laws of Nature and Human Conduct,* Bruselas, 1987, pp. 237-244.

más en general, del supuesto de que el futuro depende en todos los aspectos esenciales de decisiones que pueden tomarse actualmente, de modo que siempre se decide ahora sobre los presentes futuros, aunque el futuro no puede conocerse.[362] Tal vez eso aumente, por ejemplo, la tendencia a politizar todas las cuestiones del riesgo —una especie de política de protección en vez de una pura política distributiva.

No obstante, no se sabe todavía qué tan lejos pueda llegarse con este tipo de ampliaciones. Ambas fórmulas aprovechan ciertas faltas de nitidez en los conceptos utilizados y, sobre todo, la falta de distinciones claras. El concepto de información, por ejemplo, se utiliza en el doble sentido de selección sorprendente y de partícula transferible, transportable, manejable —a pesar de que uno de los sentidos excluye al otro.[363] Las ganancias de determinación, que se pueden alcanzar mediante la información, van siempre unidas a las sorpresas y presentan lo determinado como contingente, como también posible de otro modo. Además, una información sólo puede sorprender una sola vez. Al ser conocida, si bien mantiene su sentido, pierde su carácter de información. Si se ha de comunicar informaciones, éstas deben comunicarse de manera continuamente nueva; y si esto se sabe, se sabe también que no es posible conocer el futuro. La información es, entonces, algo sumamente ambivalente. Contiene —por decirlo así— su propio concepto contrario. Reproduce al saber y al no saber, y eso invariablemente, de momento a momento. Como información ofrece posibilidades de enlace aunque con ello renueva siempre el otro lado en el "unmarked space" de su forma: el saber de trasfondo de que también existen otras posibilidades. El concepto de información, entonces, no excluye nada y, por eso, puede pretender relevancia universal. Dirige, en un espacio de selecciones en principio contingentes, la búsqueda de enlaces —sin disponer de aquella red de seguridad religiosa que sociedades más antiguas tenían disponible para ello.[364]

[362] Véase por ejemplo Wolfgang Bonss, *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne,* Hamburgo, 1995.

[363] Así sobre todo desde Fritz Machlup, *Production and Distribution of Knowledge in the United States,* Princeton, 1962; quien, sin embargo, todavía supo distinguir estas dos construcciones conceptuales.

[364] También se encuentran ambivalencias parecidas en sociedades más antiguas que procuraban información por medio de técnicas adivinatorias, o sea, en la vieja China o en Mesopotamia. Estas "sociedades de información" sabían adivinar los lineamientos en superficies (en huesos o caparazones de tortugas, en el vuelo de pájaros o en las vísceras de animales de sacrificio) como señales de algo oculto. Toda adivinación siempre reproducía, con la interpretación de las señales, también el presupuesto religioso de un sentido oculto. Y aun en aquel entonces —tal como hoy día— no importaba la verdad de la información ya que la información es requerida rápidamente para derivar el sentido.

Riesgo es también, en cierta medida, todo aquello que puede salir mal. Como concepto opuesto se piensa en "seguridad", aunque a la vez se reconoce que no hay seguridad en un sentido estricto libre de riesgos. Entonces el concepto de riesgo es también —en el sentido ordinario— un concepto universal que no excluye nada, sino que se marca tan sólo a sí mismo en el contexto de su propia forma. Lo históricamente nuevo no puede captarse con estos conceptos propiamente. Al menos, no se encuentra en los logros que comúnmente se sugieren como su fundamento: medios de comunicación de masas, computadora, técnica industrial. Lo único novedoso es que se utilizan como conceptos formalmente ambivalentes para describir a la sociedad moderna. Además, es notable que las caracterizaciones de "sociedad de la información" y de "sociedad del riesgo" están construidas autológicamente. Estos conceptos permiten, por lo menos, la pregunta de si con el lema 'sociedad de la información' no se está a su vez dando una información sobre la sociedad, y si no es a su vez riesgoso hablar de 'sociedad del riesgo' y despertar así aversiones al riesgo riesgosas.

Si se observa la forma de estos conceptos y, entonces, también el "otro lado" que traen consigo sin señalarlo, se esclarece la profundidad a la vez que el límite de estas fórmulas de autodescripción. La información entonces se convierte en un acontecimiento de distinción específico de un sistema que es inobservable desde fuera. La sociedad de la información se singulariza por su desinformación estructural y crónica. Todo sistema se las arregla produciendo sus propias informaciones y prosigue su propia *autopoiesis* reaccionando a los acoplamientos estructurales y reestructurándose conforme a sus irritaciones sin ser accesible como unidad desde dentro o desde fuera —a no ser en el modo específico de la observación, dependiente de distinciones en cada caso específicas, que a su vez producen información, aunque sólo para el sistema que la utiliza operativamente. Riesgo sería un lema para la autodescripción de un sistema que con sus decisiones limita el ámbito posible de variación del futuro sin ser capaz de determinar su propio futuro. Todo presente-futuro será resultado de la evolución. O para formularlo de manera paradójica: sobre el futuro no decide la decisión sino la evolución. Pero si se quiere representar esto en la situación de decisión que se ha producido una vez perdida la confianza en las capacidades de obrar y de reconocer errores, entonces riesgo es la descripción adecuada de ello.

En todo caso, estos lemas sugieren una transición de lo particular a lo general y, con ello, una transición desde descripciones que temporalmente causan furor en la opinión pública y que luego se calman, hacia análisis orientados teóricamente que sólo deben satisfacer las exigencias de la ciencia. Con ello, el punto de vista del observador se desplaza hacia un nivel de segundo

orden —si no es que hacia uno de tercero. La actitud de "así es" se reemplaza por un juego conceptual que busca sostén en sí mismo. Decisiones sobre una determinación más exacta de los conceptos de "información" y "riesgo", principalmente decisiones sobre el otro lado de su forma —es decir, de lo que excluyen y con ello lo incluyen— adquieren un alcance considerable para la autodescripción de la sociedad.[365] Con ello, la autodescripción misma se convierte en tema de la autodescripción, y la sociedad puede describirse como sistema que se describe a sí mismo —concediendo que pudiera haber varias autodescripciones igualmente plausibles. La lógica del observar y describir debe reajustarse entonces de estructuras monocontexturales a estructuras policontexturales. Ya no puede utilizarse una sola distinción, la cual resalta algo para minimizar, en cambio, lo otro. Tampoco puede conformarse ya más con controversias cerradas monocontexturalmente, por ejemplo, la de capitalismo y socialismo. El tercero excluido en cada distinción utilizada (el mundo, la unidad de la sociedad, el observador mismo) se vuelve objeto posible de otra distinción, la cual expone su propio *tertium non datur* generalizado a que otros observadores lo aprehendan. Ninguna de las distinciones escogidas puede exigir validez última o reclamar la función de poder juzgar a las demás. Cada una opera ciegamente con respecto a sí misma. Al mismo tiempo no hay nada que escape en principio al distinguir y al señalar, nada que por razones de su "esencia" debiera quedar en secreto. Todo se convierte en historia —¡ni hablar de 'poshistoria'! Y todo lo que se diga acerca de ello, sólo puede ser dicho bajo la condición de que también se lo pueda aplicar a sí mismo.

En esta situación —sin comienzo ni fin—, las posibles candidaturas para las formas de sentido de la autodescripción, ya no pueden enumerarse y restringirse de antemano, porque eso sería tan sólo una autodescripción entre muchas. Queda la tarea de explicar los medios teóricos lo más claramente posible y, con ello, exponerlos a la observación. Los medios de la teoría son, ante todo, conceptos. Los conceptos son distinciones. Las distinciones son indicaciones para cruzar la frontera. Como formas, están clausurados y son a su vez distinguibles. "Distinction is perfect continence", dice Spencer Brown.[366] Aunque justamente esta *continence* da la oportunidad de tratar con ella. La teoría (con sus formas y sus distinciones) expone sus puntos ciegos, es decir,

[365] Véase como ejemplo la distinción de riesgo y racionalidad que pone a consideración Klaus Peter Japp, "Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme", en Jost Halfmann y Klaus Peter Japp (eds.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, Opladen, 1990, pp. 34-60. De acuerdo con ello la sociedad del riesgo sería una sociedad que ya no se basaría en la racionalidad. Habría encontrado un punto de vista superior: justo la actitud de afrontar los riesgos.

[366] *Op. cit.*, p. 1.

lo que para ella es invisible y a lo cual debe lo que es capaz de ver y de mostrar. Exponer esto no tiene el sentido de volverse hacia razones en última instancia incontestables. Se trata tan sólo de mostrar lo que puede construirse con determinados medios y hasta dónde las sensibilidades se dejan desplegar (explicar), si se plantea de esta (y no de otra) manera. El sentido de tan ambiciosa empresa está en facilitar la crítica y en dificultarla. El reto es: háganlo de otra manera, pero cuando menos así de bien....

Cuanto más claramente se delinean los contornos de una empresa de esta naturaleza, la cual describe a la sociedad como sociedad que se describe a sí misma y con ello entra en su objeto, tanto más surgen preguntas —al menos para los sociólogos— que se refieren a las condiciones reales de posibilidad. O bien, para retomar la pregunta al final del último párrafo: ¿cómo se llega, en este observar observadores y describir descripciones, a "valores propios" en el sentido de atractores estables, que estimulan otras descripciones y que luego ya no pueden dejarse de lado? ¿Cuáles son los contextos operativos que —de ser éste el problema— pueden participar?

XX. Los medios de masas y su selección de autodescripciones

Al final del siglo XX no se puede decidir si tales 'valores propios', después de todo, se formarán —ni cuáles. El concepto mismo —por su propia concepción— no permite ningún pronóstico. Se observa una creciente discrepancia entre semántica y realidad. Por una parte, el comercio de desechos intelectuales que se dedica a reciclar ideas y que distingue sus artículos de consumo tan sólo por las marcas de fábrica "neo" y "post".[367] Por otra, la comunicación de la sociedad evidencia una intensa sensibilidad, de rápida

[367] De esta manera se puede hablar, por ejemplo, de la "sociedad posindustrial", aunque es del todo claro que en esta sociedad el modo de producción industrial no sólo continua subsistiendo, sino que incluso es más indispensable que antes. Hablar de la sociedad de manera tan evidentemente poco seria permite sustraerse a la crítica, porque, al mismo tiempo, se dice que no se pretende decir lo que se dice; aunque no se dice qué se pretende decir cuando se dice que no se pretende decir lo que se dice. Se pudiera mencionar una infinidad de ejemplos: neomarxismo, posestructuralismo, neofuncionalismo, neoconservadurismo; o se pudieran recordar las definiciones que recurren a señalamientos objetivos: nuevos movimientos sociales, nuevo individualismo, nuevos medios. En todos los casos la estructura es la misma: se afirma una diferencia temporal y se prueba su validez en referencia a fenómenos individuales; esto permite continuar trabajando sin deber realizar un análisis global y consecuentemente permite poner el interés de lo que propiamente es nuevo —o de lo que se considera como tal— en el médium de la descripción de la sociedad, como sustituto de la esencia.

reacción, frente a problemas nuevos: por ejemplo, problemas de las consecuencias de la tecnología, de la ecología, del riesgo de decisiones, de la internacionalización de los mercados financieros y —derivando el peligro de la guerra— de la referencia de la política al Estado, el cual, siendo indispensable para la democracia, se ha visto en cierta medida rebasado. Sensibilidad lista a reaccionar, además, a los problemas que se derivan de las crecientes discrepancias entre países industrializados y países en vía de desarrollo o frente a los problemas derivados de la intransigencia de las pretensiones de los individuos —y muchas cosas más. Ante tantas dificultades —algunas, sobre todo, muy concretamente determinadas— es verdaderamente difícil ver si y cómo una teoría de la sociedad pudiera proporcionar una descripción adecuada —y ya no se diga de su capacidad de formular propuestas para la "solución de los problemas".

Si se desea lograr la formulación de un juicio sobre las posibilidades de autodescripción de la sociedad moderna, es necesario tener presente, antes que nada, que dicha descripción ya no se transmite oralmente como enseñanza de sabiduría y ya no se articula como filosofía de pensamientos conclusivos, sino que sigue las leyes propias de los medios de masas. Cada mañana y cada tarde la red de noticias se tiende de manera inevitable sobre la tierra y determina lo que ha sucedido y lo que ha de tenerse por presente. Algunos acontecimientos ocurren por sí mismos ya que la sociedad es lo suficientemente turbulenta como para que siempre suceda algo. Otros se producen para los medios de masas. En esto, la exteriorización de un punto de vista puede ser tratada preponderantemente como acontecimiento, de esa manera los medios dejan entrar en sí mismos su material reflexivamente. Ahí son sobre todo los periódicos y la televisión los que generan los efectos. El puro hecho de que los medios de masas estén diferenciados produce un excedente de posibilidades de comunicación. Esto lleva de por sí a una selección muy aguda de lo que puede ser-dado-a-conocer y, por consiguiente, a una selección de aquello que periodísticamente (o televisivamente) se divulga "bien". Cada descripción de nuestra sociedad debe inevitablemente acoger también a estos medios (y en esa medida: a sus propios medios) y a la relación consigo mismos. En las descripciones sociológicas que han diferenciado a los "medios de masas" como su propio campo de investigación, esto sucede hasta hoy de manera muy escasa.[368] Se percibe del todo la "hegemonía cultural" de los medios de masas —a la cual deben ajustarse hasta los movimientos de protesta

[368] Cf., sin embargo, Peter Heintz, *Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen,* Diessenhofen, Suiza, 1982; Franz Marcinkowski, *Publizistik als autopoietisches System: Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse*, Opladen, 1993.

si no quieren de antemano renunciar a tener éxitos—,[369] pero sólo se la describe como fenómeno ya que falta un contexto de teoría de la sociedad para su comprensión y delimitación más exactas.

En la denominación "medios de masas" se condensan perspectivas que debemos distinguir cuidadosamente. Sólo se debe hablar de "médium" cuando se designa un número de elementos acoplados exclusivamente de manera floja, los cuales están disponibles para la constitución de formas. Un médium en este sentido es la "opinión pública" —sin importar si la totalidad de elementos se comprende psíquicamente como potencial de atención esparcido de manera difusa y que queda fijo temporalmente por la constitución de formas; o si más bien se trata de algo social como las aportaciones o los temas de la comunicación en los cuales la constitución de formas consiste en el hecho del ser conocido —o en la posibilidad de dar por supuesto ese ser-conocido. Partiendo de ahí debe distinguirse la pregunta de qué sistema social es el que produce y reproduce este médium: si la sociedad misma o un sistema funcional particularmente diferenciado para ello. Sólo a este sistema funcional se designará con el concepto de "medios de masas".

Desde el siglo XVIII se habla —en un sentido revalorizado frente a la tradición— de "opinión pública".[370] A pesar de todas las esperanzas de los siglos XVIII y XIX, la modernidad característica de la opinión pública que surge de allí se basa —a semejanza de lo que sucede con el mercado— en que *no forma una unidad*. No elige lo que corresponde a la razón. Aporta a la *autopoiesis* de la sociedad puesto que se trata de comunicación, pero no formula consenso alguno acerca de lo que la sociedad es o debería ser. Su función no consiste en la integración social sino en hacer posible un observar observadores. Cada estado momentáneo se presenta como punto de partida para las diferencias —si no es que como diferencia. Lo cual se pone de manifiesto cuando se pasa de la descripción al análisis de aquellos factores que regulan *cómo* se produce *aquello* que luego se presenta como opinión pública. Esto sucede a través de modos de selección muy específicos, cuyos resultados —precisamente por eso— no pueden excluir la contingencia ni, sobre todo, la posibilidad de llegar a otras apreciaciones.

La selectividad de aquello que, en razón de la eficacia de dichos medios de masas, se refleja como "opinión pública", puede describirse de manera

[369] Así, con el concepto de Gramsci: Todd Gitlin, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley, Cal., 1980.

[370] Hay precursores en muchos diversos contextos de discusión. Por ejemplo, en la forma de la distinción de opinión y saber. O en el concepto del "common sense". O en la tesis de que corresponde a la razón-de-Estado decidir cuándo el príncipe debe poner atención a las opiniones de sus súbditos aunque no necesariamente les haga caso.

acentuada en las tres dimensiones del sentido. En la dimensión objetual, los datos *cuantitativos* adquieren un significado excepcional sin que exista la posibilidad de reflexionar cómo se calculan. Las catástrofes se reportan preferentemente cuando entran en juego cantidades extraordinarias —carambolas masivas en los accidentes, miles de focas muertas, pérdidas millonarias, etc. Se celebran los datos que indican aumento del producto social bruto y se lamenta su caída; la política y la bolsa reaccionan cuando se dan a conocer las cifras, sin pensar que el producto social bruto también crece al pagar trabajo anteriormente no pagado o porque los accidentes y catástrofes aumentan y se compensan los daños mediante pagos.[371]

Como resultado, la sociedad cae en una especie de depresión normal estadística. Cada 'más' se ve —desde la posición opuesta— como un 'menos' de lo que antes había. Cuando se reporta crecimiento ya no se está conforme con los estados y sumas que hace algunos años todavía se tenían por totalmente normales. Y también cuando el crecimiento se desacelera esto constituye una mala noticia. Retornar a valores que hace unos años aún satisfacían con plenitud, se experimenta como retroceso a consecuencia de esta paradoja del más = menos.[372]

Para compensar el grado de abstracción de las cantidades se espera y se produce una referencia local (o, como equivalente funcional: personal) de las informaciones. Con ello, aquellas paradojas del tipo más = menos o superior = inferior, es decir, las paradojas del devenir se disuelven en una tesis de identidad, que así no se pone en duda. Eso lleva a perspectivas etnocéntricas y a sobrevalorar la importancia de personas particulares en la dramaturgia de los acontecimientos; en resumen, lleva a peculiaridades (casi incorregibles sociológicamente) de la construcción de la realidad.

En la perspectiva temporal, aquello digno de un reportaje por los medios de masas debe ser *nuevo*, es decir, debe ser un suceso con un cierto valor de sorpresa (valor informativo). A partir de esto, se organiza la profundidad temporal (prehistoria, presuntas consecuencias) del reportaje. La dimensión social se presenta como *conflicto* aunque en el fondo existe la expectativa duradera de que finalmente se debería llegar a un acuerdo. La mayoría de las veces la presentación de conflictos va de la mano de juicios *morales*, los cuales renuevan de caso en caso la ilusión de que hay reglas (bajo la forma de puntos

[371] Torvald Sande evalúa en alrededor de 2% de producto social bruto la aportación de los accidentes y catástrofes (aunque no proporciona datos más precisos y quizá sólo en relación con las medidas preventivas y no en relación con el resarcimiento de los daños) —cf. "Risk in Industry", en W.T. Singleton y Jan Hovden (eds.), *Risk and Decisions*, Chichester, 1987, pp. 183-189 (186).

[372] Véase para eso también Gilles Deleuze, *op. cit.,* pp. 9ss, 50ss.

de vista que invitan a que cada uno coparticipe en el juicio) para decidir los conflictos. Todos estos filtros —juntos— producen efectos en el sentido de reforzar la inquietud. Naturalmente, esto no significa que en el interior de los sistemas psíquicos la intranquilidad efectivamente surja y perdure. Pero en el plano de lo que se comunica y de aquello que comunicativamente es capaz de enlace, la sociedad aparece como una sociedad que por sí misma se inquieta y se alarma. Por eso, reproduce en sí misma la esquizofrenia del doble deseo: de poder participar en las transformaciones y estar asegurada contra sus consecuencias. Para esta esquizofrenia crea la posición del espectador no-partícipe que participa.

Eso puede percibirse con mucha claridad en el caso especial paradigmático de cómo han aparecido los temas ecológicos y el sitio prominente que hoy ocupan. La rapidez de introducción y difusión de este complejo de temas seguramente se debe, en parte, a los movimientos de protesta que operan en la cercanía de los medios de masas, pero sobre todo se debe a los medios de masas mismos.[373] Aquí se congregan muchos criterios de selección: grandes cantidades, reabastecimiento constante de las catástrofes, sucesos contingentes desencadenados por la técnica y conflictos ideológicos y políticos acerca de cómo enfrentar adecuadamente estos asuntos. Se añaden la referencia tanto local como supralocal, la afectación individual y la forma de amenaza en gran medida invisible: radioactividad, fábricas cerradas, sustancias químicas impalpables. Por otro lado, precisamente con estas condiciones de preferencia, se determina también lo que *no se reporta*, lo que *permanece invisible*. Esto es válido para la pregunta que es decisiva para las autodescripciones de la sociedad: el empotramiento social de las tendencias previamente dadas que producen sus efectos antes de que la catástrofe acontezca, y los "desarrollos catastróficos".[374] La forma de 'alarma' —típica del tratamiento de los temas— neutraliza, fija la vista en las catástrofes futuras y produce en el receptor individual de noticias el sentimiento de desamparo y —no por último— el potencial de reclutamiento de los movimientos de protesta —los cuales, sin embargo, sólo pueden por su lado exigir que los otros lo hagan de otra manera.

Tan sólo por el hecho de que aparecen de sol a sol y por el ritmo de producción de los medios de masas, se excluye la posibilidad de que de antemano se consulten las opiniones existentes en el público. Las organizaciones de

[373] Véase para eso supra cap. 4, XV.

[374] Así, con una expresión lingüísticamente efectiva pero gramaticalmente accidentada, Hans-Peter Dreitzel y Horst Stenger (eds.), *Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen*, Frankfurt, 1990. Véase especialmente la contribución de Rolf Lindner, "Medien und Katastrophen Fünf Thesen", pp. 124-134.

los medios de masas dependen en esto de conjeturas y, en el resultado, de *self-fulfilling prophecies*. En gran medida trabajan por autoinspiración: leyendo sus propios productos, observando sus propias transmisiones. Deben presuponer ahí una uniformidad moral suficiente si piensan reportar diariamente las infracciones a las normas, los escándalos, las anormalidades. Pueden calcular los cambios, por ejemplo, palabra clave "cambio de valores" —aunque ahí el aporte de la propia participación no pueda subdividirse ni calcularse. En esa medida, puede hablarse de producción de 'valores propios', de posiciones relativamente estables que se logran cuando una operación se aplica a sus propios resultados.

Aquello que se deriva como resultado de la efectuación constante de los medios de masas, la "opinión pública", se basta a sí misma. Por eso tiene poco sentido preguntarse si (y cómo) los medios de masas *distorsionan* la realidad existente. *Generan* una descripción de la realidad, una construcción del mundo y ésa *es* la realidad a la cual la sociedad se orienta.[375] Las informaciones se difunden en gran cantidad y se renuevan día a día. De esa manera se produce una inmensa redundancia que vuelve inútil la búsqueda de aquello que realmente los individuos saben y piensan. Se puede suponer (pero no más que eso) que se está informado. Así, la opinión pública actúa como un espejo en cuya parte de atrás se asienta también un espejo. Aquel que da información se ve —en el medio de la información habitual— a sí mismo y a otras fuentes que emiten información. Aquel que recibe la información se ve a sí mismo y a otros receptores de información y aprende poco a poco a tomar nota de manera altamente selectiva de aquello que es necesario para actuar en el contexto social respectivo —sea la política, la escuela, grupos de amigos, movimientos sociales. El espejo mismo es intransparente.

Mucho hace pensar que ha surgido aquí un sistema funcional particular todavía sin concepto claro (aunque tampoco la tradición tuvo siquiera una palabra para lo que hoy llamamos familia) y sin atribución reconocida de la función. En contra de la presunción de un sistema funcional autónomo podría hablar el hecho de que los medios de masas están densamente unidos a la comunicación de su entorno societal y todavía más: que su función en la

[375] Véase para este cambio del planteamiento del problema en la nueva investigación sobre los medios, Winfried Schulz, *Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien Analyse der aktuellen Berichterstattung*, Freiburg, 1976. Para la nueva discusión y para la transferencia del "constructivismo radical" desde la teoría del conocimiento a la teoría de los medios de masas véanse múltiples aportaciones en Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt y Siegfried Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen, 1994; Niklas Luhmann, el ya citado *Die Realität der Massenmedien*.

sociedad radica precisamente en ello. Ellos cuentan con que a partir de que se hace la publicación se comunica también fuera de los medios sobre los temas correspondientes e, incluso, que esta posibilidad obliga a participar en la comunicación medial y expone a la sociedad a la autoobservación a través de estos medios. También del lado del *input* el entramado es denso e ineludible, porque ¿cómo podrían los medios lograr credibilidad y autenticidad para sus reportes si no fuera porque obtienen las informaciones de la misma comunicación societal, sean hechos investigados, indiscreciones, comunicados de prensa oficiales o cualquier otra cosa?

Sin embargo, no hay que olvidar la clausura operativa de este sistema. El sistema selecciona las propias operaciones de acuerdo con la codificación binaria información/no-información. Con ello reacciona de continuo al propio *output*, a lo que él mismo ha producido, es decir, a lo conocido de los hechos —lo cual excluye que lo mismo se reporte una vez más. El sistema —puesto que él mismo produce este conocimiento— destruye información y él mismo debe producir continuamente nueva información, nuevos valores de sorpresa. Tan sólo por la técnica de difusión utilizada se deslinda respecto al flujo difuso de comunicación de la sociedad. La técnica asimetriza al sistema en relación con el entorno societal: excluye —en el caso normal— que las comunicaciones difundidas se contesten de inmediato.

Aparte de este rasgo peculiar de aumento de clausura y de apertura, de autoaislamiento y conexión en red, encontramos también en los medios de masas muchas características de los sistemas funcionalmente diferenciados. Su función consistiría, vista desde la perspectiva histórica, en sustituir aquello que en la sociedad antigua estaba regulado por la representación-sin-competencia, esto es, en absorber incertidumbre en la producción y reformulación de las descripciones del mundo y de la sociedad. Con ello, la obligatoriedad —que sólo era posible sobre la base de una representación-sin-competencia— se sustituye por la inestabilidad. En lugar de monumentos se tienen ahora sólo momentos en los cuales se puede suponer un estado de conocimiento determinado; en lugar del saber de opiniones se tiene un saber de información que no señala cómo se podría actuar correctamente y con posibilidades de consenso —aunque eso basta del todo para reproducirse a sí mismo. El código del sistema consiste, por consiguiente, en la diferencia referida cada vez al momento de información/no-información, que en su procesamiento temporal hace que todo lo ya conocido se convierta en no-información; la cual, no obstante, debe mantenerse en el recuerdo, en tanto sea necesario para comprender la nueva información. Los programas del sistema, que dirigen la selección de información, se hallan en las preferencias temáticas y —en un nivel de agregación más alto— en los tipos de

temas que como páginas de periódico o periodos de transmisión facilitan captar la información. La *autopoiesis* del sistema parece consistir en que la información que para ello debe tenerse en cuenta, se encuentra conectada recursivamente en red —y que sólo así puede reproducirse. Un alto grado de reflexividad es parte de lo cotidiano: reportajes en los medios reportan sobre los reportajes de los medios. La información se entiende únicamente sobre la base del estado-de-la-información y es —en calidad de información-previa— condición indispensable para seguir participando. La siempre actual opinión pública, la correspondiente determinación temática de las formas del medio, es —como resultado de la comunicación anterior— condición de la comunicación futura. Por eso, es totalmente típico también el carácter eventual de los elementos del sistema, cuyo sentido reside en su desaparecer, en su emisión, en su aporte a la reproducción de otros elementos del sistema —y nada más que para eso. Y finalmente este sistema funcional, al igual que todos los sistemas funcionales, tampoco puede reducirse a la unidad de un sistema de organización —aunque aquí también, como en otras partes, la organización juegue un papel indispensable.

En cuanto sea válida la tesis —muchas veces sostenida en la teoría de sistemas— de que sistemas altamente móviles con estructuras de rápida variación son especialmente aptos para dirigir a sistemas más tardos, radican aquí oportunidades particulares para los medios de masas. Es irrefutable que, en las últimas décadas, han aumentado considerablemente tanto el refinamiento alcanzado por los medios de masas para fijar realidades, como también la seguridad de sus efectos, sobre todo en el sector de la publicidad. La publicidad puede estar motivada por la esperanza de alcanzar éxito en las ventas, pero su función latente está en producir y consolidar criterios del buen gusto para aquellas personas que carecen de él; es decir, surtir de seguridad de juicio respecto a las cualidades simbólicas de objetos y modos de conducta.[376] La demanda se encuentra hoy día aún y, sobre todo, en el estrato alto, el cual en razón de los ascensos rápidos y las prácticas no reguladas de casamiento ya no sabe cómo servir de modelo. Esta función latente de la publicidad puede luego aprovecharse estratégicamente para fomentar de este modo las ventas,[377] aunque surte también sus efectos en quienes nada compran.

[376] Respecto a la demanda y el empleo de tales “distinciones”, véase. Pierre Bourdieu, *La distinction: Critique sociale du jugement de goût,* París, 1975.

[377] El que eso tiene una influencia profunda en el estilo de la publicidad ya prácticamente no necesita comprobarse. Los objetos que realmente desean venderse pueden ser situados en el trasfondo de un *prestige-setting*. Y será posible hacer publicidad para cigarrillos aun cuando esté prohibido; porque ya no es necesario decir explícitamente que se está haciendo publicidad —y para qué.

De ello, no obstante, no puede concluirse que la "opinión pública está manipulada"; esto tan sólo por lo mezclado de los temas y la pluralidad de criterios de selección de las novedades. Como sistema, es decir, considerados en su propia dinámica, a los medios de masas difícilmente puede —cualquiera que sea el resultado de la muy extensa discusión sobre la ética periodística— atribuirse responsabilidad. Además, en este contexto tampoco puede precisarse qué significa el concepto de "dirección". Se puede tan sólo constatar que el sistema funcional de los medios de masas moviliza las descripciones del mundo y de la sociedad con todos sus sistemas funcionales de tal modo que las diferencias de tiempo adquieren importancia predominante y que toda determinación debe situarse temporalmente. De esta manera, se neutraliza en cierto modo el exceso de memoria que va aparejado con la escritura, la imprenta y las técnicas modernas de almacenamiento electrónico de datos. Los accesos siguen siendo posibles, pero las orientaciones se fijan tan sólo para el momento.

En lo que los medios de masas dan a conocer día por día y hecho por hecho, se cristaliza aquello que en la comunicación societal puede ser tratado como "saber". Dicho de otra manera: la diaria absorción de incertidumbre por los medios de masas produce hechos, que pueden luego tomarse como tales en la comunicación siguiente —cosa que deja suficiente espacio para las controversias. Aunque las mismas controversias están condicionadas por el hecho de que ambos lados pueden representar saber —si bien saber distinto. Sin embargo, el no-saber aumenta de hecho de manera desproporcionada, ante todo sobre la base de la investigación científica y —en general— con el aumento de la complejidad del saber. Señalar eso sería tarea de un observador de segundo orden, el cual debe igualmente comunicarse a través de los medios de masas —quizás por eso se vea forzado a presentar su no-saber como saber "crítico". Volveremos sobre eso y sobre el papel de la sociología en este contexto.

En este proceso continuo de comunicar informaciones se condensan —casi imperceptiblemente, y en todo caso de manera inevitable— estructuras que sirven al acoplamiento estructural entre los sistemas psíquicos y los sociales. Habíamos hablado de esquematismos o —en caso de implicarse acciones— de *scripts*.[378] Todo lo cual incluye tanto la designación de "algo en calidad de algo" así como también aquellas atribuciones causales sumamente abreviadas y aquellas atribuciones sutiles que señalan intenciones —lo cual facilita la descripción del comportamiento como acción para, en caso dado, juzgarlo moral o políticamente. Tales esquematismos dejan más o menos

[378] Véanse pp. 81s.

abierto qué posición tomar frente a las informaciones, qué es lo que se recuerda o se olvida y si las reacciones se consideran atinadas o no; "se" en este caso significa: individuos y sistemas sociales de todo tipo. Respecto a la "opinión pública" no se trata, entonces, tan sólo de una enorme cantidad de informaciones continuamente renovada y olvidada, ni tampoco de un acuñamiento de opiniones típicas. El componente estructural consiste más bien en esquemas cuyo conocimiento y aplicabilidad pueden darse por supuestos cuando se trata de activar y proseguir la comunicación. En enlace con una tradición sociológica —que va de Max Weber a Alfred Schütz— podría decirse que se trata de la reproducción de tipos (patrones estereotipados de expectativas) indispensables para comprender las acciones o comunicaciones y que no quedan garantizados tan sólo por la aplicación correcta de las palabras o de las reglas gramaticales, es decir, del lenguaje mismo.

Los medios de masas garantizan entonces que dichos esquemas estén disponibles para que se recurra a ellos en medida y multiplicidad tal que correspondan a las necesidades de comunicación de la sociedad toda y que, según la necesidad, puedan levemente variarse y de manera nueva combinarse. Se trata de una condición operativa de continuidad de la comunicación bajo condiciones de alta complejidad y de cambio rápido. No se trata de la producción de un consenso mínimo en la descripción de la realidad. Y, precisamente, esta combinación de necesidad y no-obligatoriedad tiene como consecuencia que esta manera de producir 'valores propios' casi no pueda efectuarse de otro modo; al menos no por la ciencia, cuya metodología está encaminada precisamente a neutralizar las diferencias de los observadores para elaborar una descripción de la sociedad y de su mundo —independientemente de cómo luego pueda comprobarse o criticarse.

Después de todo esto, la opinión pública no es la pura moda de las opiniones como se creía en el siglo XVII, ni el médium de la Ilustración racional ni la *puissance invisible* de la cual se esperaba en el siglo XVIII que liberaría de las tradiciones.[379] Es el médium de la descripción del mundo y de la autodescripción de la sociedad moderna, es el "Espíritu Santo" del sistema,[380] es la disponibilidad comunicativa de los resultados de la comunicación. A diferencia

[379] Para el primer argumento, el del filósofo, cf. la conocida respuesta de Kant a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? (1784); para el segundo, el del político, cf. Jacques Necker, *De l'administration des finances en France* (1784), cit. según *Oeuvres complètes*, vols. 4 y 5, París, 1821, reimpresión de Aalen, 1970, vol. 1, pp. 49ss. Para la sobrecarga semántica del concepto al inicio del siglo XIX, cf. también Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, 1984, pp. 241ss.

[380] Así V.O. Key Jr., *Public Opinion and American Democracy*, Nueva York, 1961, p. 38.

de aquello que se había sedimentado en las expectativas del siglo XVIII, ya no se trata de expresar la unidad en la unidad de manera representativa o racional —o incluso poderosa. Se trata más bien del permanente procesamiento estructural de las diferencias y de las distinciones semánticas. Lo que se alcanza de esta manera es una alta irritabilidad del sistema operativamente clausurado de la sociedad, así como también la correspondiente alta complejidad propia de cada una de las estructuras relevantes en simultánea absorción de incertidumbre.[381]

Con esta posición de los medios de masas y de la opinión pública se vuelve problemático para la sociología si y cómo puede tomar parte en las autodescripciones de la sociedad. Sin duda puede producir nuevas autodescripciones de la sociedad, pero no imponerlas. Se comprende por sí mismo que pueda producir, destruir y producir nuevamente teorías para su uso privado. Pero eso sería únicamente una aportación a su propia *autopoiesis*, tan sólo la operación del subsistema de la sociología del subsistema ciencia del sistema de la sociedad. Con frecuencia se espera que sean los "intelectuales" quienes superen dichas limitaciones.[382] En la práctica, este programa lo llevan adelante más bien los literatos sociológicos.[383]

Los experimentos que se han efectuado en esta dirección muestran, al mismo tiempo, que esto no lleva a ningún lado. Si la sociología ofrece una teoría de la sociedad, lo puede hacer únicamente en la reflexión de su propia circunstancia, por tanto solamente como prestación propia ligada a la disciplina, la cual debe satisfacer los criterios del propio sistema operativamente clausurado. Como lo pone precisamente de manifiesto la autorreflexión de la sociología, esta prestación es y sigue siendo también un observar y un describir societales puesto que utiliza comunicación. No cabe duda que se

[381] Sobre el hecho de que este problema de la absorción de incertidumbre constituye un peso para el proceso de selección del acto de comunicar, cf. Denis McQuail, "Uncertainty about the Audience and the Organization of Mass Communication", en *Sociological Review Monographs* 13 (1969), pp. 75-84. En términos prácticos, este problema se resuelve de manera altamente efectiva mediante la presión de tiempo en las mesas de redacción.

[382] Así, explícitamente, Talcott Parsons y Gerald Platt, *The American University*, Cambridge, Mass., 1973. Una notable reflexión crítica de este síndrome se encuentra en la obra tardía de Helmut Schelsky, formulada en una mezcla hecha de cultura de reflexión y de polémica que renuncia al enunciado de la reflexión —mezcla que según los hábitos de pensamiento dominantes vale como "conservadora" —cf. en articular, *Die Arbeit tun die anderen Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975.

[383] Cf., para un ejemplo reciente, Ulrich Beck, *op. cit.* (1986); y de manera todavía más definida estilísticamente, *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt, 1988.

trata de una autodescripción de la sociedad —aunque ciertamente de una autodescripción protegida por límites particulares del sistema; por eso precisamente se sirve de formas particulares, es decir, de distinciones particulares y —a diferencia de la opinión pública— reflexiona también dicha circunstancia.

Las posibilidades que de esta manera están disponibles se malentienden o —en todo caso— se interpretan muy restringidamente cuando la propia sociología se asume a sí misma como ciencia-de-oposición y se inclina hacia uno de los lados en el enfrentamiento entre ideologías progresistas y conservadoras. Esto sólo puede conducir, una vez más, a que la unidad de la diferencia permanezca sin reflexionarse. La misma debilidad se pone de manifiesto cuando la sociología se concibe a sí misma como ciencia "crítica". Sin embargo, acercándose al sentido originario, "crítica" también puede significar que la sociología debe estar en condiciones de efectuar distinciones y de reflexionar sobre el uso de distinciones. Y con esto hemos vuelto a llegar al concepto de observador.

XXI. Invisibilizaciones: El "unmarked state" del observador y sus desplazamientos

Lo expuesto en los párrafos anteriores ha tratado a las autodescripciones de la sociedad como semántica histórica y así la hemos considerado hasta el presente. Aunque por supuesto esas semánticas no fueron para sí mismas "semánticas" sino creyeron describir el caso —o lo que debiera ser. El reconocimiento surgido —de tiempo en tiempo— de que se trataba de descripciones que se habían vuelto inadecuadas (por ejemplo: la distinción helénicos/bárbaros en la época del helenismo) llevó únicamente a un desplazamiento del punto ciego en el cual se oculta el observador mismo. Todavía hoy día los reportajes de los medios de masas se hacen como si lo que reprodujeran fueran sucesos fácticos —por eso lo que de ahí se forma como presentación de la sociedad nos parece un mosaico de hechos. Aunque tratándose de selectividad entonces, por lo menos, hay que reconocer que también hubieran podido reportarse otros hechos.

Pero nada de esto acierta —al menos no como se piensa. Ya al principio de este capítulo hemos señalado que las descripciones son observaciones que deben actualizarse como designaciones que distinguen. Esto, sin embargo, tiene el doble efecto de que el mundo es constituido como "unmarked space" y que la operación del observar (y con ella el observador mismo en la ejecución de sus operaciones) permanecen inobservables. En toda autodescripción

societal existen entonces dos cegueras que se corresponden entre sí: la unidad del mundo, la cual trasciende todas las distinciones; y el observador que en cada caso se desempeña. Si hablamos de semántica histórica, se presupone esto. Por eso podemos juzgar (y revisar) nuestro material con esta pregunta: ¿cómo es que las semánticas realizan el aseguramiento de su inmanencia y el ocultamiento de su trascendencia? O bien: ¿qué mistificaciones se encuentran incorporadas para que no se vea que no se ve lo que no se ve?

Aquí no podemos llevar a cabo este segundo análisis. Está claro que —en lo que respecta al mundo— conduciría a fundamentos religiosos y —en lo que toca al observador— también a los axiomas de la lógica bivalente cuya evidencia esconde el hecho de que está desarrollada como instrumento de observación ocultando así al observador. Claro está que conduciría a una crítica de la metafísica ontológica —la cual determina a la tradición (y aun a su crítica)— con respecto a lo que "omite"; tarea que ha hecho suya sobre todo Jacques Derrida.[384] Y —para la presentación de la sociedad a través de los medios de masas— también sería válido que la selección visible y conocida de los hechos y las opiniones oculta que el mundo no es sólo un "etcétera" de más y más hechos y opiniones sino como dirían de Dios los teólogos: algo enteramente distinto.

Un ejemplo actual es suficiente para esclarecer este punto. Escogemos los problemas ecológicos como realce (a lo que cada día se le presta mayor interés) de la autodescripción de la sociedad moderna.

Por lo general, se supone que la sociedad moderna —más que cualquiera otra que la haya antecedido— produce cambios irreversibles en su entorno; lo cual se atribuye sobre todo a la técnica moderna, aunque también a la producción industrial orientada al mercado y puramente al mercado y, no por último, a los cambios demográficos: al haber hecho posibles tiempos de vida más largos para cada vez más seres humanos. Ésta es una descripción de la sociedad (evidentemente muy selectiva) en el contexto ecológico —lo cual significa fundamentalmente: en su dependencia de la forma de vida ser-humano.

Para nuestra perspectiva son de destacarse dos aspectos de esta descripción. El saber sobre contextos ecológicos crece rápidamente gracias a los conocimientos que las ciencias naturales imponen. Somos conscientes más que cualquier sociedad anterior de la complejidad, y más que en cualquier otra sociedad están a la vista posibilidades de investigación que prometen éxitos. Aunque al mismo tiempo crece —de manera desproporcionada— el no-saber. A eso se acomodan las matemáticas y las técnicas de simulación

384 Véase como tematización de tales "omisiones", por ejemplo, la recopilación de ensayos *Marges de la philosophie*, París, 1972.

sólo para venir a reafirmar lo imposible que es pronosticar. La sociedad con su saber en aumento (no a-pesar-de, sino porque su saber aumenta) ya no es capaz de informar sobre las relaciones que se establecen entre cambios societales y cambios en el entorno. Ni las antiguas leyes de la naturaleza ni las experiencias con la técnica sirven de ayuda. No se trata de contextos acoplados-de-manera-firme sino de-manera-floja, los cuales, sin embargo, pueden cambiar abruptamente. Lo que antes se mostraba como un *kósmos* ordenado, ahora se presenta como ámbito de posibles catástrofes —aunque tanto lo uno como lo otro no son sino una forma de ocultar el "unmarked space" de manera llamativa.

Un observador que expone tales descripciones se ve a sí mismo como admonitor sin poder reflexionar dicho rol.[385] Permanece en una lógica de dos valores: si la sociedad no se cambia radicalmente a sí misma, la sociedad se eliminará a sí misma —o-esto/o-lo-otro. Las posibles catástrofes se convierten en desarrollos catastróficos en marcha.[386] Los esquemas sugieren *scripts*; los *scripts*, valoraciones. La emergencia justifica las exageraciones, las moralizaciones, las acusaciones, los desplazamientos semánticos de lo posible a lo real.[387] La motivación exige renunciar a la reflexión. De la emergencia sale un llamamiento a la virtud —de los otros.

Los cambios ecológicos afectan en primer término a los seres humanos. En el momento de las catástrofes mueren más pronto de lo inevitable o en cantidades más grandes. O se vuelven enfermos crónicos. Padecen y mueren menos de enfermedades infecciosas que de las así llamadas enfermedades de la civilización. Este tipo de hechos atrae la atención y lleva a que no se distinga claramente entre género humano y sociedad. Tematizar a la sociedad bajo el punto de vista de problemas ecológicos autoinducidos oculta la diferencia que de otro modo se impondría, es decir, la de sistema de comunicación —por un lado—, sistemas orgánicos o psíquicos —por otro. Lo que causa desasosiego ya no es tan sólo en primera instancia el problema de los futuros desarrollos y del crecimiento. También la descripción ecológica de la sociedad está bajo el signo de la ansiedad.

[385] Éste se encontraría inmediatamente con las complicaciones, bajo la inclusión de la necesidad de una lógica polivalente del amonestar que discuten Lars Clausen y Wolf R. Dombrowsky, "Warnpraxis und Warnlogik", en *Zeitschrift für Soziologie* 13 (1984), pp. 293-307.

[386] Véase nuevamente Dreitzel y Stenger, *op. cit.* (1990).

[387] Y eso conscientemente. Pero, ¿qué tan conscientemente? Véase tan sólo Ulrich Beck, *op. cit.* (1988). Claro que habría pruebas en abundancia —así como reacciones correspondientes sin fundamento en los hechos. Me limito a los sociólogos.

Es precisamente esta mezcla fuertemente moderna de saber y ansiedad la que se presta para probar nuestra tesis de la doble invisibilización. En el "unmarked space" de lo que sólo puede describirse mediante "escenarios" ficticios y con supuestos condicionados por intereses acerca de lo probable y de lo improbable, se constituye una descripción de la sociedad que reacciona a ello con autoinvisibilización. La bivalencia de su codificación (ya sea lógica o moral, o la bifurcación de los pronósticos) oculta la unidad de la posición propia. No se trata aquí de un reproche o de un comentario respecto al hecho mismo, sino únicamente de afirmar que no es posible de otra manera puesto que observar es un señalar que distingue.

Por suerte esta inevitable invisibilidad del mundo y del observador que en cada caso opera no es un hecho ontológico. No se trata de una propiedad de ciertas cosas o de la totalidad de las cosas. El problema se localiza cada vez a las espaldas y se puede desplazar si se hallan observadores que observan a otros observadores. El desplazamiento puede suceder o en la dimensión temporal o en la dimensión social. Más tarde se ve lo que en observaciones anteriores estaba oculto u otros lo ven. Naturalmente para la observación de segundo orden también es válido lo que rige para toda observación. Aunque, precisamente por eso, también aquí se puede llegar de nuevo a desplazamientos, a *displacements*, a *différances*.[388] El problema está más bien en la institucionalización societal de la praxis de la observación de segundo orden. Que esto ha llegado a ser algo usual en la sociedad moderna puede demostrarse de muchas maneras y, sobre todo, para los más diversos sistemas funcionales. Sólo queda por reconocer que aquí ya se ha establecido una alternativa a las fundamentaciones últimas metafísicas.

Una de las peculiaridades de la presentación moderna del mundo es la interposición de la pregunta de cómo podría observarse el mundo a sí mismo. En la presentación cristiana del mundo esta pregunta estuvo bloqueada por el supuesto de que Dios observa al mundo. Entonces se trataba de observar con toda modestia (y sin apetitos diabólicos) cómo Dios observaba al mundo para sacar de allí conclusiones sobre la propia conducta. La creciente complejidad se amortiguaba con variedad semántica, con distinción de esencias, con diferenciaciones arriba/abajo y con representaciones de un orden natural que no excluían que algo pudiera infringir el orden o acontecer fuera de él. Aunque las infracciones aún podían entenderse como afirmación de las distinciones

[388] Véase Peter Fuchs, *Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements*, Frankfurt, 1993; así como el ya citado *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft* (1992).

aceptadas. Esto fue válido hasta bien entrada la temprana Edad Moderna.[389] La reflexión de la contingencia siguió siendo reservada a la teología y a través de ella adquirió una forma societalmente inofensiva. Las posibilidades de observación de segundo orden que van más allá de los conocimientos personales normales, eran de incumbencia de los observadores de Dios.

Al retroceder la interpretación religiosa del mundo se libera la pregunta de cómo puede observarse el mundo dentro del mundo, es decir, cómo el mundo se observa a sí mismo. Con ello, esta tarea le corresponde al ser humano, que ahora se denomina "sujeto" para garantizar a su observación del mundo una última certidumbre y unicidad a pesar de toda la variedad empírica de los seres humanos. Esta figura del pensamiento tiende casi inevitablemente a reclamar para el sujeto un punto de vista "trascendental" si no es que "extra mundano". Esto, sin embargo, no satisfizo. Por eso debemos regresar a la pregunta más radical (por estar preñada de paradoja) de cómo el mundo puede observarse a sí mismo. Para la mirada sociológica queda claro que este esquema-de-pregunta puede a la vez servir de pauta para preguntar cómo la sociedad puede observarse a sí misma.

En las reflexiones de los románticos conectadas con Fichte aparecían ya propuestas que no eran del todo subjetivas. Una de las posibilidades —al lado del lenguaje— era la poesía. Miradas desde allí las alternativas no hacen un buen papel. En August Wilhelm Schlegel se lee por ejemplo: "Si se piensa a la totalidad de la naturaleza como esencia autoconsciente ¿cómo se tendría el valor de estudiarse a sí mismo mediante la física experimental?".[390] En el siglo XX, por el contrario, la física representa casi el mejor ejemplo para nuestro problema. En la física de este siglo está claro que la autoobservación del mundo depende de los instrumentos de la física, incluyendo a los físicos vivientes, los cuales hacen posible la operación de la autoobservación al mismo tiempo que la irritan. Esta experiencia (así podría llamarse) afirma y excede todo lo que la filosofía del sujeto y la filosofía del lenguaje habían tomado en cuenta. Como forma de la autodescripción requiere de las matemáticas, que deben adaptarse a esta tarea. Como forma de la reflexión exige un observar del observar: un observar de segundo orden.

[389] Véase para este tema Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur,* trad. al alemán, Frankfurt, 1987. Además, para el derrumbamiento del sentido de la parodia en la época moderna, David Roberts, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, Lincoln, Nebr., 1991, especialmente pp. 164ss.

[390] La respuesta es "tantear a ciegas". Véase August Wilhelm Schlegel, *op. cit.,* p. 49. El contexto, por cierto, deja en claro que la invectiva no apunta tanto a la física cuanto a la psicología empírica.

Esto trae también, si uno no quiere hacerse el ciego, consecuencias para aquella sociología que aspira a ser teoría de la sociedad, es decir, teoría del sistema societal que describe al mundo. Debe también reflexionar qué es lo que hace cuando observa y describe, cómo se observa a la sociedad misma dentro de la sociedad y con ella al mundo de la sociedad. Esto rompe el marco tradicional de todo lo que se ha planteado como "crítica" sociológica de la sociedad.

La sociología crítica tomó actitudes de un saber mejor. Se ofrecía como descriptor concurrente dotado de impulsos morales irreprochables y de la mejor perspectiva. A pesar de lo cuidadoso de la formulación y del afán por satisfacer las exigencias de cientificidad, su perspectiva era la de un observador de primer orden. Proponía una descripción competitiva de la sociedad y, con ello, se encontraba con la tarea de explicarse a sí misma por qué otras teorías no compartían la idea, sino que describían (en el contexto de obnubilación de sus intereses) a la sociedad de modo diferente —como *comercial society*, por ejemplo. Razón por la cual sus conceptos explicativos no estaban libres de intenciones difamatorias.[391] Con esto, sin embargo, se colocaba en una posición ambivalente que ya no podía mantenerse por mucho tiempo. La descripción del que piensa conforme a la sociedad, conservadoramente, afirmativamente, etcétera y la explicación de por qué lo hace y hasta por qué tiene que hacerlo compensaba, en cierto sentido, el estancamiento del desarrollo propio de teoría. La crítica de la ideología se volvía punto central y, en cierta medida, la propia descripción de la sociedad se trasladaba hacia el esfuerzo por explicar qué condiciones sociales hacen que los otros no sean capaces de describir a la sociedad (y a sí mismos) de la manera en que parecía correcta a los críticos. En la medida en que las actitudes conservadoras (es decir, actitudes en contra de las ideas de la Revolución francesa) perdían fuerza de convencimiento y en la medida en la que el mundo de las ideas liberales ganaba estabilidad dinámica al transferirse hacia los hechos económicos, aumentaba esta fascinación de los críticos por sus adversarios; debieron inventar por último la etiqueta de "neoconservador" para construirse sus adversarios y posibilitarse a sí mismos el negocio de la crítica. La producción constante de disenso con miras a un entendimiento racional —y quién no piensa aquí en el destino intelectual de Jürgen Habermas— es la consecuente posición final de esta gran tradición burguesa de crisis y crítica.

[391] De ahí que se hable —de Marx a Adorno— de "fetichismo". Para el origen de este concepto véase también Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme: Histoire d'un concept*, París, 1992.

La crítica (en el sentido habitual) presupone un diagnóstico de la sociedad que la describe como situada en una crisis. Las crisis son estados de cosas transitorios. No debe perderse la esperanza. Los fenómenos críticos del presente se atribuyen a desarrollos equívocos que pueden corregirse —sobre todo al capitalismo industrial. Debe haber —por así decirlo— una buena sociedad detrás de la sociedad hacia donde poder redirigir las estructuras y los efectos para arribar a un futuro mejor. En los años setenta aún podía leerse que los problemas ecológicos de la sociedad moderna eran una manifestación de las sociedades capitalistas y que no se presentarían bajo condiciones socialistas. Aunque en la medida en que la sociedad moderna aprende de manera realista a tomar en cuenta las experiencias consigo misma, desaparece esta duplicidad de planos de atribución y con ello desaparece la crisis. Pese a todas las dificultades y a todas las posibilidades de corrección (lejos todavía de agotarse), nos las tenemos que ver con la sociedad, surgida como resultado de la evolución. E incluso la demanda de utopía debe atribuirse a esta sociedad.

Observar este tipo de hechos requiere de una posición de tercer orden, la cual, sin embargo, no se distingue en los principios de una observación de segundo orden, sino sólo por su grado de reflexión. No se trata sólo de un fenómeno en cadena (que A observa cómo B y C observan, o que Habermas describe cómo Hegel describe a Kant), sino de una reflexión de las condiciones de posibilidad de la observación de segundo orden y de las consecuencias que se siguen para lo que todavía pudiera considerarse mundo-en-común o sociedad que posibilita las descripciones. En esta situación es algo natural sustituir la distinción designada como "crítica" por la distinción "observadores"; lo cual a su vez presupone que en todo observar y describir (también de segundo y de tercer órdenes) se trata de operaciones reales que dependen de contextos.[392] Aun un observador de segundo orden es siempre observador de primer orden en tanto debe escoger a otro observador como su objeto para ver a través de él (por más crítico que sea) al mundo. Esto lo obliga a una conclusión autológica, es decir, a aplicarse el concepto de observación a sí mismo. El observador ya no es, pues, un sujeto con derechos especiales asegurados trascendentalmente en una caja fuerte; está sujeto al mundo que concibe. No se le permite ninguna autoexención. Debe situarse en el lado

[392] Y en este sentido de "doing what comes naturally", para formularlo con Stanley Fish, véase su *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, 1989.

interior o exterior de la forma que utiliza. Para decirlo con Spencer Brown: él mismo es una “mark”.[393]

Si toda observación del mundo acontece dentro del mundo, entonces toda observación de la sociedad —si se efectúa como comunicación— acontece dentro de la sociedad. La crítica de la sociedad es parte del sistema que critica: se deja inspirar y subvencionar, observar y describir. Puede resultar penoso —bajo condiciones actuales— reclamar para sí una moral superior o conocimientos mejores.

Otra consecuencia se sigue de que toda observación se hace dependiente —aun en la física cuántica— de los instrumentos de observación; lo cual quiere decir que la selección es ineludible y la totalidad imposible. Ni en la heteroobservación ni en la autoobservación puede captarse la realidad total de un sistema autopoiético. Por otra parte, un observador (y, otra vez: de los dos tipos) es capaz de constatar regularidades que no pertenecen a las condiciones de realización de la *autopoiesis* del sistema. Para poder hablar no es necesario conocer la gramática; aunque un observador puede percibir las reglas respectivas. Lo mismo es válido para las regularidades de las relaciones exteriores del sistema, para la imagen exterior de su apariencia, para los *inputs* y los *outputs*. En todos estos aspectos, la sociología —como forma de autoobservación de la sociedad— aventaja a su objeto en lo referente a la *autopoiesis* —aunque resulta ser autopoiéticamente redundante. A pesar de que su saber es (y seguirá siendo) saber societal, la sociología sabe más de lo que una sociedad sabría sin sociología. Para denominar esto, Paul Lazarfeld introdujo el concepto de ‘latent structure analysis’ y lo enlazó a la metodología de la investigación social empírica.

La latencia —en este entendido— es el ámbito de observación de un observador de primer orden que quiere saber más —de lo que hasta ahora— sobre su objeto; cosa que se criticó como insuficiente en la así llamada “querella del positivismo”.[394] Cualquiera que sea el juicio sobre esto, también existe, en todo caso, la posibilidad de la observación de segundo orden, la observación de la sociedad como un sistema que observa. También para el observador de segundo orden es válido que puede ver menos (y otras

[393] *Op. cit.,* p. 76: “The observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark”.

[394] Véase Theodor W. Adorno *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Neuwied, 1969. En el texto nos distanciamos de esta controversia sin que consideremos su temática como algo insignificante. Sólo que como *controversia* no tiene sentido. Poniendo entre paréntesis el problema de la “dialéctica”, nosotros reducimos la distinción a la diferencia entre observación de primer y de segundo orden y a una idea correspondientemente diferente de latencia, de crítica, de Ilustración.

cosas) que el observador observado. Por eso para él el concepto de latencia adquiere otro sentido: queda referido al punto ciego del observador observado, a aquello que no es capaz de ver. En esta perspectiva, lo que en la sociedad se considera natural y necesario se vuelve artificial y contingente. Aunque de ahí no se sigue que pueda decirse también de qué otra manera se debería hacer.

Si la sociología se concibe como "crítica", con ello no necesariamente ha de seguir las directivas de la "Escuela de Frankfort". Puede evitar la mera confrontación (rechazo al 'capitalismo', al 'sistema', a la 'dominación de clase'), la cual se atasca en una negación sin concepto alternativo. Aun cuando se incluyan las latencias, las ideologías, las cosas superficiales, las imposibles de ver de las autoobservaciones de la sociedad y aun cuando se vea que las estructuras del sistema de la sociedad conducen a consecuencias casi insoportables,[395] tal descripción no provee de recetas para producir otro objeto 'sociedad', sino únicamente una reorientación de las atenciones y las sensibilidades dentro de la sociedad. Si se toma "crítico" en este sentido, esto quiere decir ante todo que la sociología toma la posición de un observador de segundo orden. Ella tiene que ver con una observación de observadores. Eso incluye —como ya se ha dicho— un componente de teoría "autológico". Porque el objeto de este observar es el observar, y una segunda pregunta sería: si se trata de autoobservación o de heteroobservación. Además, este programa lleva inevitablemente a un concepto "constructivista" de ciencia.[396] Una ciencia que se concibe a sí misma como observación de segundo orden evita hacer enunciados sobre un mundo externo independiente de las observaciones y encuentra la última garantía de referencia de realidad de su cognición únicamente en la facticidad de su propio operar y reconociendo que eso no es posible sin presuposiciones altamente complejas; habíamos hablado de acoplamientos estructurales. Sería entonces erróneo sospechar aquí de "solipsismo". El correctivo está en la misma observación de segundo orden, vale decir, en el componente "autológico" del conocimiento y en reconocer

[395] Como ejemplo véase: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986.

[396] La sociología actual de la ciencia de cualquier manera anda por este camino. Véase por ejemplo David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, 1976; Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt, 1984; Barry Barnes, *About Science*, Oxford, 1985. Le falta tan sólo una teoría del conocimiento correspondientemente radicalizada, y eso podría resolverse si se aprovecharan las posibilidades de la teoría de los sistemas operativamente clausurados. Véase para eso Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Berna, 1988; así como el ya citado *Die Wissenschaft der Gesellschaft*.

que todo conocimiento es uso de distinciones; en esa medida —¡y sólo en esa medida!— siempre es un logro propio del sistema. No podría ni siquiera formularse el problema aquí discutido, si no existiera la distinción autorreferencia/heterorreferencia; y esta distinción —tal como resulta del enunciado— únicamente puede trazarse en el sistema mismo y sin ningún tipo de correlato en el entorno.

El observador de primer orden —es decir, la comunicación societal normal— observa al mundo (para retomar la fórmula de Maturana)[397] en un "nicho"; por eso para él el mundo está dado ónticamente. Su filosofía sería una ontología. El observador de segundo orden, en cambio, puede reconocer una relación de sistema/entorno que podría estar organizada en el mundo dado para él (en *su* nicho) también de otra manera. Aquello que el observador de primer orden ve y aquello que no ve, para el observador de segundo orden depende de qué distinciones se ponen en la base de la observación; y éstas siempre pueden ser otras distinciones.

Esto es válido para toda observación, entonces también para la observación de segundo orden. Toda observación utiliza una distinción para señalar algo, pero no para señalar a la distinción misma. En otras palabras, toda observación utiliza la distinción aplicada operativamente como punto ciego, ya que de otra manera no sería capaz de escoger algo para señalarlo. Todo esto es válido para la observación de segundo orden, que escoge a un observador (y a ninguna otra cosa) para observarlo. En la medida en que las teorías se rediseñan en este sentido radicalmente constructivista, debe reemplazarse el presupuesto de la *latencia estructural* por el presupuesto de una *latencia operativa*. Lo cual significa —para el plano de la observación de segundo orden— que la *latencia necesaria* se vuelve *latencia contingente*;[398] es decir,

[397] Respecto a los organismos, formula Maturana en *Erkennen Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Brunswick, 1982, pp. 36s: "Con relación al observador el nicho *parece* entonces una parte del entorno, sin embargo, para el organismo observado el nicho representa el ámbito total de interacción que le corresponde; por eso no puede ser *parte* de un entorno que pertenece exclusivamente al ámbito cognitivo del observador. Nicho y entorno se entrecruzan sólo en la medida en que el observador (incluyendo sus instrumentos) y el organismo poseen organizaciones comparables". Al retomar esta distinción para la sociología habría que añadir que las cogniciones del observador de primer y segundo orden siempre se forman en el médium del sentido y que el entrecruzamiento de sus ámbitos de cognición queda garantizado porque ambos observadores utilizan las comunicaciones como operaciones de observación.

[398] Es fácil ver aquí que en la descripción del tercer orden hay que considerar una paradoja pensando que la contingencia está definida por la negación de la necesidad. E igualmente se hace claro que nos encontramos en una esfera supramodal que anteriormente estaba reservada exclusivamente a Dios.

se vuelve elegible y siempre posible de otra manera —dependiendo de cuál sea la distinción que se pone en la base de la observación.

En lo que respecta a las autodescripciones del sistema de la sociedad —*i.e.*, del sistema que en sí mismo posibilita la observación de primer orden así como la de segundo—, el paso del primer plano al segundo da como resultado la descripción de la realidad como algo contingente, como algo también posible de otra manera.[399] Para el observador de primer orden la autodescripción termina con instrucciones sobre bases invariables, sobre la naturaleza y sobre lo necesario. Hoy día el concepto de valor —que simboliza lo absolutamente incuestionable— ocupa este sitio. Para el observador de segundo orden, por el contrario, el mundo aparece como construcción sobre distinciones cada vez distintas; por eso su descripción no es necesaria, sino contingente, y no correcta con relación a la naturaleza, sino artificial. Ella misma es un producto autopoiético. Con ello (y en esto consiste el componente autológico) la distinción necesario/contingente y de natural/artificial se reflexiona una vez más y se remite a la distinción de observación de primer orden y observación de segundo orden. Se debe abandonar la ambición de una plataforma común, de un símbolo base, de un concepto de finalidad —o bien dejarse a los filósofos. La sociología no llega —al menos por este camino— a lo que Hegel había llamado 'espíritu'. No es ciencia del espíritu. En el contexto actual las distinciones que con ello se insinúan se discuten sobre todo mediante el concepto de valor. Se entiende por sí mismo que ninguna ciencia, ni tampoco la sociología, pretende producir una comunicación sin valor; por lo menos en este sentido no existe ninguna ciencia "libre de valores". Pero, ¿qué más se piensa con esta fórmula? Esta pregunta también se aclara al distinguir observar de primer orden y observar de segundo orden. El observador de primer orden observa con ayuda de valores. Sus respectivos valores hacen para él la diferencia que dirige su conocer y su actuar.[400] El observador de segundo orden refiere la semántica de los valores a su uso en la comunicación. Puede, por ejemplo, percibir que refiriéndose a valores no pueden deducirse decisiones ni evitarse

[399] No por casualidad la tesis de la contingencia del mundo fue primero formulada en la teología, a saber, como resultado de los intentos de observar a Dios como Dios creador, o sea, como observador. Pero en ello la idea de Dios como el primer observador, que no tiene que distinguirse a sí mismo para poder observar, dio garantías especiales que hay que abandonar al considerar la posición del primer observador ocupada por sistemas empíricos normales.

[400] Véase para eso y para la "ceguera" de este impulso valorativo William James, "On a Certain Blindness in Human Beings", en *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (1912), nueva impression en *The Works of William James*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 132-149.

conflictos. Pero sobre todo ve cómo lo indubitable de los valores se produce en la comunicación no directa sino indirectamente, no comunicándose sobre ellos sino con ellos. No se da-a-conocer que se está a favor de la justicia, la paz, la salud, la conservación del entorno, etcétera, para así abrir la posibilidad de que se reaccione con aceptación o con rechazo a este dar-a-conocer. Sino que sólo se dice qué es aquello que se cree justo —o injusto. La validez del valor se presupone y tiene el carácter de indubitable —diariamente renovado sólo en este *modus* de la comunicación.[401]

Entonces, en la perspectiva del observador de segundo orden, de ninguna manera se argumenta "libre de valores". Se reemplaza únicamente la distinción de valor —la cual opera de modo ciego respecto de sí misma— por la distinción validez-del-valor/comunicación. Esta distinción funciona también ciegamente, como lo enseña la conclusión autológica retrospectiva; puede ser que en la práctica de la investigación no dé resultado y tenga que reemplazarse por otra distinción. En el contexto de la comunicación de las autodescripciones societales, se produce con ello un distanciamiento de los compromisos valorales inmediatos dentro de la sociedad —lo cual hace posible que la sociología se oriente dentro de su sistema operativamente clausurado por la red de su propia comunicación.

Lo que la sociología adicionalmente puede hacer es reflexionar las condiciones estructurales de su posición como observador de segundo orden. Como es fácil de percibir, éstas residen en la diferenciación funcional del sistema de la sociedad. Mediante la diferenciación funcional del sistema de la sociedad a cada sistema encargado de una función se le permite instalar su propia *autopoiesis*. Se elimina al mismo tiempo la posición que como la "dominante" podía hablar por todas. Con ello surge aquella riqueza lógico estructural que —medida con las expectativas tradicionales— se describe como relativismo o pluralismo. Con ello, los sistemas funcionales logran y reproducen límites propios, los cuales les permiten reconstruir a la sociedad mediante la distinción autorreferencia/heterorreferencia —distinción referida en cada caso al propio sistema funcional respectivo. Bajo este marco condicional opera también la ciencia y en especial la sociología. En su descripción de la sociedad, la sociología logra captar además el hecho de que a su vez ella se hace posible en la sociedad por la sociedad.

Todo esto lleva finalmente de regreso a la pregunta de cómo en un contexto de comunicación puedan darse —en el nivel de la observación de segundo orden— las estabilidades. Mientras el observador de primer orden presupone que existe un mundo ordenado de características inequívocas —las

[401] Véase para eso más detalladamente pp. 340ss.

cuales pueden describirse acertada o erróneamente—, el observador de segundo orden debe renunciar a esta suposición lógico ontológica. Debe presuponer que el mundo tolera observaciones diversas y esto de tal forma, que aquello que muestra con distintas distinciones no puede eliminarse siempre como error de una u otra observación. Si se toma como base la teoría general de las operaciones recursivas, este problema puede formularse como pregunta por los 'valores propios' del sistema.[402] El mundo de objetos relativamente invariante y las regularidades (posibles expectativas) de su variación se vuelven ahora observables sólo como 'valores propios' del sistema que los construye. El problema se agudiza cuando se incluyen observaciones de latencia. Entonces se puede saber que ya no es posible entenderse sobre los fenómenos y consecuentemente deben desarrollarse formas de lenguaje que, a pesar de todo, permitan continuar la comunicación. Para eso podría brindar un punto de apoyo el paso de conceptos-sustancia a conceptos-funcionales.[403]

Se podría formular: la función de la función es la función —para dejar en claro que se trata de una forma que puede practicarse universalmente y, por tanto, en modo autorreferencial. Enseguida pueden únicamente interponerse preguntas por su abundancia, oportunidad, etcétera, pero no por las condiciones de posibilidad. Se trata de un proceder de comparación limitado por la referencia a los problemas, el cual se presta para fines prácticos y teóricos. La forma de preguntar por las funciones latentes es especialmente apta para observar lo que otros no pueden observar. Puede también quedar abierto si esta manera funcional de ver está pensada "críticamente" —lo cual aquí significa si debe exhortar al rechazo o no.[404] Esta evaluación se le deja al observador si es que *él mismo* desea observar mediante la distinción crítico/afirmativo.

Esta indicación a la función de la función, de ser 'valor propio' en un contexto de comunicación autopoiético en el plano de la observación de segundo orden, debe entenderse como ejemplar —ejemplar pero también como histórico. Así ha sucedido. Del puro suceder de las operaciones recursivas en

[402] Véase Heinz von Foerster, *op. cit.* (1981), especialmente pp. 73ss.

[403] Véase para esto Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910.

[404] Por eso quedaba también abierto en la discusión de la conocida ponencia de Kinsley Davis si la dirección de la estocada habría que entenderla como crítica o como confirmación —cf. "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", en *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 757-772. En una reseña se me ha imputado que mis análisis tienen bastante potencial crítico aun en contra de mi propia intención ("la crítica y la protesta, como se sabe, le son ajenas") —cf. Stefan Breuer en el suplemento de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 13 de noviembre 1990, p. L12.

este nivel de las autodescripciones no es posible deducir ni qué 'valores propios' puedan encontrarse. Además, es difícil descubrirlos cuando al mismo tiempo siempre ocurre también un observar de primer orden que comprende al mundo como mundo-de-las-cosas. Puede que haya otros 'valores propios'[405] sobre todo porque las indispensabilidades autorreferentes todavía pueden comprobarse en otros lados: por ejemplo, el concepto de utilidad en la pregunta por la utilidad de rechazar la reflexión sobre la utilidad y, sobre todo, en la transformación del concepto de razón de ser un fenómeno natural que distingue al ser humano de los animales a un fenómeno trascendental que se hace a sí mismo comprensible. Todas estas son desconsideraciones ordenadas que hacen posible continuar la comunicación sobre la sociedad en la sociedad —aun cuando se deba renunciar a captar en forma unánime al objeto y, en consecuencia, se deba reflexionar precisamente esta renuncia. Pero si es cierto que los 'valores propios' de la sociedad moderna se encuentran, en última instancia, en instrucciones de función y que, en consecuencia, las autodescripciones se orientan a la función de la autodescripción, entonces siempre queda puesta la mirada de soslayo a otras posibilidades. Lo cual, no por último, quiere decir que se establecen nuevas exigencias a la precisión de los conceptos descriptores, los cuales a pesar de todo hacen posible entenderse sobre problemas y equivalencias funcionales y conservar las diferencias de opinión —sin abrir la puerta a la arbitrariedad.

Finalmente, aquí podrían traerse deliberaciones que surgieron en la semiótica y en la teoría de textos.[406] En el entretanto han progresado tanto las técnicas lingüísticas, constructivistas y deconstructivistas del análisis de textos, que podrían ser peligrosas para una sociología que determina su concepto de realidad mediante premisas metafísicas. El punto de partida de esta crítica fue el de problematizar la posibilidad de relación del signo con el mundo exterior. Lo cual llevó a reformular el concepto de realidad. Si la realidad debe, como siempre, concebirse como resistencia frente a tematizaciones arbitrarias —pues ¿qué otro concepto de realidad tendríamos?—, entonces debe tratarse de resistencia de signos *vs.* signos, de lenguaje *vs.* lenguaje, de comunicación *vs.* comunicación;[407] es decir, de complejidad formada recursivamente. Visto así,

[405] Elena Esposito sugiere la idea de que en el nivel de la observación de segundo orden los 'valores-propios' adquieren una forma descriptible tan sólo en teoría modal —*L'operazione di osservazione: Construttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milán, 1992.

[406] Véase Niklas Luhmann, "Deconstruction as Second-Order Observing", en *New Literary History* 4 (1993), pp. 763-782.

[407] Así, por ejemplo, Paul de Man, *The Resistence of Theory,* Minneapolis, 1986. En una fórmula abreviada, de Man llama al lenguaje de la literatura "the language of self-resistance" (p. 20).

el sistema comprueba —en la incertidumbre autoproducida y en la resistencia autoproducida en el fluir de su operar— lo que puede tratar como 'valor propio' de momento a momento. Si eso ha de tenerse en cuenta en las construcciones de teoría sociológicas, entonces hay que reorientar también la teoría de la sociedad hacia conceptos de autorreferencia.

La sociedad moderna está —tal como el dios de Aristóteles— ocupada consigo misma. Todo lo que hace —como el Dios de los cristianos— lo hace por su propia voluntad. Pero a diferencia de la semántica vétero europea —que trasladó a la trascendencia tales figuras de clausura autorreferencial y les atribuyó la cualidad de bien absoluto para eventualmente perfilar frente a ellas la corrupción y hasta la descomposición por principio de la naturaleza (y dentro de ella de la sociedad)—, la sociedad autorreferencialmente clausurada moderna, se considera a sí misma imperfecta, necesitada de crítica, capaz de mejorarse y luego también padeciendo por Ilustración. Mientras el viejo mundo pensaba poder observarse con los ojos del observador primario, Dios —o en caso de que sus criterios no fueran del todo claros (¿distingue Dios?) creía poder observarse en los espejos de lo impecable—, la sociedad moderna está ocupada sobre todo con su propia miseria. Sólo ella puede acudir en su socorro. Aunque al observar su observar siempre llega tan sólo al punto donde algo debe objetarse —aunque sea al punto central donde lo bueno y lo malo se fusionan: que se puede observar que el observador no puede observar cómo observa. La peculiar falta de excepción de esta estructura ya no se presenta en la lejanía, ya no se presenta en la forma de un ser incondicionalmente existente. Para nosotros está en la operación misma del observar, en depender del sentido como médium —el cual puede utilizarse sólo selectivamente, sólo construyendo formas, sólo remitiéndose a algo distinto. Y ya no hay una razón legítima para lamentarse, pues esto se aplicaría con la misma validez a la propia lamentación.

XXII. Autología reflexionada: La descripción sociológica de la sociedad dentro de la sociedad

Para finalizar reformulamos el concepto (presentado en este libro) de una teoría de la sociedad como oferta de descripción de la sociedad dentro de la sociedad. Aquí habría que distinguir entre preguntas estructurales y semánticas —aunque en ambas perspectivas se debe empezar reconociendo que una descripción del sistema de la sociedad sólo puede llevarse a cabo en el sistema, sólo con medios del sistemas y siempre sólo con una fracción de sus operaciones. Esto significa estructuralmente que la sociología, como sistema

parcial del sistema-parcial-ciencia, debe contar con competidores, lo cual es cierto sobre todo para aquellos factores que determinan lo que en cada caso se acepta como opinión pública, *i.e.*, para los medios de masas y —con mayor o menor efecto— también para los movimientos de protesta. Respecto a esto, la sociología se encuentra bajo la presión de comentar de inmediato lo que mueve a la opinión pública (Chernobyl, reunificación alemana, derrumbe del imperio soviético, guerra del Golfo) como si ella misma —para solventar su disposición universal de explicación— debiera ser acontecimiento. Parece, pues, que para poder hacer sociología, es preciso tener primero una vivencia. Es obvio que la sociología no puede contentarse con esta condición que no nace de sí misma; por eso debe reflexionar que se encuentra en desventaja en el terreno de la opinión pública en razón de la pesadez de sus formas teóricas y de los aseguramientos metódicos de su propia semántica.

En esta situación se vuelven igualmente decisivas cuestiones referidas a la elección de los términos hasta cuestiones respecto a la forma literaria. La sociología no tiene ciertamente las posibilidades tan ricas de formulación literaria con las cuales la filosofía puede presentarse.[408] Debe poner atención a la "cientificidad", lo cual no por último es cuestión de estilo. Tal vez sea posible partir hoy día de que el seco estilo veri/falsi-ficacionista del Positivismo lógico —que rebaja a todas las demás formas de expresión a poesía o metafísica— no es adecuado. A más de ya no estar justificado ni filosófica ni epistemológicamente,[409] expresa precisamente que ve su objeto delante de sí, es decir, fuera de sí. De esta manera, siempre es posible elegir si se prefieren formas de presentación que expresen consternación o lástima —lo cual difícilmente es posible sin tomar partido en el asunto— o si se prefiere la forma de reflexión de la ironía (romanticista), la cual expresa el involucramiento en los asuntos *malgré tout* como distancia. La sociología conoce ambas posibilidades en diversos grados de rudeza o refinamiento en autores tan disímiles como Karl Marx o Max Weber. Si se reflexionan exigencias adicionales de la ciencia, también podría verse que la frialdad de las abstracciones forzadas teóricamente surtiera efecto como forma de expresión hasta rayar en la paradoja de que los textos —por ser demasiado difíciles— descargan al lector de tener que pensarlos para luego poder leerlos siguiendo únicamente el flujo sintáctico.[410]

[408] Véanse para esto los siguientes dos aportes: "Philosophy as / and / of Literature" y "Philophizing Literature", en Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisment of Art*, Nueva York, 1986, pp. 135-161 y 163-186.

[409] Véase tan sólo Willard van O. Quine, *The Two Dogmas of Empiricism*, citado según *From a Logical Point of View*, 2ª edición, Cambridge, Mass., 1961, pp. 20-46.

[410] Tomando en cuenta la advertencia de E.T.A. Hoffmann, *Des Kapellmeisters Johannes Kreislers Gedanken über den hohen Wert der Musik*, citado según la edición de

Por razones comprensibles —y no por último por razones que se remontan a las condiciones de éxito en el médium de la opinión pública— las descripciones de la sociedad moderna han preferido características moralmente justificables, sobre las cuales podía esperarse consenso en la sociedad. Aquí —como de costumbre— parece que anclarse en modas de pensar y de formular conformes a la época es condición para que algo se recuerde —y no se olvide.[411] Eso no significa, por supuesto, que se haya tratado a la sociedad simplemente como buena y, por consiguiente, a los participantes como obligados a consentir. La moral tiene, pues, también su lado malo, pero como moral exige luego que se vuelva en contra de lo malo, que se hagan esfuerzos por cambiar a la sociedad —si no es que por sustituirla por una sociedad totalmente diferente. En sorprendente medida, ante todo la sociología norteamericana se ha comprometido sobre todo a interceder por lo bueno, a considerar lo malo en el mejor de los casos como "deviant" y destacar lo anterior como meta de los esfuerzos de la reforma social.[412] Puede decirse que copia la *story* de la película americana: al bueno se le hará difícil, casi fracasará ante toda clase de contrariedades, pero al final —y a pesar de todo— llegará en un relumbrante auto nuevo y recibirá el beso merecido. Parsons mismo nunca llegó a considerar la posibilidad de que la función *L* —en la cima de la jerarquía cibernética— pudiera estar ocupada por el diablo; y si los marxistas suponen que esto es así, se sienten precisamente por ello obligados a ponerse en contra.

En el nivel de observación y descripción de la moral, naturalmente no hay nada que objetar. La pregunta es únicamente si la teoría sociológica debe aceptar este nivel sólo porque debe comunicar dentro de la sociedad, o si no podría, del mismo modo, considerar a la moral como una codificación entre otras, rechazarla para sí misma y dejar a los otros el criterio de expresarse en el código de la moral. Si existen presiones para interceder por lo bueno y contra lo malo, éstas en todo caso no se deducen del programa de verdad de la teoría, sino del modo de selección de los medios de masas —especialmente

---

Richard Münch: *Musikalische Novellen und Schriften*, Weimar, 1961, pp. 196-207 (197): "leer, pienso yo, tiene de desagradable que uno en cierta manera se ve obligado a pensar en lo que está leyendo".

[411] Véase Mary Douglas, *op. cit.*, sobre todo, pp. 81ss.

[412] "American sociology, in particular, has aligned itself with the moral imperative to please others: one ought to understand the other, to be open and truthful, to construe the other's meaning in a positive way", leemos al respecto desde fuera de la tradición de la disciplina sociológica en Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *op. cit.*, p. 55; con la esperanza de poder disolver esta perspectiva comprometida con la moral mediante una deconstrucción semiótica de la realidad social.

de la cultura de la televisión en la cual cualquiera que rechace (visible y audiblemente) a la moral aparece como "cínico".

Unas primeras versiones, aunque demasiado débiles, se hallan allí donde se habla de cambio de valores. Con ello se concede relatividad histórica, pero no se investiga el asunto mismo. El compromiso que se ha de exigir, se limita correspondientemente a los valores actuales. Sólo éstos cuentan en la opinión pública. ¡Hay que avenirse! La posibilidad se ofrece con el concepto. Se puede servir como vanguardia o adherirse justo a tiempo. Falta, sin embargo, toda comprensión del hecho de que los valores representan siempre esquemas de observación binarios y que con el valor bueno actual también se impone el malo respectivo. La motivación para el cambio de valores puede de hecho estar más en un lado que en el otro. Aunque esto ya casi no puede comunicarse. En la opinión pública tanto más faltará resonancia cuanto más se sostenga que la elección entre guerra y paz o entre vida y muerte de generaciones futuras tiene poca relevancia como *distinción* —a pesar de toda la relevancia de los puntos de vista valorativos.

De igual manera, y quizás hasta más fuertemente, los medios de masas imponen la preferencia por características llamativas con las cuales cualquiera de inmediato puede activar ideas propias y aportarlas a la comunicación —aunque justo por eso tan sólo son capaces de destacar fenómenos aislados. Producen un saber del cual se puede partir en la comunicación cotidiana. Esto es válido para aquellas palabras claves como capitalismo, industria, técnica (cuyo funcionamiento es impenetrable) basada en la ciencia, información y riesgo, términos a los cuales cualquier co-observador atento puede enlazar experiencias propias y, entre ellos, algunos (por ejemplo: información y riesgo) que prácticamente imponen la conclusión autológica.

En todo caso, estas palabras claves sugieren una transición de lo particular a lo general y, con ella, la transición desde descripciones que temporalmente hacen furor en la opinión pública, hacia análisis conducidos por la teoría, los cuales sólo deben validarse dentro de la ciencia. Con ello el punto de vista del observador se desplaza hacia un nivel de segundo orden —si no es que hacia uno de tercero. La actitud de "así es" se reemplaza por un juego conceptual que encuentra sostén en sí mismo. La autodescripción se convierte en tema de la autodescripción.[413]

La lógica del observar y describir debe reajustarse de estructuras monocontexturales a estructuras policontexturales. Esto quiere decir (en el sentido de Gotthard Günther) que debe renunciarse a la homogeneidad o sustituibilidad de los lugares lógicos desde los que se elaboran descripciones. La descripción

[413] Más detalladamente arriba pp. 687ss.

de la sociedad ya no puede utilizar una distinción única que destaca algo, para en cambio disminuir lo otro. El tercero excluido en cada distinción utilizada (el mundo, la unidad de la sociedad, el observador mismo) se vuelve objeto posible de otra distinción, la cual expone su propio *tertium non datur* a que otros observadores lo aprehendan. Ninguno de los planteamientos escogidos puede exigir validez última o reclamar la función de juzgar a los demás. Cada uno opera ciegamente con respecto a sí mismo. Al mismo tiempo no hay nada que escape en principio al señalamiento y que por razones de su "esencia" debiera quedar en secreto. Todo lo que se dice sólo se puede decir con la condición de que sea también aplicable al mismo decir. Así como para la moral, también para la sociología es válida la prohibición de autoexceptuarse. Y sólo esto tiene validez incondicional.

La sociología del siglo XX no ha podido satisfacer estas exigencias. En cuanto se ha establecido como "ciencia de crisis" se ha quedado atascada en sus propias crisis de teoría. Al hacer investigación "empírica", para poder afirmarse como ciencia, no ha logrado una teoría de la sociedad; para ello hubiera requerido reorientar su lógica, su concepto de causalidad, su metodología hacia la autología, *i.e.*, hacia la autoimplicación. Y aunque ha podido hacer suyos numerosos temas y presentar resultados de investigación exitosos, la elaboración de una teoría de la sociedad adecuada al objeto hubiera exigido de ella incluirse a sí misma dentro de su objeto. Pero esto hubiera requerido abandonar todos los puntos fijos —historia y valores incluidos.

En esta situación —sin principio ni final— se plantea la tarea de explicar los medios teóricos lo más claramente posible y de exponerlos a la observación. Los medios de la teoría son ante todo conceptos. Los conceptos son distinciones. Las distinciones son indicaciones para cruzar la frontera. Como formas están clausuradas y son a su vez distinguibles. "Distinction is perfect continence", dice Spencer Brown.[414] Aunque justamente esta *continence* da la oportunidad de sobrellevarla. Con sus formas, con sus distinciones la teoría expone sus puntos ciegos, es decir, lo que siendo para ella invisible le permite ver lo que ve. Exponer esto no tiene el sentido de volverse hacia razones irrebatibles. Se trata tan sólo de mostrar lo que se puede construir y hasta dónde se dejan desplegar (explicar) las sensibilidades si se plantea de esta, y no de otra, manera. El sentido consiste en facilitar la crítica y en dificultarla. La invitación es: háganlo de otra manera, pero cuando menos así de bien.

Una sociología que se reflexiona como aporte a la autodescripción de la sociedad, debe desarrollar ideas metodológicas y de teoría del conocimiento adaptadas a ello. Su tarea, entonces, ya no puede consistir en copiar

[414] *Op. cit.,* p. 1.

un objeto dado, ya sea en su estática o en su dinámica. Más bien tratará de la generación de teorías que asuman —y hasta produzcan intencionalmente— una distancia con las obviedades de lo cotidiano, para alcanzar un nivel de consistencia asegurado de manera más abstracta. Se podría pensar en reanimar la técnica de las paradojas de la retórica clásica, la cual perseguía precisamente el objetivo de formular problemas de otra manera en vista de soluciones novedosas.[415] En la reciente literatura crítica de la ciencia se encuentran, de hecho, formulaciones que casi suenan como si hubiera conciencia de esta tradición.[416]

Con todo, desde el siglo XVI ha habido cambios cruciales. Nos falta sobre todo la confianza —de aquel entonces— en el poder de las palabras, la cual se derivaba de la tradición oral. Las paradojas no pueden ya simplemente producirse por los textos lingüísticos, por los giros ingeniosos o por expresiones de doble sentido. Pero eso tampoco es ya necesario. Todo observar (conocer y actuar) está fundado paradójicamente en tanto que depende de las distinciones que emplea de manera operativa sin ser capaz de reflexionarlas como unidad.[417] Cuando se intenta una reflexión así, se castiga con una paradoja: lo distinguido es lo mismo. Y —para repetirlo de nuevo— eso es válido para el conocer y el actuar, para el observar de primer orden y el de segundo.

La tradición europea del conocer y del actuar (racional) preguntaba por razones últimas, por principios, por máximas irrefutables. De continuarse debería ofrecerse una autodescripción de la sociedad con la aclaración de que

[415] Muchas veces se desconoce la seriedad detrás de eso, porque las tesis paradójicas frecuentemente suenan juguetonas y de nuevo se parodian. Véase, de una literatura retrospectiva abundante, por ejemplo: A.E. Malloch, “The Techniques and Function of the Renaissance Paradox”, en *Studies in Philology* 53 (1956), pp.191-203; así como, de Michael McCanles, su ya citado “Paradox in Donne” (1966), pp. 266-287; Rosalie L. Colie, *op. cit.*

[416] En Kenneth J. Gergen, *Toward Transformation in Social Knowledge*, Nueva York, 1982, p. 142, se lee, por ejemplo, bajo el título “The Search for Antithesis”: “One may also foster generative theory by searching for an intelligible antithesis to commonly accepted understandings”. Y en la página 109, respecto a la palabra clave: “generative capacity, that is, the capacity to challenge the guiding assumptions of the culture, to raise fundamental questions regarding contemporary social life, to foster reconsideration of that which is ‘taken for granted’ and thereby to generate fresh alternatives for social action”. Véase también del mismo autor: “Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action”, en Donald W. Fiske y Richard A. Schweder (eds.), *Metatheory in Social Science: Pluralism and Subjectivities*, Chicago, 1986, pp. 136-162.

[417] Véase también Niklas Luhmann, “Paradoxie der Form”, en Dirk Baecker (ed.), *Kalkül der Form*, Frankfurt, 1993, pp. 197-212; así como “The Paradoxy of Observing Systems”, en *Cultural Critique* 31 (1995), pp. 37-55.

ésa es la correcta. Se debería reclamar autoridad —aunque sólo fuese con el supuesto de poder aportar más razones y argumentar tanto, hasta que todos quedaran convencidos. Pero cuando se observa una pretensión así (es decir: cuando se observa dentro de la sociedad), entonces ya no es lo que decía ser. En el ámbito de su observar distinguía y señalaba, pero ahora es a ella misma a quien se distingue y se señala. El mundo, la sociedad como condición de posibilidad del distinguir para los observadores son los mismos —y no son los mismos en tanto se escinden de manera distinta a partir de la distinción de la cual se parte y, por consiguiente, se vuelven paradoja de otra forma. Cuando se comprende la autodescripción de la sociedad como una operación que, a su vez, puede observarse y describirse dentro de la sociedad, entonces no puede evitarse el concebir todo observar y describir como ocultamiento y despliegue de la paradoja de la unidad; se entiende de por sí que eso puede suceder de múltiples maneras.

En el paisaje actual de la ciencia, resulta plausible formular esta situación paradójica inicial como unidad de constructivismo y desconstructivismo, lo cual incluye que las construcciones de la sociología deben reflexionar su propia desconstructibilidad. Como sea que eso luego se entienda —ya sea en el sentido de la psiquiatría como tensión entre componentes narrativos o instructivos de comunicación,[418] ya sea en el sentido de la teoría semiótica de textos como tensión entre componentes constatativos y performativos—, la sociología debe tomar en cuenta en todos los textos que produce, no sólo la posibilidad de falsación, sino la posibilidad de desconstrucción de todas las identidades y todas las distinciones. Por el sólo hecho de expresarse suministra información sobre la manera en la que ella misma entiende su hacerse-visible: como instrucción o como crítica, como disposición de verdades que otros deben aceptar o como instancia que confiere sentido. En el sólo hecho de comunicarse —y, a diferencia del autor de un cuento, no puede esconderse como autor—[419] se da la paradoja de la desconstrucción de las afirmaciones por la pura operación del darlas-a-conocer. Una posibilidad de reaccionar de manera adecuada a este reto es la que ya se había mencionado: dejar expuestas lo más claro posible las estructuras teóricas para que la comunicación que sigue su curso sea capaz por lo menos de constatar lo que se ofrece a la observación y a la aceptación —e incluso al rechazo.

[418] Véase Jurgen Ruesch y Gregory Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry,* Nueva York, 1951, pp. 191ss.

[419] Véase para eso Dietrich Schwanitz, "Kommunikation und Bewußtsein. Zur systemtheoretischen Konstruktion einer literarischen Bestätigung der Systemtheorie", en Henk de Berg y Matthias Prangel (eds.), *Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft*, Opladen, 1993, pp. 101-113.

Con esto algo se ha aclarado sobre la forma de autodescripción que es accesible a la autodescripción, pero nada todavía sobre ciertas distinciones, esto es, nada todavía sobre determinadas teorías. Cada paso más allá sólo puede ejecutarse como elección contingente (aunque de ninguna manera arbitraria) de una forma, de una distinción, de una contextura. Partimos de que toda comunicación opera en el médium del sentido.[420] Dicho de manera extremadamente abreviada:[421] cada operación, al ser observada, aparece como selección entre una multitud de posibilidades; entonces, para hacer posible la asimetría de una secuencia de comunicaciones, debe interrumpirse la circularidad de los nexos de sentido remitidos a sí mismos. Esto sucede en tres dimensiones del sentido constituidas, cada una, por una distinción específica a la dimensión. En la 'dimensión objetual' (*Sachdimension*) —tradicionalmente representada por la doctrina de las categorías— se origina lo "interior" de la forma a diferencia de lo "exterior". La versión de la teoría de sistemas habla de sistema y entorno. En la 'dimensión temporal' —tradicionalmente representada por el concepto de movimiento— se trata de la distinción de antes y después; en la actualidad, de la distinción de pasado y futuro. Por último, en la 'dimensión social' —tradicionalmente representada por la doctrina del *animal sociale*— se trata de la distinción de ego/alter, en la cual se designa con ego a aquel que entiende la comunicación y con alter a aquel a quien se le atribuye el darla-a-conocer.

Con estas versiones, las dimensiones del sentido se presentan previamente asimetrizadas. Lo distinguido no puede intercambiarse: dentro nunca es fuera, antes nunca después, ego nunca alter; aunque la observación siguiente en cada caso (aunque siempre empleando tiempo) pueda desplazar la distinción de manera que lo que antes era adentro ahora es afuera, etc.

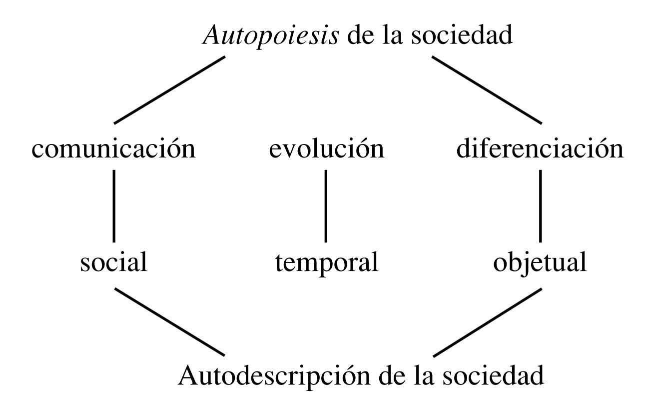
Un sistema sociedad que mediante la realización de su *autopoiesis* produce formas en el médium del sentido, debe operar en estas tres dimensiones, lo cual naturalmente no significa que estas dimensiones deban convertirse en tema de la comunicación —de otro modo la comunicación no se realizaría ni podría proseguir. La provisión de estructuras —necesaria para orientarse y continuar— se ubica en las formas que se producen únicamente de esta manera. No son las propias dimensiones de sentido las que hacen que la sociedad sea un sistema estructuralmente determinado; eso sucede más bien históricamente mediante la prosecución de la *autopoiesis* de la comunicación retomando y anticipando sus propios resultados. Pero, si se quiere describir a la

[420] Véase supra cap.1, III.

[421] Véase la presentación más detallada en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 92ss.

sociedad como unidad, se tiene —en las dimensiones de sentido— un punto de referencia para los temas que deben tomarse en cuenta en esa descripción. Dicho de otra manera: en la autodescripción del sistema sociedad, el médium del sentido mismo se vuelve forma, el sentido mismo se torna reflexivo. Precisamente por eso tuvimos que distinguir las dimensiones del sentido como distinciones.

Aun aceptando esto, todavía se puede pensar en diversas posibilidades para interpretar las dimensiones de sentido de la *autopoiesis*. Cada autodescripción requiere plausibilidad histórica en la situación en la cual ella es observada como descripción. Sabemos, de todos modos, que la posición del observador de segundo orden sólo puede producir fenómenos contingentes. Esta restricción permite describir la manera con la cual hemos ocupado las dimensiones de sentido, cabe decir: la dimensión social con el concepto de comunicación y sus medios; la dimensión temporal con el concepto de evolución; la dimensión objetual con el concepto de diferenciaciones de los sistemas —es decir: diferenciación y repetición de diferenciaciones en sistemas ya diferenciados. Resumimos el resultado en un croquis:



Así como las dimensiones del sentido se presuponen recíprocamente y cada una puede tomarse como punto de partida para la observación de las otras, así también la teoría de la comunicación, la teoría de la evolución y la teoría de la diferenciación representan respectivamente diversas puertas de acceso para la presentación de la teoría total. Surgen los sistemas sociales porque la comunicación se pone en marcha y se construye autopoiéticamente a partir de sí misma. Se llega a la evolución porque la diferencia entre sistema y entorno se traspone por medio de los acoplamientos estructurales. Ninguna de estas teorías puede prescindir de la colaboración de las otras. El orden de sucesión elegido en la presentación de este libro es arbitrario. Tampoco puede entenderse la teoría de la sociedad como consecuencia lógica derivada de las

premisas de la teoría de sistemas, por ejemplo, en el sentido de la idea, ya un poco empolvada, de un sistema de conocimiento hipotético deductivo. Finalmente, tampoco es la consecuencia estricta de un determinado principio constructivo, por ejemplo, el de un proceder dialéctico o el de una técnica de establecimiento de diagramas cruzados de variables (Parsons). Es el resultado del intento por poner en sintonía recíproca una multiplicidad de decisiones teóricas diferentes. Sólo esta forma relativamente amplia de diseño teórico —que permite reconocer qué decisiones se han tomado y que consecuencias tendría si, en estos lugares, se decidiera algo distinto— nos parece adecuada como propuesta de autodescripción de la sociedad moderna.

El análisis sociológico confirma que una autodescripción de la sociedad suficientemente compleja debe articularse en las dimensiones objetual, temporal y social del sentido. Aunque, al mismo tiempo, también observa cuáles son los requisitos limitantes que deben tenerse en cuenta cuando las dimensiones de sentido se condensan en formas de autodescripción; y la teoría sociológica se comportará "críticamente", siempre que aplique a estas condensaciones su propia analítica. Constatará que y cómo se encuentran ya ocupadas las dimensiones de sentido singulares y por eso deberá iniciar una "redescripción" del sistema sociedad.[422]

Así, en la dimensión objetual, en la teoría de la diferenciación, descubre el problema de la selección de las referencias sistémicas. No sólo acepta que existen al mismo tiempo muchos sistemas distintos, sino que, como observador de segundo orden, se ve ella misma obligada a decidir desde cuál sistema ella ve a lo demás como entorno. En la dimensión temporal, la sociología observa que las autodescripciones de la sociedad conciben al tiempo como proceso histórico y esto aun cuando se habla de evolución.[423] Con el concepto de proceso, sin embargo, se enfatiza la continuidad y no la discontinuidad ya que, de otro modo, no sería posible constatar la identidad y lo distinguible de un proceso específico. Los acontecimientos aparecen, entonces, en una posición secundaria en calidad de cesuras, de interrupciones, de innovaciones o, también, de impulsos necesarios que orientan en una determinada dirección. Pero cuando, con la teoría de la *autopoiesis*, se parte al revés de los acontecimientos o de las operaciones, entonces la discontinuidad se vuelve la suposición básica y la desintegración se vuelve el caso normal, *contra* el que luego pueden es-

[422] "Redescription", en el sentido de Mary Hesse, *op. cit.,* pp. 157ss.

[423] Ya habíamos citado a Tim Ingold, quien entiende evolución (rodeado de una vasta literatura) como "continuous, directed and purposive movement" (*Evolution and Social Life,* Cambridge, Ingl., 1986, p. 102). Eso lo justifica Ingold por la tradición del concepto. Nosotros justificamos una presentación diferente (una redescripción) por la necesidad de una autodescripción plausible de la sociedad que incluya a la historia.

tablecerse procesos —en caso de que el acontecimiento en cuestión muestre suficientes excedentes de posibilidad disponibles (= sentido), para que se pueda elegir algo apropiado para constituir un proceso.[424] Finalmente, en la dimensión social toda autodescripción destaca a los medios vinculantes (sea la moral, sea la razón, sean valores, sea comprensión o consenso deseable), mientras que la analítica sociológica parte de que toda comunicación abre la bifurcación sí/no, porque sin ella, la *autopoiesis* no podría continuar, para así venir justo a explicar las preferencias que apuntan a un aumento de la probabilidad de aceptación.

Tal redescripción de la descripción no lleva ni a una caracterización positiva ni negativa de la sociedad. Formula la identidad del sistema no como valor ni mucho menos como norma —a partir de los cuales pudiera juzgarse a la sociedad o a la conducta en ella. No permite escoger entre posiciones progresistas o conservadoras. Todo ello presupondría un observador externo conforme al cual poder orientarse —o una posición interna para un observar correcto-único que sólo tendría que comunicar a los demás lo que desde ese punto de vista es posible ver. Reemplazamos tales suposiciones por la tesis de que la sociedad constituye sentido, simplemente por el hecho de producirse y reproducirse como forma en el médium del sentido. Todos los criterios sobre lo bueno o lo malo, verdadero o falso, racional o irracional, funcional o disfuncional deben ser producidos en la sociedad por la comunicación; en otras palabras: en un modo que pueda ser observado y que abra las posibilidades de aceptación o rechazo.

Esto significa también que la *forma* de autodescripción debe modificarse. Este cambio tiene una radicalidad semejante a aquella del paso hacia la diferenciación funcional, que trae como resultado la igualdad de sistemas desiguales y revoca en gran medida las disposiciones del orden societal; radicalidad semejante también a la del colapso evolutivo de la diferenciación de estabilización y variación, con la consecuencia de que surge un sistema de la sociedad no-estacionario. En el contexto de la autodescripción del sistema de la sociedad parece darse un cambio de semejante radicalidad: consiste en la transición de una observación de primer orden a una de segundo.

Ahora —tal como antes— si se quiere hablar de autodescripción debe ser identificable lo "auto" de la autodescripción; lo cual siempre significa además: permanecer distinguible. Aun cuando existe una pluralidad de autodescripciones de la sociedad en la sociedad, no por eso existen múltiples sociedades —tal como si cada observador observara un objeto distinto: uno, a

[424] Dicho sea de paso, supongo que con ello se nota que se argumenta contra toda compulsión por los tipos, contra toda predisposición por las "formas esenciales".

los ángeles; el otro, a los diablos. Por esta razón, en descripciones policontexturales, la unidad sólo puede expresarse en la forma de la observación de segundo orden: precisamente debido a que cada relator incluye en su descripción el hecho de que otros relatores describen de otra manera. En intentos avanzados, esto puede llevar a que en las descripciones se incluyan *momentos que a ellas mismas las trasciendan*; o, dicho de otra manera: que su condición de sentido se comunique también como selectividad. Y como todo esto se registra como *algo que sucede en la sociedad*, lleva también a que la sociedad deba ser conceptuada como unidad capaz de automodificarse.[425]

Se puede discutir si el "proyecto de la modernidad" está o no concluido, o acerca de si saldrá o no saldrá bien. Esta controversia —como claramente se ve— conduce a confundir las posiciones. A ella subyace una conceptuación muy anticuada, la cual a su vez únicamente discute *temas* de la autodescripción, tales como: libertad, emancipación, igualdad, orientación racional, etcétera. Lo que parece haber cambiado —socavándolo todo— es más bien la *forma* de la autodescripción. Las sociedades estacionarias del viejo mundo se describían a sí mismas como objetos con conceptos como los de ser, esencia, naturaleza, género. En este marco estructural y semántico no estaban excluidas las posibilidades de la evolución, sin embargo, su observación y descripción podían mantenerse en la superficie y trabajar con el concepto altamente gráfico de movimiento cuyo contraconcepto supone algo fijo —como las orillas al río. La sociedad moderna se observa a sí misma como observador, se describe a sí misma como descriptor y sólo esto es justo *autodescripción* o bien *autoobservación* en un sentido estrictamente lógico. Apenas ahora lo "auto" de la observación es el observador, lo "auto" de la descripción es el descriptor mismo.

Si se quiere seguir hablando de un "proyecto de la modernidad", entonces este proyecto está inconcluso y ni siquiera esbozado adecuadamente. No puede llevarse a cabo con base en el concepto de sujeto, si este concepto continúa designando tan sólo la conciencia individual. Podría seguirse pensando en Hegel —el único intento hasta ahora decididamente reflexionado. Pero, entonces, no se debería colocar un término como el de 'espíritu' al final de la historia y no se debería ver en ello una idea conclusiva ni una figura de superioridad; además de que debería evitarse (contra Hegel y con Darwin) todo uso de expresiones como las de "inferior" o "superior". El observador del

[425] Ideas parecidas para el sistema del derecho de la sociedad se encuentran en Karl-Heinz Ladeur, *Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz – Selbstorganisation – Prozeduralisierung*, Berlín, 1992, sobre todo, pp. 167ss.

observador no es un observador "mejor", es simplemente otro. Puede que valorice la libertad de valores o que siga el prejuicio de la falta de prejuicios; aunque —como lo señalan dichas fórmulas— en eso, por lo menos, debería advertir que está operando autológicamente.

Rupturas estructurales tan enormes como las que hemos visto nunca se han observado y descrito en su cumplimiento; salvo, tal vez, con conceptos totalmente inadecuados y en la retrospectiva de una tradición en declive. Los cambios semánticos van a la zaga de los cambios estructurales a distancia considerable. Condensar sentido por repetición y olvido, bajo una nueva clase de condiciones, requiere tiempo. A este respecto, nos parece que la sociedad moderna está apenas al comienzo. El marcado descontento con todo lo que en la actualidad se ofrece, podría llegar a ser un comienzo fructífero.

XXIII. La así llamada posmodernidad

Nuestros análisis no han dado señal alguna de que en algún momento de este siglo XX (en su segunda mitad tal vez) se pudiera observar una cesura de épocas que pudiera referirse al sistema de la sociedad misma y que justificara declarar una transición de la sociedad moderna a una posmoderna. Al interior de los sistemas de función singulares hay de sobra cambios estructurales dignos de atención, sobre todo como consecuencia de las tendencias de globalización y de las cargas recíprocas de estos respectivos sistemas funcionales. Aunque ahora —como antes— todos los logros de la modernidad (clases por generación en los sistemas escolares, democracia de partidos como forma de Estado, praxis de casamiento desregulada, derecho positivo, economía orientada al capital y al crédito, por sólo mencionar algunos) se mantienen; sólo que sus consecuencias aparecen marcadas con mayor nitidez. Incluso en el sistema del arte (con excepción tal vez de la arquitectura) no existen límites de época claramente señalados entre arte moderno y arte posmoderno.[426] Entonces, a lo sumo puede hablarse de "posmodernidad" con respecto a la autodescripción del sistema de la sociedad.[427] Con ello, nos encontramos frente a la pregunta

[426] Véase para eso Niklas Luhmann, el ya citado *Die Kunst der* Gesellschaft, pp. 482ss. Véase tambíén Ingeborg Hoesterey (ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, Bloomington, 1991.

[427] Para eso también Niklas Luhmann, "Why Does Society Describe Itself as Post-modern?", en *Cultural Critique* 30 (1995), pp. 171-186. La opinión opuesta se encuentra en Zygmunt Bauman, "Sociological Responses to Postmodernity", en *Thesis Eleven* 23 (1989), pp. 35-63, aunque sin un análisis que satisfaga las pretensiones de la pretendida ruptura entre sociedad moderna y posmoderna.

de si (y en qué) puede reconocerse una descripción específicamente "posmoderna" —a diferencia de una moderna.

El que se hable de "posmodernidad" tal vez haya surgido del hecho de que se subestimó la dinámica de la sociedad moderna y que sus descripciones resultaron demasiado estáticas. Esto es válido para la prominencia del sujeto cartesiano, para la idea de los derechos humanos y aun para el supuesto de Habermas de que la modernidad es un proyecto inacabado. Cuando las señales de la modernidad se fijan de esta manera es obvio que se reaccione con una teoría de la posmodernidad. Fácticamente, sin embargo, las cesuras que con ello se postulan no pueden reconocerse; por eso el camino más correcto sería dinamizar la comprensión de la sociedad moderna junto con su autodescripción.

En el concepto de posmodernidad muchas cosas son controvertidas. Un punto de partida casi indiscutido (aunque necesitado de interpretación) podría ser la tesis del fin de los grandes relatos.[428] Se tendrá que conceder de inmediato que eso a su vez es un relato —un *métarécit*. Si la tesis se utiliza de manera autológica, *i.e.*, si se incluye a sí misma, se contradice a sí misma: si cierta, entonces falsa. Por eso habría que reformular y decir que la unidad de la sociedad o —vista desde ella— la del mundo, ya no puede postularse como principio sino tan sólo como paradoja. Esta fundación última en una paradoja se toma por una de las características centrales del pensamiento posmoderno. La paradoja es la ortodoxia de nuestros tiempos.[429] Ello quiere decir, sobre todo, que las distinciones y las señalizaciones ya sólo pueden fundamentarse como disolución de una paradoja. Esto es relativamente fácil de captar en el problema de la autodescripción —sea del mundo en el mundo, sea de la sociedad en la sociedad. Sólo hay que admitir —en el "discurso" de la autodescripción— una pluralidad de autodescripciones; cabría decir, una pluralidad de posibilidades que entre ellas ni se toleran ni no se toleran —sino que simplemente ya no son capaces de tomarse en cuenta mutuamente. Esto lo hemos anticipado con la tesis de que las autodescripciones universalistas (que se incluyen a sí mismas) no *tienen* que ser ni exclusivas ni las únicas correctas. Si se atiende a la función de las autodescripciones habría que añadir: no *pueden* ser exclusivas porque la función de la función es permitir equivalentes funcionales.

[428] Así, como se sabe, Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir*, París, 1979.

[429] De todos modos se encuentra, para poner en duda otra vez una clasificación por épocas, tal expresión ya a principios de este siglo: como expresión de un anarquista "cristiano-conservador". En *The Education of Henry Adams*... pp. 423-4, se lee: "but paradox had become the only orthodoxy in politics as in science".

Un poco más difícil es la segunda propuesta de comprender el pensamiento posmoderno como desdiferenciación.[430] Aunque desdiferenciación no puede significar que se pudieran olvidar las diferenciaciones ya que entonces el "des" no tendría sentido. Si la desdiferenciación presupone memoria, la sugerencia consistiría en conservar las diferencias: por ejemplo, conservar las diferencias de estilo en la obras de arte posmodernas. También aquí haría bien interpretar la sugerencia. No se puede tratar de un simple ir de un lado al otro: por ejemplo, de orientarse por la producción a orientarse por el consumo,[431] o de orientarse por el pasado a orientarse por el futuro —es decir, de estar vinculado a no estar vinculado. La cuestión sólo puede ser si la actitud ante las distinciones —o si se piensa en referencia a los objetos, ante las diferencias— se ha modificado.

Recordemos que ya el vuelco de la polaridad del pensamiento moderno —de diferencias esenciales previamente encontradas a la diferenciación— ha sido una innovación semántica que encontró resonancia más o menos a mitad del siglo XIX.[432] Bien podría ser que en este nivel de formas de observar y de describir se registre un nuevo cambio; y un cambio (para formularlo de manera igualmente posmoderna) en dirección de un impedimento de "desconstrucción" en todas las distinciones. Dicho de otro modo: siempre se puede preguntar quién hace la distinción (quién es el observador) y por qué marca uno de los lados y no el otro. Aunque la respuesta a esta pregunta depende nuevamente de quién hace la pregunta, es decir, de quién es el observador.

Si se comprende el describir posmoderno como operar en ámbitos de indeterminación autoproducida, entonces afloran de inmediato los paralelismos con otras tendencias de la ciencia, que se ocupan —en la matemática, la cibernética y la teoría de sistemas— de las propiedades de máquinas autorreferenciales que operan de modo recursivo.[433] Otros nombres conocidos son

[430] Véase Scott Lash, "Discourse or Figure: Postmodernism as a 'Regime of Signification'", en *Theory, Culture and Society* 5 (1988), pp. 311-336. Véase también del mismo autor: "Tradition and the Limits of Difference", en Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, 1996, pp. 250-274. Para eso también Stewart R. Clegg, *Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World*, London, 1990, pp. 1s, 11s. NB: diferenciación habría que reproducirse en nuestro vocabulario como distinción (por ejemplo entre hechos y valores). Y como consecuencia de la introducción de distinciones, Lash enfatiza la transición que va de tratar temas discursivamente a la percepción sensorial.

[431] Así aparentemente Bauman, *op. cit.*

[432] Véase supra cap. 4, I.

[433] Véase para eso Günter Küppers y Rainer Paslack, "Chaos – Von der Einheit zur Vielheit: Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne", en

también la teoría del caos o la geometría fractal. Aquí la complejidad no surge por los intentos de copiar el mundo más o menos de acuerdo con los hechos, sino por operaciones repetitivas que se enlazan a un estado original autoproducido y que lo continúan con cada operación como punto de partida para otras operaciones. Ahí el tiempo se convierte en la variable decisiva, que posibilita los desplazamientos *dentro del sistema mismo*; así la imprevisibilidad es, en cierto modo, la consecuencia conforme a la época de una secuencia de tales recursiones.

Por eso, probablemente lo más productivo sería analizar la distinción temporal de pasado y futuro, no por último porque el propio concepto de posmodernidad se basa en esta distinción. La crítica de Derrida a la metafísica ontológica puede así leerse como censura a la sobreestimación del presente como lugar de la presencia del ser y, en lugar de ello, sugiere un análisis referido más fuertemente al tiempo. Lo que operativamente sucede es que una diferencia se va cincelando en un mundo que lo tolera y que hace posible un "recutting". Eso acontece mediante la escritura. Pero, dado que es una diferencia, no puede ser duradera, sino que debe diferirse de momento a momento. *Différence* es *différance*. Lo cual, a su vez, implica que la relación de pasado y futuro se desplaza continuamente, sin que este desplazamiento pueda comprenderse como movimiento espacio-temporal en un mundo del ser previamente existente. Comprendida como comunicación, la operación desarticula sus propios presupuestos —ella desconstruye las distinciones que utiliza en el sentido de una —también en otras investigaciones conocida— contradicción performativa entre *report* (información) y *command* (darla-a-conocer con pretensiones de aprobación).

La computarización de la vida cotidiana —en rápido crecimiento— lleva por caminos muy distintos a la misma pregunta; ella también es actual independientemente de los esfuerzos literarios por criticar la metafísica del ser. En las computadoras se esconden máquinas invisibles que sólo con darles órdenes hacen visible el estado de sus conexiones. No tiene mucho sentido designar estas máquinas invisibles como "presentes". En todo caso, mediante preguntas localizadas temporal y localmente, se ven impulsadas a hacer visibles informaciones que, en el contexto de la pregunta, producen su propia diferencia de pasado y futuro. La línea de ruptura entre los procesos de cálculo (invisibles e inimaginables) de la máquina y el dejar aparecer

---

Selbstorganisation 2 (1991), pp. 151-167. El título es un poco desorientador: no es cuestión de cambio de lado dentro de una distinción, aunque se trate de unidad/multiplicidad. El problema es que dicho cambio de lado es posible en toda distinción y que eso requiere tiempo y motivos, es decir, que es imprevisible.

—eventualmente condicionado por intereses— sus estados, podrían estar en camino de desplazar, del primer rango de la construcción del mundo, a las viejas distinciones de *aeternitas* y *tempus* y de presencia y ausencia. Con referencia a esto, ya se habla de "realidad virtual"[434] y eso sugiere establecer, a partir de ahí, un nexo con la discusión sobre la modernidad posmoderna.

Una (igualmente radical) tematización posontológica del tiempo parece estar en la base del cálculo de las formas de George Spencer Brown. Aquí forma se conceptúa como la marcación de una distinción, es decir, como una unidad con dos lados, de los cuales sólo uno se señala (se indica) y el otro debe permanecer sin marcar. El paso hacia el otro lado ("crossing") requiere de otra operación y entonces presupone tiempo. Eso, a más tardar, se aclara cuando el cálculo trata de reunir sus propios presupuestos y empieza a oscilar entre el "marked" y el "unmarked space".[435] Mientras la teoría clásica de la forma había entendido la forma como figura estática que debiera juzgarse de acuerdo con el logro/malogramiento, ahora forma se comprende como dispositivo de un observador y como regulador de la decisión de quedarse donde se está (repetirse) o pasar al otro lado. Un primado de la forma respecto a instancias que en la tradición se llaman razón y voluntad (libertad), parece exigir hacer temporales las formas. Hasta Habermas está hoy dispuesto a esperar a la razón.

Lo que lleva de vuelta a la discusión usual sobre la posmodernidad es la pregunta de qué ha de suceder con las formas históricamente probadas —aunque hoy día superadas. Se aprovechan como material. También se podría decir: como médium para construir nuevas formas que se obtienen por recombinación. Esto se discute para el mundo de las formas del arte, pero también podría ser válido para el mundo conceptual de la ciencia u otros discursos intelectuales. Con las formas posmodernas se hace posible, a la vez que se prohíbe, el reconocimiento. No hay que conformarse con el deleite del reconocimiento cuando se habla, por ejemplo, de "sujeto" o de "democracia". El arsenal de formas reutilizadas tiene *otra intención*. Las formas legadas, pese a toda aparente firmeza de su ser, son ya tan sólo un médium de autocomprensión bajo

[434] Aunque eso más bien como jerga y sin esclarecer la pregunta de qué *virtus* transforma lo meramente posible en algo virtual. Se piensa aquí, sobre todo, en la posibilidad de dejar que la computadora co-actúe (de manera análoga al sistema nervioso) *imperceptiblemente*, de modo que surja una realidad ilusiva por medio de guantes, trajes, etc. y que en el percibir mismo ya no sea posible una distinción entre ilusión y realidad. Esto, sin embargo, constituye tan sólo una posibilidad adicional para probar que el cerebro trabaja como sistema operativamente clausurado.

[435] Esto ya se había señalado en una de las reseñas más tempranas de *Laws of Form*: Heinz von Foerster, *Gesetze der Form* (1969), citado según la traducción al alemán en Dirk Baecker (ed.), *op. cit.* (1993), pp. 9-11.

otras condiciones societales. Esto se pudiera expresar en el modo de la ironía, pero con ello sólo se lograría un escape expresivo y ningún precepto de construcción. Todo lo cual parece decir que los intentos constructivistas de teoría —a pesar de que se hacen cargo como médium de la distancia de la historia y de su redescripción del mundo— no continúan la posmodernidad, sino la terminan.

Puede quedar en suspenso si la expresión "posmoderno" ha sido bien escogida. En todo caso, las descripciones no son posmodernas tan sólo por el hecho de que traten de hacer tolerables las consecuencias del pecado original por el goce y no ya por el trabajo. Las referencias aquí bosquejadas con respecto a la unidad y la diferencia apuntan a una demanda de reflexión teórica de rigor formal. Hay, para eso, más sugerencias que las que por el momento se congregan bajo la etiqueta de posmodernidad. Es notable, sin embargo, que falta —entre los trabajos preparatorios— una teoría de la sociedad moderna. La causa de esto puede estar en que la distinción moderno/posmoderno desalienta intentos de este tipo. Pero si lo característico de las descripciones posmodernas consiste en problematizar las distinciones y temporalizar las formas que las marcan, se podría suponer que la tarea de una teoría "posmoderna" de la sociedad consiste en una nueva descripción de la sociedad moderna sobre la base de experiencias con las que en la actualidad contamos. En todo caso, una teoría de la sociedad adecuada a nuestro tiempo (al igual que la teoría del arte posmoderno) exigen renunciar al mero goce del reconocimiento y juzgar la construcción de la teoría desde ella misma.

En este sentido han de ser entendidas las consideraciones antes esbozadas para una teoría de la sociedad.

Índice de materias

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

P

R

T

U

V